

**Łódzkie  
Studia  
Teologiczne  
Kwartalnik**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

**tom 29**

**rok 2020**

**nr 1**

**Łódź  
Theological  
Studies  
Quarterly**

**Theological Seminary in Łódź**

### **Rada Naukowa/Advisory Board**

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań)  
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)  
prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona)  
prof. dr hab. Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma)  
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa)  
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)  
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)  
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskał (KUL, Lublin)  
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)  
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)  
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

**Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly**  
Wersja referencyjna/Original version

### **Kolegium Redakcyjne/Editorial Council**

**Przewodniczący/Council-in-Chief** ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)  
**Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor**  
ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

### **Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors**

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)  
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)  
dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)  
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)  
ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)  
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź)  
ks. dr hab. prof. UKSW Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)  
ks. dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)

### **Redaktorzy językowi/Language Editors**

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)  
mgr Agnieszka Kafińska (język angielski/English)  
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© *Copyright* by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości  
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

### **Adres Redakcji/Editorial Office**

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14  
tel. 42 6865255, 42 6648800  
e-mail: [szczyrba@archidiecezja.lodz.pl](mailto:szczyrba@archidiecezja.lodz.pl)

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81  
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>  
e-mail: [awl@archidiecezja.lodz.pl](mailto:awl@archidiecezja.lodz.pl)

Druk i oprawa: STOGA, [www.stoga.com.pl](http://www.stoga.com.pl), Piotrków Trybunalski

**FORMY KOMUNIKOWANIA  
– NOWE OBSZARY  
DUSZPASTERSKIEJ TROSKI  
część IV**

---

**FORMS OF COMMUNICATION  
– NEW AREAS  
OF PASTORAL CONCERN  
part IV**

Redaktor naukowy/Scientific editor  
ks./fr. Rafał Leśniczak, Stanisław Skobel



## SPIS TREŚCI

ks. Rafał Leńniczak, ks. Stanisław Skobel, *Słowo wstępne redaktorów naukowych* 7

### ARTYKUŁY

Mateusz Bartoszewicz, *Zjawiskowy charakter internetowej propagandy politycznej – analiza z perspektywy „bycia-w-świecie” inspirowanej myślą filozoficzną Martina Heideggera* 11

Wanda Chruściel, *Czy media muszą być etyczne? Miejsce wartości moralnych w przekazach medialnych* 23

Magdalena Jeżak-Śmigiełska, ks. Maciej Makuła SDB, ks. Marek Weresa, *Środowisko cyfrowe jako przestrzeń ewangelizacji na podstawie Adhortacji papieża Franciszka „Christus vivit”* 33

ks. Rafał Leńniczak, *Rama negatywizmu a wizerunek polskiej kampanii parlamentarnej 2019 r. na łamach katolickiego tygodnika „Idziemy”* 45

Barbara Woźńska, *Wizerunek medialny Freddiego Mercury’ego na podstawie filmu „Bohemian Rhapsody”. Raport z badania ankietowego* 63

\*

Rafał Estkowski, *Obrona chrześcijańskich korzeni Unii Europejskiej w świetle Deklaracji Schumana 2017* 83

Maria Ograbek, *W poszukiwaniu dojrzałego ojcostwa. Wandy Póltawskiej wizja zadań ojca dzisiaj* 97

dn Volodymyr Mosorov, ks. Stanisław Skobel, *Uczą nie mądrzy, a doskonali. Kryteria i normy dobrego opiekuna duchowego według apoftegmatów Ojców Pustyni* 107

Piotr Dziewulski, *Harcerska działalność Marii Wocalewskiej* 121

\*

Przemysław Kubisiak, *Świątynia Jerozolimska – zapowiedź, terminologia i historia* 133

ks. Arnold Zawadzki, *Zapowiedź wiecznego przymierza i powołanie Izraela wobec narodów w Iz 55, 3–5. Studium egzegetyczne i propozycja nowego tłumaczenia* 149

### RECENZJE

Jarosław Ćwikła (rec.), *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte? Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2018, ss. 255 181

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. prof. Waldemar Chrostowski, *Entuzjazm i sprzeciw wobec Chrystusa. Listy do Siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków: Biały Kruk 2019, ss. 103 184

\*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 187

## TABLE OF CONTENTS

fr. Rafał Leśniczak, ks. Stanisław Skobel, *Introductory word by scientific editors* 7

### ARTICLES

Mateusz Bartoszewicz, *Phenomenal character of political propaganda on the Internet – analysis in terms of the concept of “being-in-the-world” inspired by the Martin Heidegger’s philosophical thought* 11

Wanda Chruściel, *Do media have to be ethical? Place of moral values in media coverage* 23

Magdalena Jeżak-Śmigielńska, ks. Maciej Makuła SDB, ks. Marek Weresa, *Digital environment as evangelization space based on Pope Francis’ post-Synodal Apostolic Exhortation Christus vivit* 33

fr. Rafał Leśniczak, *Negative frames and image of 2019 Polish parliamentary campaign on the pages of Catholic weekly Idziemy* 45

Barbara Wońska, *Freddie Mercury’s media image based on the film “Bohemian Rhapsody”. A survey report* 63

\*

Rafał Estkowski, *Defense of Christian roots of the European Union in light of the Schuman Declaration 2017* 83

Maria Ograbek, *In search of responsible fatherhood. A vision of male responsibility today by Wanda Póltawska* 97

dn Volodymyr Mosorov, fr. Stanisław Skobel, *Mentoring is done not by wise but by perfect ones. Criteria and norms of a good spiritual mentor according to the Sayings of the Desert Fathers* 107

Piotr Dziewulski, *Scouting activity of Maria Wocalewska* 121

\*

Przemysław Kubisiak, *Jerusalem Temple – foreshadowing, terminology and history* 133

fr. Arnold Zawadzki, *Prediction of eternal covenant and Israel’s calling in relation to nations in Isa 55: 3–5. Exegetic study and proposition of new translation* 149

### REVIEWS

Jarosław Ćwikła (rec.), *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte? Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2018, ss. 255 181

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. prof. Waldemar Chrostowski, *Entuzjazm i sprzeciw wobec Chrystusa. Listy do Siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków: Biały Kruk 2019, ss. 103 184

\*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 187

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

*Katedra Komunikacji Społecznej, Public Relations i Nowych Mediów  
Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW*

KS. STANISŁAW SKOBEL

*Katedra Teologii Moralnej Szczegółowej  
Instytut Nauk Teologicznych UKSW*

## SŁOWO WSTĘPNE REDAKTORÓW NAUKOWYCH

Wśród polskich medioznawców trwa dyskusja nad określeniem paradygmatu dyscypliny nauki o komunikacji społecznej i mediach. Przedstawiciele nauk humanistycznych i społecznych kontynuują prace, mające na celu dookreślenie obszaru i granic medioznawstwa, uwzględniające tradycje i potrzeby współczesności. 25 października 2017 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się konferencja naukowa z okazji 25-lecia studiów dziennikarskich na tymże Wydziale. Zwrócono wtedy uwagę na wzajemne powiązania wybranych zagadnień teologicznych i nauk o komunikacji społecznej i mediach. Owocem tej konferencji jest monografia naukowa zatytułowana *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach* pod redakcją Jerzego Olędzkiego<sup>1</sup>, która dowodzi ścisłej relacji dwóch wyżej wymienionych dyscyplin. Specyfika studiów dziennikarskich w kontekście krystalizacji *media studies* na WT UKSW stała się przyczynkiem do powstania niniejszego tomu, aby spojrzeć na zagadnienia komunikowania i mediów w świetle teologii katolickiej.

Pierwszy numer kwartalnika „Łódzkich Studiów Teologicznych” 2020 r. jest kontynuacją tematu zapoczątkowanego na łamach naszego kwartalnika naukowego przed czterema laty: FORMY KOMUNIKOWANIA JAKO NOWE OBSZARY DUSZPASTERSKIEJ TROSKI, który znalazł swoją kontynuację. Tom jest zatem czwartą odsłoną obszaru analiz i poszukiwań naukowych zaprezentowanych w numerach: 25(2016)1, 27(2018)1 oraz 28(2019)1.

W niniejszym tomie Czytelnik odnajdzie teksty autorów reprezentujących Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Politechnikę Łódzką. Dominują publikacje studentów i doktorantów, dla których

---

<sup>1</sup> *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach*, red. J. Olędzki, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018.

jest to jedna z pierwszych prób zaprezentowania własnych, samodzielnych wyników badań naukowych.

**Mateusz Bartoszewicz** podejmuje zagadnienie zjawiskowego charakteru internetowej propagandy politycznej. Analizę przeprowadza z perspektywy „bycia-w-świecie”, inspirowaną myślą fenomenologiczną niemieckiego filozofa Martina Heideggera.

**Wanda Chruściel** stawia istotne pytanie dotyczące płaszczyzny aksjologicznej mediów i osób odpowiedzialnych za ich funkcjonowanie: Czy media muszą być etyczne? Tekst o charakterze przeglądowym podejmuje kwestię rzetelnego dziennikarstwa oraz wskazuje konsekwencje marginalizacji wartości moralnych w przekazach medialnych i w pracy dziennikarza.

**Rafał Estkowski** analizuje kwestię obrony chrześcijańskich korzeni Unii Europejskiej w świetle II Deklaracji Schumana 2017. Autor dowodzi konfrontacyjnego charakteru wartości deklarowanych przez założycieli Unii Europejskiej wobec wszechobecnych dziś w filozofii współczesnej zagrożeń, do których należą: ideologiczny sekularyzm, oligarchizacja i ograniczenie wolności, antysolidarnościowy dyktat silnych, administracyjno-biurokratyczna uniformizacja, promocja kosmopolityzmu i wykorzenianie Europejczyków z ich rodzimych kultur narodowych.

Tekst **Magdaleny Jeżak-Śmigielskiej**, **ks. Macieja Makuły** oraz **ks. Marka Weresy** jest analizą przesłania papieża Franciszka zawartego w Adhortacji *Christus vivit*, dotyczącego zagadnienia środowiska cyfrowego jako istotnego obszaru nowej ewangelizacji. Publikacja poszerza wartość poznawczą zagadnienia zaangażowania katolików w misję głoszenia Dobrej Nowiny za pośrednictwem nowych mediów.

Artykuł **ks. Rafała Leśniczaka**, stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o sposób wykorzystania ramy negatywizmu przez tygodnik „Idziemy” w okresie poprzedzającym wybory do parlamentu w Polsce w 2019 r. Autor dowodzi, że zastosowanie hipotezy kumulacji J. Galtunga i M. Holmboe Ruge przez autorów katolickiej prasy opinii stanowi medioznawczą strategię politycznego wsparcia określonych partii politycznych i legitymizowania ich działań w dyskursie medialnym.

Tekst **diakona Wołodomyra Mosorova** i **ks. Stanisława Skobla** wyszczególnia normy i kryteria moralne stosowane w opiece duchowej przez Ojców Pustyni, żyjących w III–V w. po nar. Chr. na podstawie analizy apoftegmatów zawartych w *Księdze Starców*. Autorzy z powodzeniem dowodzą, że zawarte w apoftegmatach normy moralne nie utraciły swego znaczenia na przestrzeni tysiącletniej historii Kościołów Wschodnich i nadal stanowią podstawowy model opieki duchowej starzec-uczeń jako wzorzec do naśladowania.

Publikacja **Marii Ograbek** wpisuje się we współczesną dyskusję na temat kryzysu ojcostwa i poszukiwania możliwości jego przewyciężenia. Odwołanie się do wieloletniej praktyki bliskiej współpracownicy Jana Pawła II w problematyce rodzinnej, Wandy Półtawskiej, jest sięganiem do wartościowych źródeł w zakresie refleksji nad małżeństwem i rodziną. Jej doświadczenie życiowe i wiedza teoretyczna mogą służyć następnym pokoleniom jako głos sprawdzonego autorytetu.

**Barbara Wońska** prezentuje wyniki badania ankietowego dotyczącego wizerunku Freddiego Mercury’ego. Jej respondentami jest reprezentatywna grupa osób, które



oglądały brytyjsko-amerykański film *Bohemian Rhapsody* w reżyserii Bryana Singera, opowiadający o dziejach zespołu *Queen*, w tym głównie o jego wokaliście.

Artykuł **Piotra Dziewulskiego** wpisuje się w obszar biografistyki w rekonstrukcji dziejów ważnych instytucji i organizacji. Przybliża interesującą postać Marii Wocalewskiej (1885–1944), jednej z czołowych postaci przedwojennej historii Związku Harcerstwa Polskiego i jej pedagogicznego wpływu na wychowanie dziewcząt.

Numer wieńczy dwie prace i dwie recenzje z obszaru biblistyki. Artykuł **Przemysława Kubisiaka** – doktoranta, koncentruje się na Świątyni Jerozolimskiej, której przeszłość, znaczenie i „przyszłość” niezmiennie stanowią temat gorących debat różnych środowisk i gremiów. Autor koncentruje się na biblijnych kontekstach zapowiedzi odnoszących się do świątyni i jej historii. **Ksiądz Arnold Zawadzki**, łódzki biblista, w swojej rozprawie egzegetycznej podejmuje niezwykle ważny temat powołania Izraela wobec narodów, podjęty przez proroka Izajasza (Iz 55, 3–5). W wyniku przeprowadzonych badań, których rezultat przedstawia, proponuje nowe tłumaczenie perykopy Izajasza.

W dwóch recenzjach **Jarosław Ćwikła** prezentuje Czytelnikom prace znanego i zasłużonego polskiego biblisty ks. prof. Waldemara Chrostowskiego. Pierwsza z recenzowanych książek (*Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte?*) to rozmowa, którą Tomasz Rowiński przeprowadza z ks. Waldemarem Chrostowskim. Stanowi ona rodzaj interesującej introdukcji do lektury Biblii. Takich pozycji na polskim rynku ciągle mamy niedostatek. Druga pozycja (*Entuzjazm i sprzeciw wobec Chrystusa. Listy do Siedmiu Kościołów Apokalipsy*) to doskonała lektura dla tych, którzy planowaliby kiedyś podróż w te regiony. Niekoniecznie muszą to być wyłącznie słuchacze Ekumenicznej Szkoły Biblijnej w Łodzi, którzy taki cel sobie postawili<sup>2</sup>.

W niniejszej edycji łódzkiego kwartalnika naukowego publikacje mają zarówno charakter konceptualny, jak i odwołują się do badań empirycznych. Należy wyrazić nadzieję, że tom 29(2020)1 „Łódzkich Studiów Teologicznych” zagwarantuje Szanownym Czytelnikom interesującą lekturę tekstów z dyscypliny nauk o komunikacji społecznej i mediach oraz nauk teologicznych.

---

<sup>2</sup> Zob. <https://www.archidiecezja.lodz.pl/2019/07/ekumeniczna-szkola-biblijna-w-lodzi-zapisy-juz-od-1-wrzesnia/> (dostęp: 20.01.2020).



MATEUSZ BARTOSZEWICZ

*Zakład Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa*

*Instytut Politologii, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego*

## ZJAWISKOWY CHARAKTER INTERNETOWEJ PROPAGANDY POLITYCZNEJ

ANALIZA Z PERSPEKTYWY „BYCIA-W-ŚWIECIE”  
INSPIROWANEJ MYŚLĄ FILOZOFICZNĄ  
MARTINA HEIDEGGERA

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, Heidegger, *Dasein*, propaganda, internet

1. Wstęp. 2. Propaganda polityczna – etymologia, istota zjawiska. 3. Mechanizmy propagandy i współczesne ich przejawy. 4. Zarys koncepcji „jestestwa” (*Dasein*). 5. „Jestestwo” (*Dasein*) a internetowe oddziaływania propagandowe

### 1. WSTĘP

Określenia, takie jak: populizm, manipulacja czy propaganda, budzą zazwyczaj silne emocje społeczne. Dzieje się tak nie tylko na poziomie ogólnokrajowej debaty publicznej, ale i w ramach na pozór racjonalistycznego dyskursu naukowego. Szczególnie poważne kontrowersje narosły wokół terminu *propaganda*<sup>1</sup>, na co niebagatelny wpływ mają jej negatywne asocjacje historyczne. Wymienić tu należy choćby kwestię przewodniej roli propagandy państwowej w totalitarnych systemach ZSRR, faszystowskich Włoszech oraz III Rzeszy Niemieckiej<sup>2</sup>. W przypadku tej ostatniej sieć skojarzeń nieuchronnie prowadzi do Ministerstwa Oświecenia Narodowego i Propagandy Rzeszy, na którego czele stał naczelny nazistowski propagandzista – Joseph Goebbels. W świetle faktów historycznych, z tak dalece posuniętymi negatywnymi konotacjami, termin propaganda z całą pewnością może kojarzyć się negatywnie.

Wobec tego *propaganda* to pojęcie kontrowersyjne, odnoszące się do jeszcze bardziej kontrowersyjnego, wszak często cechującego się manipulacjami, zestawu oddziaływań socjotechnicznych. W niniejszym artykule postanowiłem przez po-

<sup>1</sup> T. Kacała, *Dezinformacja i propaganda w kontekście zagrożeń dla bezpieczeństwa państwa*, Przegląd Prawa Konstytucyjnego 24 (2015) 2, 53–54.

<sup>2</sup> M. Żyromski, *Propaganda w systemach totalitarnych*, Poznań 2015, 190–211.

szukiwania psychologicznych i filozoficznych przyczyn tych kontrowersji poddać rozważaniom kwestię zjawiskowego charakteru internetowej propagandy politycznej. Część pierwsza artykułu zawiera syntetyzującą charakterystykę etymologii, kluczowych definicji i mechanizmów propagandy. W analitycznej części drugiej, po zarysowaniu wyróżników perspektywy „bycia-w-świecie”, inspirowanej myślą fenomenologiczną Martina Heideggera<sup>3</sup>, przejdę do rozważań nad statusem „jeste-stwa” (*Dasein*), stającego wobec wybranych internetowych przejawów propagandy komputacyjnej.

## 2. PROPAGANDA POLITYCZNA – ETYMOLOGIA, ISTOTA ZJAWISKA

Etymologiczne korzenie słowa *propaganda* sięgają języka łacińskiego. Termin *propagare* zapożyczony został z dziedziny ogrodnictwa, gdzie oznaczał czasowniki „krzewić” lub „zaszczepiać”. Rzeczownik *propaganda* zastosowano oficjalnie po raz pierwszy w XVII w. w nazwie urzędu watykańskiego, powołanego w celu krzewienia wiary katolickiej wśród ludów pogańskich – *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*<sup>4</sup>.

Rozpatrując historię badań nad propagandą, nie sposób pominąć postaci Edwarda L. Bernaysa – pioniera amerykańskiego sektora *public relations* – który już ponad dekadę przed wybuchem II wojny światowej wydał monografię *Propaganda*<sup>5</sup>. Pojęcie to w jego ujęciu oznaczało praktykę ustalania okoliczności wyjściowych i kreowania wyobrażeń o rzeczywistości w umysłach milionów ludzi. Jej główny cel to wytworzenie przyzwolenia na działania podejmowane przez dysponenta propagandy<sup>6</sup>. Dla kolejnego analityka mediów okresu międzywojennego – Harolda Lasswella – propaganda wiązała się przede wszystkim z zarządzaniem zbiorowymi postawami przez manipulowanie symbolami istotnymi w danym momencie historycznym. Do zadań propagandystów zaliczać się miały: wzmacnianie postaw sprzyjających interesom dysponentów oddziaływać, neutralizacja postaw wrogich, przyciąganie uwagi osób dotychczas obojętnych wobec poruszanej tematyki, a także zapobieganie wrogim zabiegom propagandowym (tzw. kontrpropaganda)<sup>7</sup>.

Garth S. Jowett i Victoria O’Donnell<sup>8</sup> definiują propagandę – jako celową, systematyczną próbę kształtowania percepcji, manipulowania myślami i bezpośrednimi zachowaniami, w celu osiągnięcia reakcji zgodnych z pożądanymi celami propagandysty. W ich optyce, propagandę powinno się zestawiać porównawczo z rzetelnym

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1994, 74–94.

<sup>4</sup> K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2005, 249; *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 164.

<sup>5</sup> E.L. Bernays, *Propaganda*, New York 1928.

<sup>6</sup> Tamże, s. 25–26.

<sup>7</sup> H.D. Lasswell, *The theory of political propaganda*, *The American Political Science Review* 21 (1927) 3, 627–629.

<sup>8</sup> G.S. Jowett, V. O’Donnell, *Propaganda and persuasion*, Los Angeles 2012, 5th. Ed., 7, 31.

komunikowaniem informacyjnym. Nadawca w trybie komunikowania informacyjnego powinien mieć na celu stworzenie, a także utrzymanie porozumienia z odbiorcami przez zastosowanie rzetelnych argumentów i – co najistotniejsze – operowanie faktami. Tymczasem, okoliczności stosowania propagandy, o ile jeszcze np. w przypadku propagandy białej mogą bazować na rzetelnej argumentacji i faktach, to właściwie jako podstawowy cel stawiają promocję stroniczego punktu widzenia propagandzisty. Stosowanie propagandy szarej i czarnej, tj. dopuszczającej posługiwanie się półprawdami lub kłamstwami, w zależności od natężenia stosowanych manipulacji, będzie coraz odleglejsze od wzoru rzetelnej komunikacji informacyjnej<sup>9</sup>.

Propagandowa forma komunikowania zazwyczaj przyjmuje formę pośrednią: komunikat trafia do przedmiotu oddziaływań za pośrednictwem mediów masowych. Kluczową cechą propagandy jest instytucjonalizacja, często skutkująca formalizacją zasad działania organizacji. Skutecznymi nadawcami propagandy mogą być podmioty, takie jak: rządy państw, agencje wykonawcze, partie polityczne, stowarzyszenia, fundacje, korporacje, Kościoły, instytucje edukacyjne itd. Wszystkie te instytucje starają się za pośrednictwem mediów bardziej lub mniej etycznymi metodami, wpłynąć na zmianę zachowań lub wzmocnienie istniejących postaw wśród odbiorców treści<sup>10</sup>.

Na potrzeby artykułu zdecydowałem się na przyjęcie szerokiej definicji propagandy. Łączy ona kluczowe elementy powyższych rozważań z perspektywami analitycznymi badaczy, takich jak: Anthony Pratkanis, Elliot Aronson<sup>11</sup>, Adam Lepa<sup>12</sup>, Henryk Kula<sup>13</sup>, Dorota Piontek, Piotr Pawełczyk<sup>14</sup>, Rafał Brzeski<sup>15</sup> oraz Joanna Aksman<sup>16</sup>. Otóż pod pojęciem propagandy kryje się systematyczne, jednostronne, zinstytucjonalizowane, realizowane, przy wykorzystaniu metod perswazyjnych i manipulacyjnych, oddziaływanie emocjonalno-intelektualne na świadomość jednostek lub grup społecznych, ukierunkowane na podtrzymanie albo modyfikację ich postaw lub zachowań, zgodnie z interesami dysponentów tego oddziaływania.

### 3. MECHANIZMY PROPAGANDY I WSPÓŁCZESNE ICH PRZEJAWY

Kategoria dysponenta oddziaływania propagandowego nie oznacza bezwarunkowo bezpośredniego nadawcy komunikatu. Może on pełnić jedynie rolę przy-

<sup>9</sup> Tamże, 31–32.

<sup>10</sup> B. Dobek-Ostrowska, J. Fras, B. Ociepka, *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław 1999, 8–10.

<sup>11</sup> A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, tłum. J. Radzicki, M. Szuster, Warszawa 2005, 17–22.

<sup>12</sup> A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, 15–23.

<sup>13</sup> H.M. Kula, *Propaganda współczesna. Istota – właściwości*, Toruń 2005, 16–17.

<sup>14</sup> D. Piontek, P. Pawełczyk, *Socjotechnika w komunikowaniu politycznym*, Poznań 1999, 38–44.

<sup>15</sup> R. Brzeski, *Wojna informacyjna – wojna nowej generacji*, Komorów 2014, 193–195.

<sup>16</sup> J. Aksman, *Wpływ, perswazja, propaganda, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, w: *Manipulacja. Pedagogiczno-społeczne aspekty*, cz. I, *Interdyscyplinarne aspekty manipulacji*, red. J. Aksman, Kraków 2010, 15–18.

datnego narzędzia wpływu: pracownika stacji telewizyjnej, zapraszanego do studia publicysty, naukowca, agenta wpływu lub tzw. „pożytecznego idioty”, który entuzjastycznie rozpowszechnia określone treści „w dobrej wierze”, nie zdając sobie sprawy, że *de facto* działa w ten sposób na niekorzyść swoją, reprezentowanej grupy społecznej, lub nawet przeciwko własnemu państwu (przypadek walki/wojny informacyjnej). Klasyczna typologia propagandy, ze względu na stopień zafałszowania treści lub źródła, wyróżnia trzy jej rodzaje.

Propagandę białą – pochodzącą od dobrze zidentyfikowanego nadawcy (np. rzecznika prasowego rządu), który nie ukrywa swojego pochodzenia, charakteru, intencji oraz ideologii. Treść propagandy białej przedstawia prezentowane narracje i poglądy jako najlepsze, co wiąże się z jej podstawowym zadaniem – budowaniem wiarygodności wśród odbiorców.

Propagandę szarą – dopuszczającą niepoprawną identyfikację źródła, a także relatywną nieprecyzyjność prezentowanych informacji. Stosuje się ją często w celu wprowadzania wroga lub rywala w zakłopotanie, zazwyczaj poprzez podważanie jego prawdomówności, kompetencji itd. „Miękkim przykładem” szarej propagandy będzie powoływanie się przez dziennikarzy znanych z imienia i nazwiska na dyskredytacyjne, obraźliwe opinie anonimowych rozmówców, którzy w materiałach są przedstawiani jako źródła zbliżone do kręgów opozycyjnych/rządowych.

Propagandę czarną – cechującą się fałszywością źródła komunikatu, ukrywaniem rzeczywistego nadawcy oraz stosowaniem sfabrykowanych, nieprawdziwych informacji. Propagandę czarną można określić mianem dezinformacji<sup>17</sup>. Jako przykład czarnej propagandy można wymienić masowe, „wirusowe” rozpowszechnianie *fake newsów* obciążających wizerunek oponentów politycznych.

Realizacja wielopoziomowych przedsięwzięć propagandowych wymaga zarządzania szerokim spektrum jej mechanizmów. Zaliczają się do nich przede wszystkim: środki propagandy (środki oddziaływania bezpośredniego oraz techniczne), zasady propagandy (m.in. masowości i długotrwałości oddziaływań, informacji pożądanej, emocjonalnego pobudzenia, niedopowiadania wszystkiego do końca, stopniowania, rzekomej oczywistości, atrakcyjności, aktualności), metody propagandy (rzetelna perswazja, sugestia oraz manipulacja), a także techniki propagandowe (odwoływanie się do powszechności poglądu, dychotomiczne budowanie obozu, zachęcanie do naśladownictwa, wzbudzanie w odbiorcach współczucia/strachu/lęku/gniewu, stosowanie pięknych ogólników albo negatywnych klisz propagandowych, transfer autorytetu, hiperbolizacja, manipulowanie kontekstem).

Dynamiczny rozwój technologii informacyjno-komunikacyjnych, a także podążająca jego tropem konwergencja mediów przekształciły dotychczasowe formy stosowania środków oddziaływania propagandowego, oddając w ręce socjotechników coraz to doskonalsze narzędzia analityczne i profilujące. Jednakże podstawowy motyw propagandystów pozostaje niezmienny – nadal jest to realizacja interesów mocodawców wszelkimi dostępnymi sposobami<sup>18</sup>. Opiniotwórczą

<sup>17</sup> B. Dobek-Ostrowska, J. Frasz, B. Ociepka, dz.cyt., 33–34.

<sup>18</sup> R.C. Vincent, *Global Communication and Propaganda*, w: *Transnational Media and Global Communication*, red. Yahya R. Kamalipour, Belmont 2007, 2nd Ed., 236–237.

rolę odgrywają tradycyjne media drukowane ze swoimi sieciowymi rozszerzeniami; podobnie na znaczeniu nie straciły podstawowe działania agitacyjne nakierowane na zdobycie rozgłosu (np. happeningowe lub rozdawanie ulotek w strategicznych miejscach), promocja radiowa, uczestnictwo w programach „informacyjnych” i publicystycznych w telewizji, lub też wpływ na ustalanie agendy dnia w poszczególnych redakcjach.

Tym, co istotnie zmieniło dotychczasowe reguły socjotechnicznej „gry o duże i głośne głosy obywateli”, okazał się potencjał kreatywnego wykorzystania przestrzeni internetowej. Środowisko serwisów społecznościowych, takich jak: Facebook, Twitter, YouTube – charakteryzuje się wysokim poziomem polaryzacji i nieufności do przedstawicieli grup obcych. Powstają w ten sposób idealne warunki rozwojowe komunikacji propagandowej, której zjawiskowy charakter w Internecie przybiera zupełnie inne formy aniżeli klasyczna *offline propaganda*. W ramach infrastruktury *social media* liczy się szybkość, dynamika przekazu i jego atrakcyjność, a nadawcy treści nie muszą przejmować się trudnościami epistemologicznymi lub „krępującymi działania” standardami etyki dziennikarskiej<sup>19</sup>. Treści przygotowane zgodnie z podstawowymi zasadami propagandy<sup>20</sup> rozchodzą się po świecie wirtualnym błyskawicznie (np. w wyniku wykorzystania efektu kuli śnieżnej), powodując – w zależności od intencji i skuteczności twórców – odpowiednie reakcje poznawcze internautów. Kluczowe jest jednak to, iż każdy z użytkowników sieci patrzy na świat, a więc również i na świat wirtualny w nieco inny, zsubiektywizowany sposób. Dalszą część opracowania poświęciłem właśnie takiemu ujęciu tematu, zgodnie z którym ów „świat” dla człowieka będącego przedmiotem oddziaływań socjotechnicznych to nie suma postrzeganych bytów, a „suma” powiązanych ze sobą sensów<sup>21</sup>.

#### 4. ZARYS KONCEPCJI „JESTESTWA” (*DASEIN*)

Człowiek nie jest oderwanym od świata zewnętrznego bezstronnym obserwatorem, który otrzymał przywilej niezależnego postrzegania zapelniających świat bytów<sup>22</sup>. W perspektywie Martina Heideggera<sup>23</sup>, istota ludzka (czyli w rozważa-

---

<sup>19</sup> N. Snow, *Propaganda*, w: *The International Encyclopedia of Journalism Studies*, red. T.P. Vos, F. Hanusch, Hoboken, NJ 2019 (w druku), [https://www.researchgate.net/publication/326098366\\_Propaganda](https://www.researchgate.net/publication/326098366_Propaganda) (dostęp: 02.08.2019).

<sup>20</sup> Szerzej: M. Bartoszewicz, *Przesłanki skuteczności socjotechniki propagandy politycznej, w: Szkice z polityki bezpieczeństwa i myśli politycznej*, red. nauk. M. Soboń, M. Habowski, G. Tokarz, Poznań 2017, 50–63.

<sup>21</sup> S. Łojek, *Hermeneutyczna koncepcja podmiotu Martina Heideggera*, *Analiza i Egzystencja* 40 (2017), 19.

<sup>22</sup> Szerzej: D. Kahneman, *Pułapki myślenia: o myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2012, 31–37; A. Dąbrowski, *Wpływ emocji na poznawanie*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 83 (2012) 3, 331.

<sup>23</sup> M. Heidegger był wieloletnim asystentem Edmunda Husserla – „ojca założyciela” nurtu fenomenologicznego w filozofii – dla którego świadomość miała charakter przede wszystkim intencjonalny.

nym przypadku również i przedmiot oddziaływań propagandowych) to „jestestwo” (*Dasein*)<sup>24</sup>, które zawsze jest w świecie złożonym z gęstej sieci znaczeń i sensów (*being-in-the-world*)<sup>25</sup>. „Jestestwo” nie może napotykać bytów (czyli np. fizycznie utrwalonych treści graficznych lub dźwiękowych) w tzw. „czystym” istnieniu. Byty te zawsze jawią się w określonym kontekście, w ściśle określonej strukturze sensów. Jak wskazuje Heidegger: „Byt jako natura w najszerszym znaczeniu żadną miarą nie mógłby się ujawniać, gdyby nie miał sposobności wejścia w jakiś świat”<sup>26</sup>.

Bycie człowieka w świecie nie ogranicza się do fizycznej w nim obecności, a ulega rozszerzeniu o element intencjonalnego zaangażowania. Wszystko to, co otacza człowieka, ma dla niego „jakiś sens” i „jakieś znaczenie”, ponieważ „w jakiś sposób” go dotyczy. Człowiek nie tyle bytuje niezależnie obok rzeczy (jak prawdopodobnie chcieliby metodologiczni naturaliści), ile bardziej egzystuje przy rzeczach. Tym samym podejmuje różne intencjonalne działania z nimi związane<sup>27</sup>: poczynając od „zajmowania się jakimś tematem” (np. przejawami polityki prowadzonej przez znanych z imienia i nazwiska przedstawicieli władz państwowych), poprzez „stosowanie czegoś” (np. określonej procedury medycznej w sytuacji zagrożenia życia), „wytwarzanie czegoś” (np. tekstu o charakterze perswazyjnym), „realizowanie czegoś” (np. założonego *a priori* planu pracy) aż po „rozważanie czegoś” (np. zjawiskowego charakteru propagandy politycznej).

Człowiek, podejmując jakiegokolwiek działanie, staje się podmiotem intencjonalnie troszczącym się o dany byt. Ta troska (*taking care of*; dbałość o kogoś, o coś lub zabieganie o coś<sup>28</sup>) przybiera różną postać, jednak zawsze współokreśla znaczenie i sens określanego bytu. Oto przykład ze świata uniwersyteckiego: książka o tematyce naukowej (np. historia propagandy) może jawić się profesorowi uczelni jako wartościowe źródło wiedzy i użyteczne narzędzie pracy, natomiast studentowi przebywającemu w tej samej chwili, w tym samym pomieszczeniu – ta sama książka może jawić się jako element/narzędzie opresji w rękach profesora prowadzącego zajęcia. Z tego punktu widzenia przyjmowanie wobec przedmiotowej „książki” postawy czysto poznawczej, cechującej się jedynie empirycznie weryfikowalną zewnętrzną obserwacją, przyczynia się do pominięcia wielu istotnych kontekstów „jawienia się” danej książki dla różnych „jestestw”. Tego typu pomijanie licznych więzi łączących „troszczącego się” z szeroko rozumianym przedmiotem troski<sup>29</sup> w perspektywie fenomenologicznej prowadzi do istotnego zubożenia rzeczywistości społecznej.

---

Oznaczało to, że zawsze jest „świadomością czegoś”, „zwraca się ku czemuś”. Szerzej: S. Judycki, *Co to jest fenomenologia*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 1 (1993), 25–38, zwł. 10.

<sup>24</sup> M. Heidegger, dz.cyt., 11; S. Łojek, dz.cyt., 19.

<sup>25</sup> J. Kim, *Phenomenology of public opinion: communicative body, intercorporeality and computer-mediated communication*, w: *Political Phenomenology: essays in memory of Petee Jung*, red. H.Y. Jung, L. Embree, Switzerland 2016, 277.

<sup>26</sup> S. Łojek, dz.cyt., 20.

<sup>27</sup> Tamże, 20.

<sup>28</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/troska;2530726.html> (dostęp: 02.08.2019).

<sup>29</sup> S. Łojek, dz.cyt., 21–22.



## 5. „JESTESTWO” (*DASEIN*) A INTERNETOWE ODDZIAŁYWANIA PROPAGANDOWE

Internetowe, emergentnie usieciowione komunikowanie społeczne wraz z jego aspektami propagandowymi może być poddawane wielowątkowym analizom z punktu widzenia koncepcji „jestestwa” Martina Heideggera. Jak argumentuje Joohan Kim, pojawienie się dyskursywnej przestrzeni internetowej otworzyło wiele nowych horyzontów koncepcji „jestestwa”. Wszak, zjawiskowo rzecz ujmując, to właśnie:

Ja czytam gazety w sieci; Ja czerpię informacje i wiedzę z sieci; Ja zamawiam swoje śniadanie w sieci; Ja spotykam się ze znajomymi w sieci; Ja debatuję ze współczesnymi dla mnie ludźmi w sieci; Ja uczestniczę w oddolnych grupach organizujących się w sieci w celu ochrony praw do prywatności w internecie; To właśnie Ja poprzez sieć jako jednostka, ulegam uspołecznieniu do życia we wspólnocie politycznej<sup>30</sup>.

Skoro tak, to również „Ja” napotykam innych „Ja” przebywających ze mną w tej samej przestrzeni. Przejawy ich egzystencji mogą być podobne do moich albo całkowicie różne. Jednoczesna obecność tysięcy, jak nie milionów takich „jestestw” w Internecie, który stanowi przecież jedynie wirtualne rozszerzenie świata naturalnego, staje się istotnym faktem społecznym. Warto dodać, iż mowa tu o fakcie społecznym wyrażnie oddziałującym na świat pozawirtualny. Dobitym tego przykładem z zakresu nauk o polityce i nauk o mediach jest wpływ nowych form algorytmicznej propagandy komutacyjnej na decyzje elektoratu podczas demokratycznych wyborów lub w trakcie ważnych referendów państwowych.

Istotną rolę w sieciowych działaniach socjotechnicznych pełni wykorzystanie na pół-zautomatyzowanych aktorów społecznych – *botów* – wobec których z fenomenologicznego punktu widzenia proponuję określenie „fałszywych jestestw”. Boty to nic innego jak skrypty zdolne do naśladowania zachowań „rzeczywistych” internautów w celu manipulowania opinią publiczną. Kluczowa okazuje się ich zdolność do wchodzenia z poszczególnymi użytkownikami (jestestwami realnymi), ale również ze sobą nawzajem (tj. jestestwami fałszywymi), w różnorodne interakcje<sup>31</sup>.

Za ich pomocą możliwe staje się sztuczne (jednakże sprawiające wrażenie realnego) potęgowanie liczby obserwatorów wybranych osób publicznych lub kont organizacji, a także natychmiastowe rozpowszechnianie treści przez nich publikowanych. Taki mechanizm wpisuje się w zakres zasady powszechności treści propagandowych, której istota to przekonanie odbiorcy (jestestwa realnego), że poglądy lub stereotypy zawarte w docierających do niego komunikatach są wysoce popularne w zbiorowości, z którą się utożsamia lub do której aspiruje. Ponadto, skoordynowane sieci botów są przydatne w procesie dyskredytowania politycznych przeciwników. Sieci botów mogą również zagłuszać oddolne konwersacje między rzeczywistymi użytkownikami serwisów społecznościowych, choćby poprzez rozsiewanie szumu faktograficznego lub pojęciowego<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Tłumaczenie własne na podstawie: J. Kim, dz.cyt., 277.

<sup>31</sup> P.N. Howard, S.C. Wolley, *Political Communication, Computational Propaganda, and Autonomous Agents*, International Journal of Communication 10 (2016), 4885.

<sup>32</sup> Tamże, 4885.

Działalność dezinformacyjna botów w ujęciu Samuela Woolleya i Philipa Howarda stanowi jeden z przejawów propagandy komputacyjnej. Pełni ona funkcję sieciowego rozszerzenia klasycznych form propagandowych. Wymienieni badacze definiują propagandę komputacyjną jako twór konstrukcyjny, składający się z infrastruktury platform społecznościowych, inteligentnych agentów elektronicznych (m.in. botów) i wielkich zbiorów danych, których skoordynowane wykorzystanie służy manipulacji opinią publiczną. Propaganda komputacyjna będzie zatem jedną z najnowszych i potencjalnie najpowszedniejszych strategii technologicznych w sieciowej rywalizacji politycznej<sup>33</sup>.

Spróbujmy rozważyć poszczególne elementy definicji z perspektywy „bycia-w-świecie”, charakteryzującej status poznawczy przedmiotu oddziaływań socjotechnicznych. Propaganda komputacyjna to twór konstrukcyjny (wykreowany intersubiektywnie przez inne jestestwa realne), na który składają się trzy podstawowe elementy (infrastruktura technologiczna, inteligentni agenci elektroniczni oraz zbiory *big data*), sprzężone w całość za pomocą intencjonalnej koordynacji, wynikającej z postawionego celu – tj. sprawnego manipulowania opinią publiczną. Z punktu widzenia „jestestwa realnego”, infrastruktura technologiczna, to z jednej strony *hardware* umożliwiający dostęp do sieci www, czyli np. urządzenia typu smartfon, laptop, smartwatch. Z drugiej strony, to także zainstalowany na nich *software*, pozwalający na korzystanie z przyjaznych interfejsów środowisk programistycznych: Windowsa, Androida, iOS-a, Linuxa, a także portali społecznościowych, takich jak: Facebook, Twitter, YouTube, Google.

Kwestię zjawiskowości drugiego elementu definicji, tj. inteligentnych agentów elektronicznych, najlepiej omówić na przykładzie botów. W rozważaniach fenomenologicznych można określić je mianem „fałszywych jestestw”, których iluzoryczność jawienia się polega na takim zaprojektowaniu przez człowieka, aby one, najkrócej rzecz ujmując – naśladowały zachowania rzeczywistych internautów. W oczach przeciętnego „realnego jestestwa”, intencjonalnie działającego w Internecie, taki bot będzie postrzegany jako „rzeczywista osoba”, która „posiada swoją historię i poglądy”, w efekcie czego w rzekomo „rzeczywisty sposób reaguje” na „napotkane w sieci rzeczywiste zjawiska” (np. posty popularnych aktorów). O ile jeszcze zjawiska lub procesy, na które boty reagują, mogą mieć charakter rzeczywisty, to już sieci botów oraz ich zaprogramowane reakcje zawsze będą cechowały się mimetycznością nakierowaną na manipulowanie opinią publiczną złożoną z milionów „jestestw realnych”.

Trzeci element definicji propagandy komputacyjnej ma charakter wyjątkowo intrygujący pod względem rozważań fenomenologicznych. Dane milionów użytkowników serwisów społecznościowych zawarte w zbiorach *big data* to podstawowy surowiec, którego obróbką zajmują się algorytmy filtrowania treści. Bez tych informacji – dodajmy, że udostępnianych zupełnie dobrowolnie przez użytkowników – funkcjonowanie tak wielkoskalowych projektów multimedialnych jak Google lub Facebook byłoby niemożliwe. W jaki sposób dla milionów „jestestw realnych”, rutynowo korzystających z portali społecznościowych, jawią się wielkie zbiory

---

<sup>33</sup> Tamże, 4886.

danych z informacjami na temat ich dotychczasowych doświadczeń, zachowań, przeżywanych emocji i posiadanych kontaktów? Podobnie jak w przypadku dwóch poprzednich elementów, rozważania ograniczam do perspektywy „bycia-w-świecie”, charakteryzującej sytuację przedmiotu oddziaływań socjotechnicznych, czyli do „realnego jestestwa” krańcowego użytkownika serwisów społecznościowych.

Dla „jestestwa realnego”, zanurzonego w kłębowisku rutynowych, kompulsywnych zachowań, istnienie bytów, takich jak zbiory *big data*, może w ogóle pozostawać poza sferą świadomości. Na serwerach Facebooka, ulokowanych fizycznie 70 km od koła podbiegunowego<sup>34</sup>, miliony użytkowników z różnych części świata codziennie umieszczają zdjęcia, filmy lub komentarze, nie mając wiedzy co do tego, gdzie one faktycznie zostają zapisane, jakim prawom przechowywania i algorytmom filtrowania podlegają itd. Facebook jawi się jako nieodpłatna w sposób bezpośredni, „zawieszona w powietrzu” lub w „tzw. chmurze” globalna przestrzeń wspólna, umożliwiająca błyskawiczny kontakt ze znajomymi, a także pozwalająca na „dzielenie się ze światem” własnymi odczuciami, emocjami lub poglądami.

Z punktu widzenia skuteczności propagandy politycznej kluczowy okazuje się element błyskawicznych gratyfikacji psychologicznych, jakie „jestestwo realne” może otrzymać od znajomych lub nieznanym w postaci „lajków”, „udostępnień dalej” lub „komentarzy”, odnoszących się do treści umieszczonej na swoim profilu<sup>35</sup>. Te gratyfikacje lub ich brak stanowią istotny element stymulujący motywację do podejmowania działań o charakterze agitacyjnym, które z punktu widzenia aktorów politycznych przyjmują *de facto* charakter: 1) poparcia określonego kandydata lub ruchu politycznego; 2) albo wręcz odwrotnie – wyrażenia dezaprobaty wobec określonego kandydata lub ruchu politycznego. Ujmując sprawę w szerszej skali problematyki debaty publicznej, Peter Dahlgren zwraca uwagę na tworzenie się w przestrzeni internetowej zamkniętych wspólnot interpretacyjnych lub cyfrowych *gett*<sup>36</sup>. Ich członkowie nie są zainteresowani przyjmowaniem informacji niezgodnych z opiniami dominującymi w grupie, nie wspominając już o konstruktywnej debacie z osobami myślącymi inaczej.

## 6. ZAKOŃCZENIE

W infrastrukturze technologicznej serwisów społecznościowych rolę redakcyjnego *gatekeepera* przejęły algorytmy filtrowania treści, nad którymi konsumenten-

---

<sup>34</sup> Pierwsze centrum Facebooka w Europie. Zobacz, co kryje w środku, TVN 24 Biznes i Świat, 30.09.2016, <https://tvn24bis.pl/tech,80/centrum-facebookowa-w-szwecji-zuckerberg-pokazuje-zdjecia,680272.html> (dostęp: 02.08.2019).

<sup>35</sup> Szerzej nt. internetowego mechanizmu natychmiastowej gratyfikacji i zagrożeń z nim związanych: W. Czernski, E. Gonciarz, *Ryzyko uzależnienia studentów od mediów społecznościowych na przykładzie Facebooka*, *Lubelski Rocznik Pedagogiczny* 36 (2017) 4, 139; E. Charzyńska, J. Góźć, *W sieci uzależnienia. Polska adaptacja Skali Uzależnienia od Facebooka (the Bergen Facebook Addiction Scale)* C. S. Andreassen, T. Torsheima, G. S. Brunborga i S. Pallesen, *Chowanna* 1 (2014), 164–166.

<sup>36</sup> P. Dahlgren, *Public spheres, societal shifts and Media Modulations*, w: *Media Markets & Public Spheres: European Media at the Crossroad*, red. J. Gripsrud, L. Weibull, Intellect Ltd, Bristol 2010, 24–25.

ci treści serwisowych nie mają kontroli. Wpływ „realnego jestestwa” na tematykę otrzymywanych porcji newsów ogranicza się w szczególności do „lajkowania”, „komentowania” i „podawania dalej” treści autorstwa określonych instytucji lub osób, dzięki czemu zwiększeniu ulega prawdopodobieństwo napotkania w przyszłości pokrewnych tematów. Powoduje to jednak obniżenie szansy wyświetlenia treści „niedopasowanych” do dotychczasowej aktywności, w wyniku czego krańcowi użytkownicy serwisów społecznościowych są w sposób systemowy pozbawiani dostępu do idei i punktów widzenia odbiegających kontekstowo od wyznawanego światopoglądu.

Może to skutkować zamknięciem świadomościowym „jestestwa realnego” w unikatowej, spersonalizowanej pod względem treści „bańce informacyjnej”<sup>37</sup>. Manuel Castells pisze nawet o występowaniu w tym kontekście zjawiska zbliżonego do „elektronicznego autyzmu”<sup>38</sup>. Na uwagę zasługuje również koncepcja zamykania się internautów w odizolowanych światach, wiążąca się z tzw. efektem kabiny pogłosowej (*echo chamber effect*)<sup>39</sup>. Polega on na tym, iż przeciętny internauta dąży do wyszukiwania w internecie treści pokrywających się z wyznawanymi poglądami, co wyraźnie sprzyja umacnianiu się dotychczasowych przekonań i przyzwyczajzeń.

Portale społecznościowe mogą jawić się konkretnemu „jestestwu realnemu” jako użyteczne i neutralne narzędzie (analogicznie do młotka, pistoletu, samolotu), które wpisuje się w kontekst linearnie rozumianego postępu cywilizacyjnego. W ramach konkluzji, proponuję podjęcie się eksperymentu myślowego: jeżeli ów „bezsprzeczny”, linearnie postrzegany postęp umożliwił mojemu „Ja” korzystanie z tak wielu użytecznych narzędzi, to dlaczego „Ja” miałbym tego nie robić w stosunku do narzędzia kolejnego, jakim jest np. Facebook? Tym bardziej że *social media* na pierwszy rzut oka jawią mi się jako narzędzie darmowe, wszechobecne, dynamiczne, wypełnione po brzegi rozrywką itd. Zatem to robię. Korzystam. Bez krytycznie przyjmując dostarczane przez algorytmy sensory i konteksty, które wpisują się w mój dotychczasowy światopogląd, w moje sympatie i antypatie. Podobnie postępują tysiące, o ile nie miliony takich „jestestw” jak „Ja”. W tym kontekście trudno odmówić racji Nancy Snow<sup>40</sup>, iż internetowe środowisko charakteryzuje się wysokim poziomem polaryzacji dyskursów. Implikuje to powstanie idealnych warunków, o ile nie powiedzieć warunków szklarniowych, do rozwoju jednostronnej, niepartnerskiej, manipulacyjnej komunikacji propagandowej.

---

<sup>37</sup> T. Beretich, *How Online Tracking and the Filter Bubble Have Come to Define Who We Are*, 16.07.2013, Social Science Research Network, <https://ssrn.com/abstract=2878750>; <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2878750>, 9–11 (dostęp: 02.08.2019).

<sup>38</sup> M. Castells, *Communication Power*, New York 2009, 66.

<sup>39</sup> K.H. Jamieson, J.N. Capella, *Echo Chamber: Rush Limbaugh and the Conservative Media Establishment*, Oxford 2010; K. Wallsten, *Political blogs: is the political blogosphere an echo chamber?*, Paper Presented at the American Political Science Association Annual Meeting, 2005.

<sup>40</sup> Por. N. Snow, dz.cyt.

## BIBLIOGRAFIA

- Aksman J., *Wpływ, perswazja, propaganda, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, w: *Manipulacja. Pedagogiczno-społeczne aspekty*, cz. I: *Interdyscyplinarne aspekty manipulacji*, red. J. Aksman, Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego 2010, 13–22.
- Aronson E., Pratkanis A., *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, tłum. z ang. J. Radzicki, M. Szuster, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.
- Bartoszewicz M., *Przesłanki skuteczności socjotechniki propagandy politycznej*, w: *Szkice z polityki bezpieczeństwa i myśli politycznej*, red. nauk. M. Soboń, M. Habowski, G. Tokarz, Poznań: FNCE sp. z o.o. 2017, 50–63.
- Beretic T., *How Online Tracking and the Filter Bubble Have Come to Define Who We Are*, 16.07.2013, Social Science Research Network, <https://ssrn.com/abstract=2878750>; <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2878750>, 9–11 (dostęp: 02.08.2019).
- Bernays E.L., *Propaganda*, New York: Horace Liveright 1928.
- Brzeski R., *Wojna informacyjna – wojna nowej generacji*, Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski 2014.
- Castells M., *Communication Power*, New York: Oxford University Press 2009.
- Charzyńska E., Góźć J., *W sieci uzależnienia. Polska adaptacja Skali Uzależnienia od Facebooka (the Bergen Facebook Addiction Scale) C. S. Andreassen, T. Torsheim, G. S. Brunborga i S. Pallesen*, *Chowanna* 1 (2014), 163–185.
- Czerski W., Gonciarz E., *Ryzyko uzależnienia studentów od mediów społecznościowych na przykładzie Facebooka*, *Lubelski Rocznik Pedagogiczny* 36 (2017) 4, 133–152.
- Dahlgren P., *Public spheres, societal shifts and Media Modulations*, w: *Media Markets & Public Spheres: European Media at the Crossroad*, red. J. Gripsrud, L. Weibull, Bristol: Intellect Ltd 2010, 17–37.
- Dąbrowski A., *Wpływ emocji na poznawanie*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 83 (2012) 3, 315–335.
- Dobek-Ostrowska B., Fras J., Ociełka B., *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1999.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Howard P.N., Wolley S.C., *Political Communication, Computational Propaganda, and Autonomous Agents*, *International Journal of Communication* 10 (2016), 4882–4890.
- Jamieson K.H., Capella J.N., *Echo Chamber: Rush Limbaugh and the Conservative Media Establishment*, New York: Oxford University Press 2010.
- Jowett G.S., O'Donnell V., *Propaganda and persuasion*, Los Angeles: SAGE Publications 2012, 5th. Ed.
- Judycki S., *Co to jest fenomenologia*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1 (1993), 25–38.
- Kacała T., *Dezinformacja i propaganda w kontekście zagrożeń dla bezpieczeństwa państwa*, *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 24 (2015) 2, 49–65.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia: o myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina 2012.
- Kim J., *Phenomenology of public opinion: communicative body, intercorporeality and computer-mediated communication*, w: *Political Phenomenology: essays in memory of Petee Jung*, red. H.Y. Jung, L. Embree, Switzerland: Springer 2016, 259–279.
- Kula H.M., *Propaganda współczesna. Istota – właściwości*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2005.
- Lasswell H.D., *The theory of political propaganda*, *The American Political Science Review* 21 (1927) 3, 627–631.
- Lepa A., *Świat propagandy*, Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela” 1994.
- Łojek S., *Hermeneutyczna koncepcja podmiotu Martina Heideggera*, *Analiza i Egzystencja* 40 (2017), 5–27.
- Pierwsze centrum Facebooka w Europie. Zobacz, co kryje w środku*, TVN 24 Biznes i Świat, 30.09.2016, <https://tvn24bis.pl/tech/80/centrum-facebook-w-szwecji-zuckerberg-pokazuje-zdjecia,680272.html> (dostęp: 02.08.2019).
- Piontek D., Pawełczyk P., *Socjotechnika w komunikowaniu politycznym*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 1999.
- Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków: UNIVERSITAS 2006.

- Snow N., *Propaganda*, w: *The International Encyclopedia of Journalism Studies*, red. T.P. Vos, F. Hanusch, Hoboken, NJ 2019 (w druku), [https://www.researchgate.net/publication/326098366\\_Propaganda](https://www.researchgate.net/publication/326098366_Propaganda) (dostęp: 02.08.2019).
- Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.
- Vincent R.C., *Global Communication and Propaganda*, w: *Transnational Media and Global Communication, 2nd Edition*, red. Yahya R. Kamalipour, Belmont: Wadsworth Publishing Co 2007, 232–270.
- Wallsten K., *Political blogs: is the political blogosphere an echo chamber?*, Paper Presented at the American Political Science Association Annual Meeting, 2005.
- Żyromski M., *Propaganda w systemach totalitarnych*, Poznań: WNPID Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 2015.

## PHENOMENAL CHARACTER OF POLITICAL PROPAGANDA ON THE INTERNET

### ANALYSIS IN TERMS OF THE CONCEPT OF “BEING-IN-THE-WORLD” INSPIRED BY THE MARTIN HEIDEGGER’S PHILOSOPHICAL THOUGHT

#### Summary

The aim of this study is to consider the issue of phenomenological character of political propaganda on the Internet. Part one includes the characteristics of propaganda origins, its conventional definitions and propaganda mechanisms. In analytical part two, after having drawn the defining features of the concept of “being-in-the-world” inspired by the Martin Heidegger’s thought, the author analyzes the “being-there” (*Dasein*) status of “The-Being” which encounters selected displays of computational propaganda.

**Key words:** phenomenology, Heidegger, *Dasein*, propaganda, internet

#### Nota o Autorze

**Mateusz BARTOSZEWICZ** – doktorant nauk o polityce w Zakładzie Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa w Instytucie Politologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, licencjat bezpieczeństwa narodowego, magister bezpieczeństwa międzynarodowego (Uniwersytet Wrocławski). Zainteresowania badawcze: komunikacja strategiczna, współczesna propaganda i socjotechnika, marketing polityczny, tygodniki opinii.

Kontakt e-mail: [mateusz.bartoszewicz@uwr.edu.pl](mailto:mateusz.bartoszewicz@uwr.edu.pl)

WANDA CHRUSCIEL

*Wydział Teologiczny*

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## CZY MEDIA MUSZĄ BYĆ ETYCZNE? MIEJSCE WARTOŚCI MORALNYCH W PRZEKAZACH MEDIALNYCH

**Słowa kluczowe:** media, etyka, wartości moralne, dziennikarstwo

1. Wprowadzenie. 2. Wpływ mediów na człowieka i jego środowisko. 3. Na granicy moralności – obraz śmierci jako przykład medialnego przekazu. 4. Różnice w spojrzeniach na etykę dziennikarstwa. 5. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Wśród wielu współczesnych debat o mediach niewątpliwie doniosłe i ważne jest wołanie o to, by media pielęgnowały wartości i im służyły. A jeśli wartości, to z całą pewnością chodzi o moralność mediów i przestrzeganie zasad etycznych w ich budowaniu. Kwestie etyczne w świecie mediów są jednak bardzo często badane i przedstawiane metodami nauk społecznych<sup>1</sup>. Wydaje się jednak, że konieczne jest spojrzenie na ten szeroki problem na gruncie nauk normatywnych, czyli poszukując zasad moralnych czy formułując oceny moralne faktów tworzących ten szeroko pojęty świat medialnego przekazu<sup>2</sup>. Posługiwać się będziemy zatem typową dla teologii moralnej metodą analizy tekstów, ale również nie będziemy stronić od analizy faktów, podlegających moralnym ocenom. Już temat artykułu został sformułowany powinnościowo i to w sposób kategoryczny, co tym bardziej sugeruje powagę podejmowanego zagadnienia na gruncie teologicznym.

---

<sup>1</sup> G. Łęcicki, *Integracyjna oraz dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, *Kultura – Media – Teologia* nr 4, 2011, 45–54; R. Leśniczak, *Realizacja dziennikarskiej zasady prawdy i obiektywizmu podczas polskiej kampanii parlamentarnej 2015 r.*, *Political Preferences* nr 15 (2017), 43–59.

<sup>2</sup> M. Drożdż, *Etyczne orientacje w mediosferze*, Tarnów 2006; J. Pleszczyński, *Etyka dziennikarska*, Warszawa 2007; R. Leśniczak, *Dziennikarz i informacja – integralny model formacji dziennikarskiej*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 20 (2011), 181–205; D. Guzek, *Celebryci i ich medialna moralność*, *Studia Socialia Cracoviensia* 4 (2012) 2, 117–127.

Stojąc na gruncie moralności chrześcijańskiej, przyjmuję, że zarówno wartości, jak i chroniące je normy mają charakter obiektywny, co suponuje konieczność ich przestrzegania, poczynając od solidnej analizy sytuacji, w jakiej działamy. A zatem, poznawanie moralnych zasad przez ludzi tworzących przekaz medialny jest absolutną koniecznością, chociaż to jeszcze nie wystarcza. Poznawaniu musi towarzyszyć budowanie w twórcy przekonania, że tylko tak można postępować, że moralność nie ogranicza, ale skutecznie poszerza zakres wolności, a ta jest w działaniach moralnych człowieka warunkiem zupełnie niezbędnym<sup>3</sup>.

Ryszard Montusiewicz, w swoim tekście *Między faktem a przekazem – medialna etyka przekazu faktów*<sup>4</sup>, zastanawia się nad faktem jako rzeczywistością zewnętrzną, która albo nas spotyka, albo z którą się zderzamy, i przekazem, tj. percepcją tego faktu, jego zrozumieniem, interpretacją, jego ideologizacją, a nawet manipulacją. Wskazuje, że różne czynniki kształtują poznanie faktu, opisanie i jego ocenę. To, co łączy fakt i jego przekaz, powinno mieć wymiar etyczny. A zatem, zaraz w punkcie wyjścia musimy się odnieść do wartości moralnej. To prawda jawi się jako warunek *sine qua non* wszelkiego przekazu informacji, co w mediach stanowi jeden z zasadniczych celów ich tworzenia. Autor zachwyca się wzorem warsztatu pisarskiego autorów Ewangelii. W ten sposób ocenia Biblię jako prezentującą wydarzenia, fakty, usytuowane w konkretnych realiach i wiążącą konkretnych ludzi jako wzorzec oglądu, percepcji i prezentacji faktów. Warto zauważyć, że w Ewangelii nie ma wyłącznie korzystnego wizerunku Apostołów. Montusiewicz w dalszej części refleksji zastanawia się, co może się znaleźć między faktem a przekazem i zauważa, że tylko prawda może nadawać kształt przekazowi. Prawda zaś jest jedyną drogą do prawdziwego dobra, czyli wszelki przekaz sytuuje w kręgu etyki. To przekonanie w etyce mediów staje się zasadą absolutnie priorytetową. Niestety, jak zauważa Montusiewicz, zamiast ukazywać dobro, ukazuje się dzisiaj czasami chętniej zło ze względu na jego medialną atrakcyjność. A zatem, właściwie ułożona hierarchia wartości jest dla dzisiejszych mediów czymś moralnie nie do zastąpienia.

Rzetelne dziennikarstwo może opierać się tylko na źródłach, stąd weryfikacja źródeł i wiarygodności informacji jest najważniejsza, ale samo dotarcie do źródeł nie może wyznaczać etyczności przekazu. Ważna jest godność osoby, respekt wobec opisywanej sytuacji, a także szacunek wobec medialnego odbiorcy i rzetelność oraz obiektywizm<sup>5</sup>. Wspomniane tutaj zasady mają nie tylko charakter zawodowego warsztatu dziennikarskiego, ale są przepojone duchem etyki. A zatem, uprawnione staje się pytanie: Czy przekaz pozbawiony wymiaru moralnego może ciągle uchodzić za medium w ścisłym sensie tego słowa?

<sup>3</sup> W. Dłubacz, *O obiektywne pojmowanie moralności*, Człowiek w Kulturze nr 10 (1998), 147–160.

<sup>4</sup> R. Montusiewicz, *Między faktem a przekazem – medialna etyka przekazu faktów*, w: *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, red. D. Bis, A. Rynio, Lublin 2010, 232–235.

<sup>5</sup> M. Waszak, *Postprawda i fake news czy weryfikacja treści i źródeł informacji*, Refleksje nr 16, 2017, 173–188; M. Drożdż, *Godność osoby ludzkiej jako fundament i cel komunikacji medialnej*, Studia Socialia Cracoviensia nr 8 (2016) 2, 11–28.



Dziennikarze mogą być wystawieni na szczególną próbę związaną z oddaniem się lub poddaniem manipulacji i propagandzie. Wprawdzie obiektywność i niezależność mediów powinien gwarantować demokratyczny system władzy, ale przeszkodą może tutaj stawać się zależność polityczna, niestety bardzo mocno obecna w świecie mediów<sup>6</sup>. Nie brakuje bez wątpienia regulacji o charakterze deontologicznym, problemem jest natomiast skuteczność i sposób ich egzekwowania<sup>7</sup>. Na dziennikarstwie spoczywa obowiązek dociekania prawdy oraz upominanie się o przestrzeganie prawa i piętnowanie zła, a także odsłaniania mechanizmów manipulacji politycznych i propagandowych. Dziennikarze są wezwani do szczególnego poczucia odpowiedzialności za każdy kontakt, obraz, nagranie czy artykuł.

Elliot Aronson, podejmując temat środków masowego przekazu, podkreślał, że wiąże się niestety z nimi bardzo ściśle propaganda. Zauważa, że o tym, które wiadomości włączy się do pisma, decyduje przede wszystkim ich wartość widowiskowa. Widowiskowy układ wiadomości nie daje zrównoważonego obrazu wydarzeń, a kierujący środkami masowego przekazu nie są ludźmi złymi, ale starają się przede wszystkim zabawić odbiorców. Piłka nożna jest bardziej widowiskowa niż mecze szachowe, a rozruchy, zamachy bombowe, trzęsienia ziemi, akty przemocy są bardziej eksponowane niż historie o ludziach świadczących pomoc, czy też starających się zapobiec przemocy. Akcja sprawia, że oglądanie wydarzeń ekscytuje, a ludzie zachowujący się spokojnie i w sposób zdyscyplinowany nie są ciekawi<sup>8</sup>.

## 2. WPLYW MEDIÓW NA CZŁOWIEKA I JEGO ŚRODOWISKO

Jednym z niezaprzeczalnych faktów dotyczących współczesnych środków przekazu medialnego jest dominująca w nim rola obrazu. Świat dzisiejszy w dużej mierze dzięki sile oddziaływania mediów stał się dużo bardziej światem obrazu niż światem słowa, zwłaszcza wśród przedstawicieli młodego pokolenia. Adam Lepa zwraca uwagę na dominację obrazu w kulturze współczesnego człowieka, a spadek czytelnictwa jest dla niego tego dowodem. Nadmierne obcowanie jednostki z obrazami sptycza w niej myślenie, ogranicza krytycyzm, zniechęca do twórczej refleksji i czyni ją obojętną na liczące się sprawy człowieka i świata<sup>9</sup>. Odbiorca, przeby-

---

<sup>6</sup> Szerzej o polityzacji mediów i mediatyzacji polityki można przeczytać w: Z. Oniszczyk, *Mediatyzacja polityki i polityzacja mediów. Dwa wymiary wzajemnych relacji*, Studia Medioznawcze 2011, nr 4 (47), 11–22; T. Sasińska-Klas, *Mediatyzacja a medializacja sfery publicznej*, Zeszyty Prasoznawcze 57 (2014), nr 2 (218), 162–175.

<sup>7</sup> R. Leśniczak, *The Professional Formation of Journalists in Europe Analysis of Journalists' Obligations According to the Regulations Stated in the Editorial Guidelines of Press Agencies and Journals, and in the Ethical Codes of UNESCO and the European Union*, Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Litteraria Polonica nr 28 (2015) nr 2, 67–88; M. Głowacki, *Dziennikarze polscy w świetle studiów porównawczych systemów odpowiedzialności mediów w Europie*, Studia Medioznawcze 2013, nr 1 (52), 29–43; R. Leśniczak, "Technical" and deontological aspects of journalistic programmes, *Kultura – Media – Teologia* nr 18, 2014, 60–89.

<sup>8</sup> E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2005, 64.

<sup>9</sup> A. Lepa, *Opinia publiczna, media i zasady etyki*, Paedagogia Christiana vol. 27 (2011), nr 1, 89–98.

wając w sferze obrazów, tkwi często w świecie złudzeń, a to sprawia, że z czasem staje się podatny na oddziaływania propagandowe, na manipulację. Negatywne skutki oddziaływania obrazu można odnieść nawet do fotografii, która pokazuje zdeformowany wycinek rzeczywistości i wraz z innymi mediami wizualnymi doprowadza do zjawiska teatralizacji życia społecznego. Polega to na tym, że niektóre media wizualne i audiowizualne traktują odbiorcę jako widza na widowni i zniewalają go do biernego przyglądania się temu, co się dzieje. Obraz i obraz ruchomy może wywierać sugestię. Wzmaga się manipulacja obrazami, pornografia, a także wyrafinowana przemoc<sup>10</sup>.

Joanna Sosnowska z KUL zastanawia się, czy film dokumentalny jest rejestracją czy kreacją<sup>11</sup>. Ten najpopularniejszy rodzaj filmowy uznawany jest za formę sztuki, wykraczającą poza zwykłą rejestrację rzeczywistości. To odróżnia ten gatunek od innych form dziennikarskich, takich jak: informacja, reportaż, relacja. Wydaje się, że można rozpatrywać dokument w kategoriach etycznych, ze szczególnym uwzględnieniem moralnego wymiaru kreacji, inscenizacji i prowokacji oraz postawy twórczej. Czy dokumentalista jest artystą, czy też obserwatorem i rejestratorem prawdy? Tutaj pojawia się już wprost moralne pytanie o rolę filmu dokumentalnego i jego odczytanie zgodnie z oczekiwaniami odbiorcy. Jeśli nie otrzymuje on prawdy faktów, to znaczy, że został wprowadzony w błąd, a w miejsce prawdy pojawiło się kłamstwo, co jest już poważnym wykroczeniem moralnym. I znowu środki medialne i moralność stają się zupełnie nierozłączne.

Poszukując przyczyn kondycji moralnej dzisiejszej kultury, w tym także świata mediów, Wojciech Strzelecki w *Kryzysie kultury według Alberta Schweitzera*<sup>12</sup> cytuje opinię Alberta Schweitzera (zm. w 1965 r.) na temat dzisiejszego człowieka jako jednostki, która lekceważy myślenie i jest wobec myślenia nieufna. Przyczynę widzi on w tym, że organizacje państwowe, społeczne i religijne, podając gotowe recepty na wszystko, zniechęcają jednostkę w dochodzeniu do własnych przekonań przez indywidualne dociekania, a w to miejsce proponują przygotowane przez nie gotowe przekonania. Dzięki własnym przemyśleniom, człowiek osiąga duchową niezależność i dlatego jest w pewnym stopniu niewygodny, ponieważ nie daje gwarancji, że w społeczności będzie się zachowywał w oczekiwany i pożądanym sposób. Człowiek współczesny, według Alberta Schweitzera, nie robi użytku ze swej zdolności myślenia, natomiast narażony jest na wpływy zewnętrzne, które pozbawiają go zaufania do własnego myślenia i dociekania.

Z moralnego punktu widzenia istotną sprawą, ciągle powracającą jako problem w debacie społecznej, jest kwestia odniesienia mediów do wartości prawdy i wolności. P. Czarnecki eksponuje zjawisko, polegające na zastępowaniu realnego świata rzeczywistością medialną. Odbiorca telewizyjny traktuje bohaterów jak herosów, których naśladuje w sposobie bycia, mówienia, myślenia i wartościowania. W ten

<sup>10</sup> A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003, 183–184.

<sup>11</sup> Zob. J. Sosnowska, *Telewizja miejscem rozwoju filmowych form dokumentalnych – dokument telewizyjny, telenowela dokumentalna*, Biuletyn Edukacji Medialnej nr 1, 2014. 123–135

<sup>12</sup> W. Strzelecki, *Kryzys kultury według Schweitzera*, w: *Kultura – Media – Etyka*, red. P. Pawlak, W. Strzelecki, Poznań–Gniezno 2012, 124.

sposób sam się pozbawia wolności, pozwalając mediom przejąć kontrolę nad swoim umysłem. Może to prowadzić do całkowitego uzależnienia się od mediów, działających destrukcyjnie. Media prezentują pewne zachowania i poglądy jako anachroniczne, zacofane, niemodne, a to jest sprzeczne z prawem każdego człowieka do własnej opinii. A zatem, pytanie o wolność mediów pozostaje kwestią ciągle aktualną, choć wymagającą solidnego pogłębienia. Niewątpliwie na wolność mediów trzeba patrzeć od strony ich twórców, ale nie można pominąć spojrzenia na kwestię wolności od strony odbiorców. Sprawa wydaje się jeszcze bardziej trudna, gdy uświadamiamy sobie dość słabe przygotowanie odbiorców do odbioru mediów na naszym gruncie. Wychowanie do odbioru mediów pozostaje często na poziomie bardzo słabym, co w łatwy sposób wystawia ich odbiorców na niebezpieczeństwo manipulacji. W perspektywie personalistycznej wszelka manipulacja człowiekiem pozostaje zawsze poważnym wykroczeniem moralnym<sup>13</sup>.

Zbigniew Sareło, podejmując refleksję nad podstawowymi zasadami etycznymi, odnoszącymi się do nadawców mediów, zauważa, że każda informacja o sprawach zwyczajnych, w których niewiele się zmienia, pozostaje na uboczu przekazu medialnego. Ocenia to jako skrzywienie poprawnego biegu wydarzeń na korzyść niepoprawności i zła. W magazynach informacyjnych pełno jest wiadomości o skandalach, gwałtach i przemocy. Budzi to przekonanie o wzroście potęgi zła i o jego powszechnym panowaniu. Jednostronności w treści przekazu rodzą poważne zagrożenia dla odbiorców. Prowadzą do kreowania rozdartego obrazu świata i społeczności oraz przyczyniają się do kształtowania w psychice niepewności, niepokoju, lęku. Człowiek jako byt moralny ze swej natury w sposób nawet podświadomy poszukuje i potrzebuje dobra. Epatowanie złem godzi w samą naturę ludzką i ją zniekształca. Dzieje się to często bezwiednie i bez świadomości odbiorcy mediów. W jego świadomości może się jednak zrodzić przekonanie o niemożliwości pokonania zła i konieczności poddania jego działaniu<sup>14</sup>. Takie przekonanie bardzo łatwo może prowadzić do relatywizacji zła do próby stanowienia własnych norm moralnych. W ten sposób media nie pomagają w rozwoju poziomu moralnego społeczeństwa, a wprost temu mogą zaprzeczać.

W kontekście zagadnienia miejsca wartości moralnych w przekazach medialnych, warto także podjąć refleksję nad tzw. makdonaldyzacją, rozumianą jako proces, który powoduje, że w coraz większej liczbie sektorów życia społecznego zaczynają dominować zasady działania szybkich dań<sup>15</sup>. Dla zjawiska makdonaldyzacji dziennikarstwa ważna jest wydajność, kalkulowalność, czy też wymierność, przewidywalność i kontrola, czyli sterowanie. Makdonaldyzacja jest to pewien sposób produkcji i dystrybucji dóbr oraz relacji pomiędzy wytwórcami i konsumentami wytwarzanych dóbr. Produkty medialne wytworzone przez makdziennikarstwo nie są „zdrowe”. Media potrafią kreować rzeczywistość, smak odbiorców i relację między wiadomością a odbiorcą, który często nie jest świadomy wartości otrzymanego produktu. Odbiorcy biorą za rzeczywistość niewierne odbicie, iluzję za prawdę,

<sup>13</sup> P. Czarnecki, *Etyka mediów*, Warszawa 2008, 62–63.

<sup>14</sup> Z. Sareło, *Media w służbie osoby*, Toruń 2000, 99.

<sup>15</sup> J. Błasiak, *Makdonaldyzacja czy wychowanie?*, Przegląd Pedagogiczny nr 2, 2008, 52.

makdziennikarstwo za profesjonalne dziennikarstwo. Każdy, zgodnie z dewizą makdonaldyzacji, otrzymuje to, czego oczekuje. Decyduje szybkość, a nie jakość przekazu. Media przewidywalne są pod względem nastawienia ideowego i politycznego. Na podobieństwo baru szybkiej obsługi wiele czynności dziennikarskich zostało ujednocionych. Kontrolę nad procesem produkcji medialnej przyjęli menadżerowie reprezentujący interesy wielkich korporacji. Ważne są wyniki sprzedaży gazet, czy też wskaźniki słuchalności i oglądalności<sup>16</sup>. Makdonaldyzacja przyczynia się znacznie do obniżenia jakości i wartości medialnych przekazów i w tym sensie podlega ocenie moralnej. Podnoszenie wartości przekazu jest działaniem pożądanym i dobrym. Taki jest przecież cel działania każdego świadomego i wolnego człowieka. Tym samym jednak obniżanie tego poziomu nie może być uznane za osiągnięcie właściwego celu, staje się zatem działaniem złym, choćby to zło nie zostało nawet zauważone. I tutaj także nie da się uciec od oceny moralnej.

### 3. NA GRANICY MORALNOŚCI – OBRAZ ŚMIERCI JAKO PRZYKŁAD MEDIALNEGO PRZEKAZU

Próbując dotrzeć do etycznej warstwy przekazu medialnego, może warto posłużyć się przykładem tematu trudnego z dziennikarskiego punktu widzenia. Do takich z całą pewnością należy problem śmierci. Odejście człowieka zawsze związane jest z ładunkiem bólu, nostalgii oraz ze stawianiem najtrudniejszych życiowych pytań. Od reprezentacji medialnych tego rodzaju sytuacji można domagać się z jednej strony dużej delikatności, a z drugiej strony odwagi konfrontacji z tym, co najtrudniejsze. Problem śmierci jest jednak jednym z tych, których w pracy dziennikarskiej nie da się uniknąć. Różne są ujęcia faktu śmierci. Media mogą relacjonować śmierć wyłącznie jak zjawisko biologiczne, ale także mogą zaproponować perspektywę odnoszącą się choćby do chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania, czy też podjąć refleksję nad kulturą życia i kulturą śmierci.

Dramatycznym doświadczeniem naszych czasów jest współczesny terrorizm. Zabijający siebie i innych nie są, i trudno jest ich postrzegać jako takich, wysłannikami Boga. Terrorysta nie postrzega miłości drugiego, że to ona jest zwycięstwem, jest przekonany, że nienawiść jest skuteczniejsza. Śmierć może być rozliczeniem nie na miarę Boga, ale terrorysty. Istnieje porównanie do terroryzmu działań, w których do osiągnięć naukowych poświęca się ludzkie embriony czy dokonuje aborcji. Tu, tak samo jak terrorysta, działający w imię wolności jednych, zabija innych<sup>17</sup>.

Takie różne podejścia do faktu śmierci znajdują bardzo różne sposoby przedstawiania ich na gruncie mediów. Magdalena Mateja stwierdziła, że w celu wizualizacji żałoby narodowej 2010 r. prasa przede wszystkim sięgała do takich gatunków dziennikarskich jak portret, fotografia prasowa, fotoreportaż czy fotomontaż.

<sup>16</sup> M. Palczewski, „Makdziennikarstwo” jako odmiana tabloidyacji mediów w Polsce, w: *Idee wartości słowa w życiu publicznym i reklamie*, red. L. Kuras, G. Majkowski, Łódź 2016, 94–101.

<sup>17</sup> K. Czuba, *Miłość silniejsza niż śmierć*, w: *Media wobec śmierci*, red. A. Gralczyk, M. Laskowska, t. 2, Warszawa 2012, 105–112.

Wizualizacja realistyczna ustąpiła miejsca wizualizacji symbolicznej, a poprzez styl wizualizowania żałoby narodowej różne rodzaje prasy dokonały samoidentyfikacji. Inaczej do sfery prywatności ofiar katastrofy odnoszono się w tanich, kolorowych tygodnikach dla kobiet, inaczej w czasopismach społeczno-kulturalnych i społeczno-politycznych. W okresie żałoby przedstawiano portrety uśmiechniętego Lecha Kaczyńskiego, choć często przedtem prezydent nie mógł liczyć na podobny sposób wizualizowania<sup>18</sup>.

Kultura popularna przejawia tendencję do tego, aby wszystkie jej treści i przekazy były atrakcyjnym widowiskiem. Wszystkie wydarzenia także dramaty ludzkie, katastrofy, śmierć są tak przedstawiane, aby były na swój sposób atrakcyjne i pożądane<sup>19</sup>. Dlatego często pomimo tragizmu zawartego w fakcie śmierci, da się zauważyć w relacjach dotyczących takich wydarzeń poszukiwanie sensacji, medialny hałas, zamiast spokoju i powagi śmierci, a czasami wręcz podejmowanie prób „zbijania kapitału medialnego”.

Śledząc tego rodzaju przekaz medialny, warto i tutaj postawić pytania natury moralnej. A więc pytania o wartości. Misyjne zadania mediów wymagają poważnego namysłu nad człowiekiem w obliczu śmierci. To właśnie w takich okolicznościach najbardziej uwidatnia się wartość ludzkiego życia. Bezwarunkowy szacunek dla ludzkiej godności jako wymaganie moralne wyznacza określone, choć różne sposoby, relacjonowania i refleksji na temat śmierci człowieka. Wydaje się, że umiejętność znalezienia właściwej formy przekazu w takiej sytuacji może być dobrym sprawdzianem osiągnięcia już odpowiedniego poziomu kunsztu dziennikarskiego. Jest jednak także doskonałym miernikiem poziomu moralnego twórcy. A czy da się być dobrym dziennikarzem bez troski o własny rozwój moralny? Czy dziennikarstwo niemoralne można jeszcze uważać za dziennikarstwo?

#### 4. RÓŻNICE W SPOJRZENIACH NA ETYKĘ DZIENNIKARSTWA

Można zaryzykować twierdzenie, że gdyby nie dziennikarze, to wiele spraw nie ujrzałoby światła dziennego. To dzięki dziennikarzom informacje o wielu aferach dotarły do obywateli przy założeniu wolności słowa. Dziennikarz jako człowiek przyzwoity jest często dla innych niełatwy, kłopotliwy, może stawać się nawet wyrzutem sumienia. Media mogą uczyć ludzi, głównie polityków, że skandal i tak prędzej czy później wyjdzie na jaw, mogą więc i w ten sposób przyczyniać się do kształtowania moralności. Dziennikarze są też atakowani za nieetyczne postępowanie, to ich oceniają miliony ludzi. Dobrze, że ciągle są tacy dziennikarze, którzy nie boją się spoglądać prawdzie „prosto w oczy”, że potrafią być odważni<sup>20</sup>. Nie ulega jed-

<sup>18</sup> M. Mateja, *Ikonografia żałoby narodowej 2010 (na przykładzie polskiej prasy)*, w: *Media wobec śmierci*, red. K. Kwasik, J. Jaroszyński, t. 1, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2012, 23–25.

<sup>19</sup> M. Kubiak, *Koncertowe sacrum i profanum – teatralizacja przestrzeni scenicznej na przykładzie zespołu Rammstein*, *Studia de Cultura* 11 (2019), nr 3, 57–69.

<sup>20</sup> M. Kołodziejczyk, *Czy współczesne dziennikarstwo zasługuje na miano etycznego?*, w: *Media – wartości – prawo*, red. R. Sztuchmiller, Olsztyn 2008, 90.

nak wątpliwości, że w życiu dziennikarza jego kunszt zawodowy zawsze będzie się przecinał w jakimś punkcie z kwestiami etycznymi. Jeśli wskazuje się, że twórcy mediów stają się na swój sposób nauczycielami i świadkami moralności w odniesieniu do wielu kwestii szczegółowych, to z całą pewnością oznacza to dowód zaufania i szacunek dla dziennikarzy.

Wydaje się, że można mówić o coraz większym znaczeniu etyki mediów dzisiaj. Cywilizacja nastawiona na skuteczność doraźną i natychmiastowy efekt zdaje się rodzić coraz więcej zagrożeń dla prawdy w życiu społeczeństw, a tym samym podważa coraz bardziej istnienie obiektywnych wartości wyznaczających ostatecznie kształty życia indywidualnego i społecznego. Dlatego towarzyszenie rozwojowi dziennikarstwa przez etykę mediów jest wymogiem coraz bardziej istotnym i nie do zastąpienia. Coraz doskonalsze i bardziej chwytliwe narzędzia medialne wymagają coraz bardziej subtelnych sposobów kontroli. Bez oparcia przekazu na prawdziwych wartościach dobre dziennikarstwo zdaje się zupełnie niemożliwe.

Wydaje się, że dzisiaj obserwujemy przynajmniej dwa różne spojrzenia na kwestię etyki mediów i etyki w mediach. Różni je zasadniczo odniesienie do prawdy, a czasami nawet samo pojęcie prawdy. Można prawdę z dużą starannością odwzorowywać i składać o niej rzetelne relacje. Można niestety także prawdę kreować i dowolnie ją interpretować<sup>21</sup>. Spotkać można obydwie tendencje w życiu praktycznym. Niestety nie dla wszystkich dziennikarzy prawda stanowi ostateczny punkt odniesienia<sup>22</sup>. Wiele utylitarystycznych tendencji w dziennikarstwie zdaje się dominować w świecie mediów. Chyba i z tego powodu daje się słyszeć tak różne, czasami skrajnie przeciwstawne opinie w odniesieniu do mediów. W sensie moralnym istnieje w człowieku pragnienie prawdy i zupełnie spontanicznie jej oczekuje. Wychowanie moralne zmierza między innymi w kierunku wytworzenia i wzmocnienia właśnie takich ludzkich oczekiwań. Odejście czy wprost złamanie celowe tej fundamentalnej zasady moralnej mediów może przyczyniać się do niszczenia owoców wychowania etycznego, przede wszystkim w odniesieniu do dzieci i młodzieży, a więc ludzi, którzy nie mają jeszcze dostatecznie utrwalonych w sobie norm moralnych<sup>23</sup>. Bez przestrzegania zasad etycznych media mogą stać się zagrożeniem prawidłowo funkcjonującego społeczeństwa. Dlatego konieczne jest prowadzenie profesjonalnych badań na temat mediów i ich rozwoju.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Pytania o miejsce etyki i jej zasad w świecie środków społecznego przekazu nie traci niczego ze swojej aktualności. Wydają się nawet coraz bardziej aktualne. Oka-

<sup>21</sup> S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, *Roczniki Filozoficzne* 49 (2001), z.1, 25–62.

<sup>22</sup> M. Chyliński, *Prawda jako zasada dyskursu dziennikarskiego*, *Zarządzanie w kulturze* 15 (2014), nr 2, 151–167; R. Leśniczak, *Rola mass mediów w kształtowaniu opinii publicznej o Kościele – renuncjacja Benedykta XVI*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 22 (2013), 133.

<sup>23</sup> P. Drzewiecki, *Wychowanie do korzystania z mediów jako zadanie społeczne i duszpasterskie*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 19 (2010), 41–49; M. Laskowska, *Nowe media w służbie człowieka. Zarys problematyki w kontekście etyki i aksjologii mediów*, *Teologia Praktyczna* nr 13, 2012, 123–137.

zuje się, że to nie dotyczy jakichś subtelności etycznych, ale coraz bardziej fundamentalnych zasad etycznych w mediach. Artykuł stał się jeszcze jedną próbą wskazania, z jednej strony, na dzisiejszą rzeczywistość mediów, a z drugiej, na coraz większe wymagania etyczne, jakim muszą one sprostać. Wolność i prawda zdają się najbardziej fundamentalnymi wartościami, bez których wypełnienie społecznej misji mediów jest zupełnie niemożliwe.

Trzeba podkreślić, że ciągle zbyt mało jest protestów przeciwko dehumanizującemu wpływowi mediów na kulturę, nastawioną przez reklamę, zasadniczo na wygodę i konsumpcję<sup>24</sup>. Prawdziwa humanizacja życia ludzkiego jest zupełnie niemożliwa bez wolności, a ta nie istnieje bez prawdy. Wolność i prawda zaś są zasadniczymi fundamentami moralności.

## BIBLIOGRAFIA

- Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, tłum. z ang. J. Radzicki, Warszawa: PWN 2005, wyd. 11.
- Błasiak J., *Makdonaldyzacja czy wychowanie?*, Przegląd Pedagogiczny nr 2, 2008, 51–60.
- Brzoza-Kolorz, K., Głuszek-Szafranec, D., Szostok-Nowacka, P., „*Cóż tam, panie, w polityce?*”. *Czyli o wzajemnym postrzeganiu dziennikarzy i polityków w mediach*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2019.
- Chyliński M., *Prawda jako zasada dyskursu dziennikarskiego*, Zarządzanie w Kulturze 15 (2014), nr 2, 151–167.
- Czarnecki P., *Etyka mediów*, Warszawa: Wydawnictwo Difin 2008.
- Czuba K., *Miłość silniejsza niż śmierć*, w: *Media wobec śmierci*, t. 2, red. A. Gralczyk, M. Laskowska, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2012, 105–112.
- Dłubacz W., *O obiektywne pojmowanie moralności*, Człowiek w Kulturze nr 10 (1998), 147–160.
- Drożdż M., *Etyczne orientacje w mediosferze*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos 2006.
- Drożdż M., *Godność osoby ludzkiej jako fundament i cel komunikacji medialnej*, Studia Socialia Cracoviensia nr 8 (2016) 2, 11–28.
- Drzewiecki P., *Wychowanie do korzystania z mediów jako zadanie społeczne i duszpasterskie*, Łódzkie Studia Teologiczne 19 (2010), 41–49.
- Głowacki M., *Dziennikarze polscy w świetle studiów porównawczych systemów odpowiedzialności mediów w Europie*, Studia Medioznawcze 2013, nr 1 (52), 29–43.
- Guzek D., *Celebryci i ich medialna moralność*, Studia Socialia Cracoviensia 4 (2012) 2, 117–127.
- Judycki S., *O klasycznym pojęciu prawdy*, Roczniki Filozoficzne 49 (2001), z. 1, 25–62.
- Kubiak M., *Koncertowe sacrum i profanum – teatralizacja przestrzeni scenicznej na przykładzie zespołu Rammstein*, Studia de Cultura 11 (2019), nr 3, 57–69.
- Laskowska M., *Nowe media w służbie człowieka. Zarys problematyki w kontekście etyki i aksjologii mediów*, Teologia Praktyczna nr 13, 2012, 123–137.
- Lepa A., *Opinia publiczna, media i zasady etyki*, Paedagogia Christiana vol. 27 (2011), nr 1, 89–98.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2003.
- Leśniczak R., *Dziennikarz i informacja – integralny model formacji dziennikarskiej*, Łódzkie Studia Teologiczne 20 (2011), 181–205.
- Leśniczak R., *Realizacja dziennikarskiej zasady prawdy i obiektywizmu podczas polskiej kampanii parlamentarnej 2015 r.*, Political Preferences nr 15 (2017), 43–59.
- Leśniczak R., *Rola mass mediów w kształtowaniu opinii publicznej o Kościele – renuncjacja Benedykta XVI*, Łódzkie Studia Teologiczne 22 (2013), 125–137.

<sup>24</sup> T. Zasepa, *Media, człowiek, społeczeństwo*, Częstochowa 2000, 317.

- Leśniczak R., "Technical" and deontological aspects of journalistic programmes, *Kultura – Media – Teologia* nr 18, 2014, 60–89.
- Leśniczak R., *The Professional Formation of Journalists in Europe Analysis of Journalists' Obligations According to the Regulations Stated in the Editorial Guidelines of Press Agencies and Journals, and in the Ethical Codes of UNESCO and the European Union*, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica* nr 28 (2015) nr 2, 67–88.
- Łęcicki G., *Integracyjna oraz dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, *Kultura – Media – Teologia* nr 4, 2011, 45–54.
- Mateja M., *Ikonoografia żałoby narodowej 2010 (na przykładzie polskiej prasy)*, w: *Media wobec śmierci*, red. K. Kwasik, J. Jaroszyński, t. 1, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2012, 11–26.
- Oniszcuk Z., *Mediatyzacja polityki i polityzacja mediów. Dwa wymiary wzajemnych relacji*, *Studia Medioznawcze* 2011, nr 4 (47), 11–22.
- Palczewski M., „Makdziennikarstwo” jako odmiana tabloidyzacji mediów w Polsce, w: *Idee wartości słowa w życiu publicznym i reklamie*, red. L. Kuras, G. Majkowski, Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej 2016, 94–101.
- Pleszczyński J., *Etyka dziennikarska*, Warszawa: Wydawnictwo Difin 2007.
- Sareło Z., *Media w służbie osoby*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2000.
- Sasińska Klas T., *Mediatyzacja a medializacja sfery publicznej*, *Zeszyty Prasoznawcze* 57 (2014), nr 2 (218), 162–175.
- Skobel S., *Prawda was wyzwoli (J 8,32). Czy istnieją wyjątki od reguły prawdy*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 9 (2000), 269–276.
- Waszak M., *Postprawda i fake news czy weryfikacja treści i źródeł informacji*, *Refleksje* nr 16, 2017, 173–188.
- Zasępa T., *Media, człowiek, społeczeństwo*, Częstochowa: Wydawnictwo Świętego Pawła 2000.

## DO MEDIA HAVE TO BE ETHICAL? PLACE OF MORAL VALUES IN MEDIA COVERAGE

### Summary

The article is a theoretical reflection on the issue of the place of moral values in media coverage. The text is a review and an attempt to systematically review knowledge based on Polish theological, moral, media and philosophical literature, without referring to the author's empirical research. The article presents among others the following issues related to the question contained in the title "Do media have to be ethical?": journalistic objectivity, truth and values in the media, propaganda and manipulative interactions.

**Key words:** media, ethics, moral values, journalism

### Nota o Autorce

**Wanda CHRUSCIEL** – magister teologii, doktorantka teologii moralnej w Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zaangażowana w działania Koła Naukowego Moralistów UKSW.

Kontakt e-mail: chruscielwanda@gmail.com



MAGDALENA JEŻAK-ŚMIGIELSKA

KS. MACIEJ MAKUŁA SDB

KS. MAREK WERESA

*Wydział Teologiczny*

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## ŚRODOWISKO CYFROWE JAKO PRZESTRZEŃ EWANGELIZACJI NA PODSTAWIE ADHORTACJI PAPIEŻA FRANCISZKA *CHRISTUS VIVIT*

**Słowa kluczowe:** środowisko cyfrowe, ewangelizacja, nauczanie Kościoła, *Christus Vivit*

1. Wstęp i metodologia badań. 2. Środowisko cyfrowe – wyjaśnienie terminologii. 2. Środowisko cyfrowe jako przestrzeń ewangelizacji w kontekście nauczania papieża Franciszka. 2.1. Środowisko cyfrowe a zagrożenia. 2.2. Środowisko cyfrowe a nowe możliwości. 3. Podsumowanie

### 1. WSTĘP I METODOLOGIA BADAŃ

Środowisko cyfrowe to środowisko, w którym obecnie funkcjonuje wielu z nas<sup>1</sup>. Dynamika jego rozwoju, a co za tym idzie zmiany kulturowe, cywilizacyjne czy technologiczne stają się wyzwaniem dla przywódców politycznych i religijnych, dlatego podejmują temat obecności w Internecie. Należy zauważyć, że również Kościół katolicki wypowiada się przez swoich liderów na temat znaczenia mediów we współczesnym świecie oraz funkcji, jakie spełniają w podejmowanych przez instytucję eklezyjalną działaniach apostołskich. Wypowiedzi te dotyczą zarówno mediów tradycyjnych, jak i nowych mediów i są przedmiotem badań medioznawczych i teologicznych<sup>2</sup>. Podjęta

<sup>1</sup> Pokazują to np. raporty przygotowane przez We are social oraz Hootsuite, których autorzy wskazują, że 57% populacji to aktywni użytkownicy Internetu, <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>, (dostęp: 27.09.2019).

<sup>2</sup> Por. M. Laskowska, *Media i teologia. Kierunki badań teologicznych w ujęciu Magisterium Kościoła*, *Teologia Praktyczna* 14 (2013), 137–158; także, *Sprawcza rola przekazu w „Spe salvi”*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encyklik Spe salvi Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, 143–158; R. Leśniczak, *Mass media i sacrum – spojrzenie Benedykta XVI*, w: *Sacrum w mediach*, red. M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak, Lublin 2015, 43–60; K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów: historia – dokumenty – dylematy*, Kraków 2002.

analiza wpisuje się w ten nurt badawczy. Głównym celem badań jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób papież Franciszek postrzega środowisko cyfrowe w kontekście ewangelizacji? Natomiast celami szczegółowymi są: wyjaśnienie pojęcia środowisko cyfrowe; przedstawienie szans i zagrożeń, jakie niesie ze sobą środowisko cyfrowe na podstawie Adhortacji papieża Franciszka *Christus vivit* oraz przedstawienie propozycji, jak wykorzystać Internet do celów ewangelizacyjnych.

Aby zrealizować te założenia, na pierwszym etapie badawczym określono problem i cel badawczy. Na kolejnym etapie zebrano literaturę przedmiotu i przeanalizowano ją pod kątem celu badawczego. To pozwoliło doprecyzować podstawowe założenia metodologiczne, a także zaproponować najbardziej kluczowe zagadnienia tego tematu (środowisko cyfrowe, szanse i zagrożenia w wirtualnym świecie). W podjętych badaniach wykorzystano metodę analizy treści oraz analizę teologiczno-pastoralną w ujęciu Ryszarda Kamińskiego<sup>3</sup>. W pierwszej kolejności zdefiniowano pojęcie środowiska cyfrowego, następnie przeanalizowano ten temat na podstawie Adhortacji apostolskiej *Christus vivit*, stanowiącej podsumowanie XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbyło się jesienią 2018 r.<sup>4</sup> To pozwoliło na zaprezentowanie propozycji, jak wykorzystać Internet do celów ewangelizacyjnych. Artykuł ma charakter przeglądowy oraz przedstawia wyniki badań o charakterze analitycznym.

## 2. ŚRODOWISKO CYFROWE – WYJAŚNIENIE TERMINOLOGII

Media społecznościowe mają z samej definicji funkcje społeczne. Dotyczą szeroko pojętych relacji pomiędzy użytkownikami i wielokierunkowej komunikacji<sup>5</sup>. Rozwój technologii bardzo szybko zmienia zależności i relacje wytwarzane w Internecie, które także mają znaczący wpływ na relacje w tzw. świecie realnym, poza siecią. Media społecznościowe zmieniają wzorce komunikacyjne. Ogromna ilość informacji i działań jest wielkim wyzwaniem w życiu społecznym i osobistym. Media społecznościowe tworzą nowy rodzaj porządku społecznego<sup>6</sup>. Wszelkie działania w tych mediach generują nowy model komunikacji kulturowej. Ten nowy rodzaj przekazu różni się od tego, jaki znamy sprzed ery Internetu. Nie istnieje w nim bariera czasu, przestrzeni czy nieznanomości języka obcego<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> R. Kamiński, *Metody teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, 24–26.

<sup>4</sup> M. Przeciszewski, *Posynodalna Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, <https://ekai.pl/posynodalna-adhortacja-apostolska-christus-vivit-streszczenie>, (dostęp 20.08.2019).

<sup>5</sup> M. Chmielewski, *Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji*, *Świat i Słowo* nr 1(22), 2014, 216.

<sup>6</sup> K. Bala, *Social media and changing communication patterns*, “Global media journal-India”, 5 (1) 2014, 5, [https://www.caluniv.ac.in/global-mdia-journal/ARTICLE-JUNE-2014/A\\_3.pdf](https://www.caluniv.ac.in/global-mdia-journal/ARTICLE-JUNE-2014/A_3.pdf) (dostęp: 27.07.2019).

<sup>7</sup> A. Kiżewska, *Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych*, w: *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia?*, red. J. Baniak, Poznań 2013, 139.

Dla Andreasa Kaplana i Michaela Haenleina termin media społecznościowe opisuje rzeczywistość ściśle związaną z pojęciem Web 2.0 oraz treściami generowanymi przez użytkowników. Aplikacje internetowe wraz z rozwojem technologicznym stworzyły możliwość wytwarzania unikatowych treści przez użytkownika i wymianę tych treści z innymi użytkownikami<sup>8</sup>. Natomiast Brian Markley zauważa, że połączenie mediów społecznościowych i mobilnego Internetu stanowi rewolucję technologiczną, która doprowadziła do przemiany kultury. Ta nowa kultura, istniejąca od kilku lat, znacząco wpływa zwłaszcza na najmłodsze pokolenia urodzone po 1995 r.<sup>9</sup>

Mirosław Chmielewski proponuje eklezjologiczne ujęcie definicji mediów społecznościowych: „sieciowe narzędzia komunikacji i interakcji, które służą użytkownikom do konwersacji, do dzielenia się treściami w różnorodnej formie (teksty, zdjęcia, filmy, linki do innych stron internetowych), zaś w wymiarze instytucjonalnym są używane do prezentacji i komunikacji misji ewangelizacyjnej Kościoła oraz monitorowania jej recepcji wśród użytkowników mediów społecznościowych zarówno w wymiarze powszechnym, jak i lokalnym (parafia)”<sup>10</sup>.

Stephen J. Guinn, z Central Baptist Theological Seminary w Stanach Zjednoczonych, zaznacza, że szybki rozwój technologii prowadzi do coraz nowych sposobów łączenia ludzi. Proponuje jak najszybszą reakcję, także ze strony Kościoła na te innowacje. Zachęca do unikania ciągłego sceptycyzmu i podejrzeń co do nowych form komunikacji. Apeluje o nowy sposób myślenia, aby zrozumieć, w jaki sposób łaska Boża może działać przez nowe narzędzia komunikacyjne. Zastanawia się również, czy obecność Chrystusa jako osoby może być przekazywana przez technologię, a jeśli tak, to na jakie sposoby<sup>11</sup>.

Socjologowie określają dzisiejszy nowy typ człowieka jako *homo medium* albo *homo online*. Taki człowiek nie wyobraża sobie życia bez dostępu do Internetu. Nowe technologie przygotowały grunt pod pojęcie „cyberświata” albo „cyberprzestrzeni”. Te nowe rzeczywistości stają się codziennością dużych firm, korporacji, instytucji i poszczególnych jednostek. Także Kościół na różne sposoby stara się włączyć w ewangelizację „cyberświata”<sup>12</sup>.

Jan Paweł II w 2002 r. w Orędziu na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu używa słowa cyberprzestrzeń. Dokonuje porównania z forum w starożytnym Rzymie jako miejscu spotkań i debat. Cyberprzestrzeń jest według Papieża „niejako nowym horyzontem otwierającym się przed nami u zarania trzeciego tysiąclecia. Podobnie jak wszystkie nowe horyzonty w minionych epokach,

---

<sup>8</sup> A.M. Kaplan, M. Haenlein, *Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media*, Business Horizons nr 53 (1), 2010, 60.

<sup>9</sup> B. Markley, *Effects of New Media on Youth Ministry*, Senior Honors Theses, 2015, nr 126, 6–7, <https://digitalcommons.brockport.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1125&context=honors> (dostęp: 27.07.2019).

<sup>10</sup> M. Chmielewski, *Ewangelizacyjna misja Kościoła w social media*, Studia Leopoliensia 10 (2017), 195.

<sup>11</sup> S.J. Guinn, *A word about ... the Digital presence of Christ*, Central Baptist Theological Seminary, USA, Vol. 113 (1), 2016, 15.

<sup>12</sup> A. Olczyk, *Ewangelizacja cyberświata jako wyzwanie dla współczesnego Kościoła*, Studia Gdańskie 34 (2014), 102.

również i ten kryje niebezpieczeństwa i obietnice, a także zapowiedź przygody, tak charakterystycznej dla innych wielkich okresów przemian. Nowy świat cyberprzeźstrzeni pobudza Kościół do uczestnictwa w tej wspaniałej przygodzie, jaką jest wykorzystanie potencjału nowych technologii w dziele głoszenia Dobrej Nowiny<sup>13</sup>. Także w ostatnim swoim orędziu, tuż przed śmiercią, Jan Paweł II wyjaśniał sens nowych technologii i związanych z nimi nowych sposobów ewangelizacji<sup>14</sup>.

Benedykt XVI kilka lat później nawiązał do technologii cyfrowych i wpływających z nich zmian w sposobach komunikacji. „Zmiany te są szczególnie widoczne wśród ludzi młodych, którzy wychowali się w ścisłym kontakcie z nowymi technikami komunikacji i dobrze się czują w cyfrowym świecie, który z kolei często wydaje się obcy tym z nas, dorosłym, którzy musieli uczyć się rozumieć i doceniać, jakie możliwości komunikacji on stwarza”<sup>15</sup>. Papież w 2009 r. w Orędziu na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zwrócił się szczególnie do tzw. „pokolenia cyfrowego”, przypomniał, że nowe technologie są darem dla ludzkości i zachęcił do właściwego korzystania z tego daru. „Szczególnie do was, młodych, którzy z naturalną niemal łatwością posługujecie się tymi nowymi środkami komunikacji, należy zadanie ewangelizacji tego «cyfrowego kontynentu»”<sup>16</sup>.

Beata Bilicka, analizując pojęcie cyfrowego kontynentu w orędziach Benedykta XVI, przedstawia pozytywne i negatywne aspekty tego zjawiska. Sieć internetowa z założenia może sprzyjać wzajemnej współpracy, wymianie informacji, dzieleniu się wiedzą i nawiązywaniu relacji. Nowe media umożliwiają postęp społeczny na niespotykaną dotąd skalę. Negatywnym skutkiem nowych technologii są wszelkiego rodzaju manipulacje, na które podatni są szczególnie młodzi ludzie oraz tłumienie zdolności twórczych, praktyki nieetyczne, izolacja, zaniedbywanie realnych kontaktów, zubożenie życia wewnętrznego czy powierzchowność kontaktów<sup>17</sup>.

Benedykt XVI w Orędziu na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zwrócił uwagę, że nowe technologie i nowoczesne sposoby komunikacji zmieniają sam sposób komunikowania się i nawiązywania relacji. Wskutek tego człowiek doświadcza głębokich przemian kulturowych w nowej erze cyfrowej. W tym kontekście współczesny chrześcijanin staje przed wyzwaniem głoszenia Ewangelii w świecie wirtualnym. Ewangelizacja tego typu musi być poparta odniesieniem do świata rzeczywistego<sup>18</sup>. W innym orędziu Benedykt XVI mówił o świecie cyfrowym,

---

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, Watykan 2002, <https://www.paulus.org.pl/231,36-sdssp-jan-pawel-ii-2002>, (dostęp: 03.03.2019).

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na 39. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Środki przekazu w służbie porozumienia między narodami*, Watykan 2005, <https://www.paulus.org.pl/228,39-sdssp-jan-pawel-ii-2005>, (dostęp: 03.03.2019).

<sup>15</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Trzeba rozpoznać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Watykan 2009, <https://www.paulus.org.pl/224,43-sdssp-benedykt-xvi-2009>, (dostęp: 03.03.2019).

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> B. Bilicka, *Chrześcijański styl obecności na „cyfrowym kontynencie” w orędziach Benedykta XVI*, *Forum Teologiczne* 16 (2015), 141–145.

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Prawda, prze-*

który „[...] nie jest światem paralelnym ani czysto wirtualnym, lecz dla wielu ludzi, zwłaszcza najmłodszych, stanowi część codziennej rzeczywistości. Sieci społecznościowe są owocem ludzkiej interakcji, ale same z kolei nadają nowe kształty dynamice komunikacji, tworzącej relacje: uważne zrozumienie tego środowiska jest zatem warunkiem wstępnym znaczącej w nim obecności”<sup>19</sup>.

Z kolei papież Franciszek skierował zaproszenie szczególnie do młodych ludzi, związane z obecnością w świecie cyfrowym: „Nie obawiajcie się bycia obywatelami środowiska digitalnego. Ważna jest czujność i obecność Kościoła w świecie komunikacji, aby rozmawiać ze współczesnym człowiekiem i prowadzić go na spotkanie z Chrystusem: Kościół towarzyszący w drodze potrafi wyruszyć z każdym. W tym kontekście rewolucja środków przekazu i informacji jest wielkim i ekscytującym wyzwaniem, wymagającym nowej energii i nowej wyobraźni, by przekazywać innym piękno Boga”<sup>20</sup>. W rozumieniu Franciszka media społecznościowe i cały Internet są ogromnym wyzwaniem dla całego Kościoła, szczególnie w wymiarze ewangelizacji. Papież zachęca do nowych inicjatyw związanych ze światem cyfrowym.

Kościół jako instytucja stoi dziś przed ogromnym wyzwaniem związanym z coraz nowszymi odkryciami i możliwościami technologicznymi. Poszczególne kraje starają się zmierzyć z tym problemem, nierzadko stając się wzorem dla innych części świata. Wydana w 2014 r. przez Konferencję Episkopatu Stanów Zjednoczonych instrukcja dotycząca *social mediów*, bardzo wyraźnie wskazuje konieczność zaangażowania Kościoła w tę rzeczywistość. Według autorów, kluczowym pytaniem pozostaje, w jaki sposób Kościół może używać tych narzędzi m.in. do ewangelizacji<sup>21</sup>.

## 2. ŚRODOWISKO CYFROWE JAKO PRZESTRZEŃ EWANGELIZACJI W KONTEKŚCIE NAUCZANIA PAPIEŻA FRANCISZKA

Środowisko cyfrowe stanowi jedno z istotnych zagadnień obecnych w posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Christus vivit*, stanowiącej podsumowanie XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat „Młodzi, wiara i rozeznawanie powołania”. Papież Franciszek zwraca uwagę, że obecny rozwój technologii ma ogromny wpływ na wiele dziedzin życia i postrzeganie otaczającej

---

*powiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, Watykan 2011, <https://www.paulus.org.pl/222,45-sdssp-benedykt-xvi-2011>, (dostęp: 03.03.2019).

<sup>19</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*, Watykan 2013, <https://www.paulus.org.pl/220,47-sdssp-benedykt-xvi-2013>, (dostęp: 03.03.2019).

<sup>20</sup> Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*, Watykan 2014, <https://www.paulus.org.pl/219,48-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2014>, (dostęp: 03.03.2019).

<sup>21</sup> SCCB (United States Conference of Catholic Bishops), *Social media, best practices and guidelines*, Washington 2014, 3, <http://www.usccb.org/about/communications/social-media-guidelines.cfm>, (dostęp: 15.04.2019).

nas rzeczywistości<sup>22</sup>. Ojciec Święty wskazuje, że postęp technologiczny może mieć zarówno dobry, jak i zły wpływ na młodego człowieka, co rodzi konkretne wyzwania. Jednym z tych wyzwań jest właśnie obecność w świecie cyfrowym, które Papież nazywa „cechą współczesnego świata”<sup>23</sup>, zakorzenioną w codzienności ludzi. Papież dodaje, że świat cyfrowy sprzyja uczestnictwu w życiu społeczno-politycznym, ale także może być miejscem angażowania społeczeństwa w działania duszpasterskie. Ponadto wskazuje, że zrozumienie tej rozległej rzeczywistości jest możliwe, tylko wtedy kiedy zaakceptujemy braki i ograniczenia wirtualnego świata.

Poznanie owej rzeczywistości jest również ważne ze względu na ewangelizację, bo jak podkreślał Jan Paweł II w Adhortacji *Ecclesia in Africa*: „istotnie, w naszej epoce środki przekazu są nie tylko odrębnym światem, ale kulturą i cywilizacją. Także do tego świata Kościół jest posłany, aby nieść mu Dobrą Nowinę zbawienia. Głosiciele Ewangelii muszą wejść w ten świat i pozwolić się przeniknąć przez tę nową cywilizację i kulturę, po to jednak, by umieć je właściwie wykorzystać”<sup>24</sup>. Papież Franciszek wskazuje w Adhortacji *Evangelii gaudium* (Radość Ewangelii) kilka wymiarów ewangelizacji: zjednoczenie z Chrystusem, konieczność misyjnego nawrócenia, promieniowanie radością, świadectwo życia chrześcijańskiego, głoszenie kerygmatu, odnowa form ewangelizacji<sup>25</sup>, zatem w praktyce jest to: *głoszenie, służba i bezinteresowność*. Te konkretne działania powinny być częścią obecności w świecie cyfrowym, na co wskazuje papież Franciszek w Adhortacji.

## 2.1. ŚRODOWISKO CYFROWE A ZAGROŻENIA

W Adhortacji *Christus vivit* wyraźnie wskazano, iż niepoprawne jest utożsamienie komunikacji z kontaktem wirtualnym<sup>26</sup>. Franciszek pisze wprost w punkcie 88, że „środowisko cyfrowe jest także obszarem samotności, manipulacji, eksploatacji i przemocy, aż do skrajnego przypadku *dark web*”<sup>27</sup>. Dość dużo uwagi poświęca relacjom, jakie zawiązują się w Internecie, zaznaczając, że mogą być one powierzchowne, niezwiązane z rzeczywistością realną, a nawet nieludzkie. A co za tym idzie, mogą prowadzić do uzależnień i izolacji. Użytkownicy świata wirtualnego są narażeni na brak autorefleksji i problem obojętności względem innych. Papież wprowadza pojęcie „migracji cyfrowej”, do której doprowadziło zanurzenie w wirtualnym świecie. Owa migracja polega na „dystansowaniu się od rodziny, od wartości kultu-

<sup>22</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska Christus vivit*, Watykan 2019, <https://ekai.pl/dokumenty/posynodalna-adhortacja-apostolska-christus-vivit/>, (dostęp: 20.08.2019).

<sup>23</sup> Tamże, nr 86.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html), Kamerun 1995, (dostęp: 01.10.2019).

<sup>25</sup> P. Mąkosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, *Studia Pastoralne* 10 (2014), 328.

<sup>26</sup> Adhortacja *Christus vivit*, nr 88.

<sup>27</sup> Tamże. *Dark web* to pojęcie odnosi się do stron, które teoretycznie są widoczne dla wszystkich, ale adresy IP i serwery, przez które są zarządzane, są już treściami ukrytymi. Cechą charakterystyczną takich witryn jest trudność ich odnalezienia w wyszukiwarkach. U. Soler, *Technologie sieciowe vs. terroryzm – czy mogą być społecznie szkodliwe?*, *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej* nr 85, 2015, 502.

rowych i religijnych, co prowadzi wiele osób do świata samotności i kreowania własnego wizerunku, aż po doświadczenie braku korzeni, pomimo że fizycznie pozostaje się w tym samym miejscu”<sup>28</sup>.

Ojciec Święty wskazuje też konkretnie na media społecznościowe, za których pośrednictwem może dochodzić do przemocy, a dokładnie do cyberprzemocy. Papież zalicza do niej pornografię oraz wykorzystywanie osób w celach seksualnych i hazardowych. W późniejszych punktach dokumentu można znaleźć stwierdzenie, że wspomniana wcześniej pornografia może mieć negatywny wpływ na postrzeganie ludzkiej seksualności<sup>29</sup>. To wszystko razem prowadzi zaś do deprawacji ludzkiej godności: „Problemy, takie jak pornografia zaburzają u młodego człowieka postrzeganie ludzkiej seksualności. Używana w taki sposób technologia kreuje złudną równoległą rzeczywistość, która deprecjonuje godność osoby ludzkiej”<sup>30</sup>.

Ojciec Święty przypomina, że w świecie cyfrowym dochodzą do głosu różnorakie interesy ekonomiczne, kontrolujące ludzkie działania, które mogą prowadzić do manipulacji sumień i procesów demokratycznych<sup>31</sup>. Franciszek wskazuje, że platformy internetowe, pomimo ogromnej różnorodności użytkowników, są niekiedy kierowane w taki sposób, aby umożliwić spotkania osób myślących podobnie, utrudniając przy tym konfrontację różnorodnych stanowisk. Jego zdaniem, tego typu działania sprzyjają rozpowszechnianiu *fake newsów*, a także służą wywoływaniu uprzedzeń i nienawiści. Franciszek wskazuje na zagrożenia płynące z procesów prowadzonych *on line*, które mogą wpływać na reputację ludzi: „Rozpowszechnianie *fake news* jest wyrazem kultury, która zatraciła poczucie prawdy i nagina fakty do interesów partykularnych. Reputacja ludzi jest zagrożona poprzez procesy doraźne, prowadzone *on line*. Zjawisko to dotyczy także Kościoła i jego pasterzy”<sup>32</sup>. Ojciec Święty pokazuje, że młodzi stają dziś przed ogromnym wyzwaniem, jakim jest interakcja zarówno ze światem realnym, jak i wirtualnym, który niekiedy można nazwać nieznanym kontynentem. I to przed nimi stoi wielkie zadanie przejścia od „kontaktu wirtualnego do dobrej i zdrowej komunikacji”<sup>33</sup>, która jest jedną z szans, jaką daje środowisko cyfrowe.

## 2.2. ŚRODOWISKO CYFROWE A NOWE MOŻLIWOŚCI

W dokumencie posynodalnym poza wskazanymi zagrożeniami, jak „niebezpieczeństwo zamknięcia się w sobie, izolacji lub pustej przyjemności”<sup>34</sup>, ukazane zostały również możliwości, jakie daje środowisko cyfrowe. Dzięki wykorzystaniu nowych technologii wraz z ich mechanizmami można przekazywać Ewangelię oraz nieść

---

<sup>28</sup> Adhortacja *Christus vivit*, nr 90.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, nr 89.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, nr 104.

pozytywne wartości<sup>35</sup>. Nowoczesne narzędzia komunikacji mogą stać się pomocne w działaniach podejmowanych przez przedstawicieli Kościoła katolickiego.

Papież Franciszek wyraził ufność, że osoby młode, które z taką łatwością potrafią organizować różnego rodzaju wydarzenia poprzez media społecznościowe, mogą również ewangelizować w tej przestrzeni. Właśnie oni „potrafią znaleźć atrakcyjne drogi, aby zaprosić innych”<sup>36</sup>. Posługują się w sieci wiadomościami, piosenkami, filmami czy innymi działaniami, które służą ewangelizacji. Należy zachęcać młodych ludzi i dawać im swego rodzaju swobodę działania, aby z entuzjazmem mogli włączać się w dzieło ewangelizacji w środowisku cyfrowym. Młodzież sprawnie porusza się w sieciach społecznościowych, co powinno być zachętą do coraz większej aktywności w procesie ewangelizacji w sieci. Papież Franciszek wskazuje: „Trzeba tylko pobudzać młodych i dawać im swobodę działania, aby z entuzjazmem podejmowali aktywność misyjną w środowisku młodzieżowym”<sup>37</sup>. Celem tego jest wypełnienie sieci internetowej Bogiem, braterstwem i zaangażowaniem. W duszpasterstwie młodzieżowym powinny być obecne wydarzenia pomagające odnowić oraz pogłębić doświadczenia spotkania żywego Boga. Sieć społecznościowa jest pomocą do przekazywania odpowiednich bodźców<sup>38</sup>.

„Doświadczenie nieciągłości, eliminacji i upadku podstawowych pewników, któremu sprzyja dzisiejsza kultura medialna, powodują to uczucie głębokiego osierocenia, na które musimy odpowiedzieć poprzez tworzenie przestrzeni braterskich i atrakcyjnych, gdzie żyłoby się sensownie”<sup>39</sup>. Odpowiedzią na doświadczenia upadku fundamentalnych wartości, któremu sprzyja współczesny świat mediów, w myśl papieskiego nauczania, powinno być tworzenie nowych przestrzeni w Kościele, dotychczas nieznanych. Ich cechą powinno być braterstwo, prowadzące do nadania sensu życiu<sup>40</sup>.

Według Adhortacji *Christus vivit*, „szkoła katolicka jest nadal istotną przestrzenią ewangelizacji ludzi młodych”<sup>41</sup>. Tworzenie sieci jest jednym z elementów niezbędnych w otwarciu wspólnot na działania ewangelizacyjne<sup>42</sup>. Szkoła katolicka pozostaje cały czas ważnym narzędziem wychowania młodego człowieka, wychowania zgodnego z wartościami chrześcijańskimi. Świat mediów społecznościowych to świat ludzi młodych, którzy w szkołach katolickich mogą zdobywać wiedzę, umiejętności i doświadczenie związane z używaniem i ewentualną przyszłą pracą w mediach społecznościowych.

Papież Franciszek w Adhortacji wskazuje, że środowisko cyfrowe jest przestrzenią, w której można ewangelizować. Dostrzegając negatywne skutki rozwoju nowych mediów, ukazane zostają również szanse w przekazie pozytywnych wartości. Młodzi ludzie mogą włączyć się w dzieło ewangelizacji, poprzez wykorzystanie różnych

<sup>35</sup> Tamże, nr 105.

<sup>36</sup> Tamże, nr 210.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, nr 210, 214, 241.

<sup>39</sup> Tamże, nr 216.

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> Tamże, nr 222.

<sup>42</sup> Tamże.



form i środków, jakie daje środowisko cyfrowe. Rozwój technologiczny daje Kościołowi zupełnie nowe narzędzia w ewangelizacji. A zatem, zadaniem każdego wiernego jest szukanie nowych możliwości i rozwiązań, które umożliwią ewangelizację w świecie tak silnie naznaczonym komunikacją przez nowoczesne narzędzia.

### 3. PODSUMOWANIE

Dynamika zmian, jaka dokonuje się w mediach społecznościowych i w całym Internecie, jest związana z tzw. znakami czasu. Przykładem rozeznania znaków czasu w Kościele jest aprobata instytucji kościelnej wykorzystania środowiska cyfrowego jako przestrzeni w realizacji misji głoszenia Ewangelii. Potwierdzeniem ze strony Magisterium Kościoła są oficjalne dokumenty, takie jak coroczne Orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Adhortacja apostolska *Christus vivit* czy działania praktyczne w postaci oficjalnych kont w mediach społecznościowych papieży, biskupów, diecezji, instytucji kościelnych. Taka obecność, potwierdzona nauczaniem, jest wezwaniem do wszystkich katolików o świadome i odpowiedzialne włączenie się w misję ewangelizacji.

Środowisko cyfrowe stwarza możliwości, aby każdy człowiek mógł tworzyć komunikaty w dzisiejszym systemie medialnym. Te komunikaty i działania mogą mieć konsekwencje zarówno pozytywne, jak i negatywne. Rewolucja w dziedzinie środków przekazu i informacji staje się swoistym wyzwaniem, które wymaga świeżej energii i nowej wyobraźni. Bez wątplenia na takie zadanie najłatwiej mogą odpowiedzieć osoby młode, które z dużą łatwością posługują się dzisiejszymi zdobyczami technologii.

Nic Newman w swoich przewidywaniach na 2019 rok wskazał, że tempo zmian technologicznych nie wykazuje oznak spowolnienia. Dodatkowo, szybko rozwijająca się sztuczna inteligencja oferuje niespotykane dotąd możliwości<sup>43</sup>. Oznacza to, że trend rozwojowy w mediach społecznościowych będzie jeszcze przez długi czas wytyczał drogę do kolejnych nowych form komunikacji w sieci. Być może za kilka lat powstaną możliwości, o których dzisiaj nikt nawet by nie pomyślał. W tym kontekście Kościół ma za zadanie wdrażanie na wszystkie możliwe sposoby nowych form działania w Internecie, głównie w celach ewangelizacyjnych.

### BIBLIOGRAFIA

#### Źródła – źródła internetowe

Bala K., *Social media and changing communication patterns*, Global media journal-India 5 (1) 2014, 5, [https://www.caluniv.ac.in/global-mdia-journal/ARTICLE-JUNE-2014/A\\_3.pdf](https://www.caluniv.ac.in/global-mdia-journal/ARTICLE-JUNE-2014/A_3.pdf) (dostęp: 27.07.2019).

---

<sup>43</sup> N. Newman, *Digital news project, Journalism, Media, and Technology Trends and Predictions 2019*, 44, [https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2019-01/Newman\\_Predictions\\_2019\\_FINAL\\_2.pdf](https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2019-01/Newman_Predictions_2019_FINAL_2.pdf) (dostęp: 15.05.2019).

- Benedykt XVI, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Trzeba rozpowszechnić kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Watykan 2009, <https://www.paulus.org.pl/224,43-sdssp-benedykt-xvi-2009> (dostęp: 03.03.2019).
- Benedykt XVI, *Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, Watykan 2011, <https://www.paulus.org.pl/222,45-sdssp-benedykt-xvi-2011> (dostęp: 03.03.2019).
- Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Portale społeczności: Bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*, Watykan 2013, <https://www.paulus.org.pl/220,47-sdssp-benedykt-xvi-2013> (dostęp: 03.03.2019).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Christus vivit*, Watykan 2019, <https://ekai.pl/dokumenty/posynodalna-adhortacja-apostolska-christus-vivit/> (dostęp: 20.08.2019).
- Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*, Watykan 2014, <https://www.paulus.org.pl/219,48-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2014> (dostęp: 03.03.2019).
- Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html), Kamerun 1995 (dostęp: 01.10.2019).
- Jan Paweł II, *Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, Watykan 2002, <https://www.paulus.org.pl/231,36-sdssp-jan-pawel-ii-2002> (dostęp: 03.03.2019).
- Jan Paweł II, *Orędzie na 39. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: Środki przekazu w służbie porozumienia między narodami*, Watykan 2005, <https://www.paulus.org.pl/228,39-sdssp-jan-pawel-ii-2005> (dostęp: 03.03.2019).
- Markley B., *Effects of New Media on Youth Ministry*, Senior Honors Theses 2015, nr 126, 6–7, <https://digitalcommons.brockport.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1125&context=honors> (dostęp: 27.07.2019).
- Newman N., *Digital news project, Journalism, Media, and Technology Trends and Predictions 2019*, 44, [https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2019-01/Newman\\_Predictions\\_2019\\_FINAL\\_2.pdf](https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2019-01/Newman_Predictions_2019_FINAL_2.pdf) (dostęp: 15.05.2019).
- USCCB (United States Conference of Catholic Bishops), *Social media, best practices and guidelines*, Washington 2014, <http://www.usccb.org/about/communications/social-media-guidelines.cfm> (dostęp: 15.04.2019).

## Literatura

- Bilicka B., *Chrześcijański styl obecności na „cyfrowym kontynencie” w orędziach Benedykta XVI*, Forum Teologiczne 16 (2015), 139–151.
- Chmielewski M., *Ewangelizacyjna misja Kościoła w social media*, Studia Leopoliensia 10 (2017), 191–205.
- Chmielewski M., *Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji*, Świat i Słowo nr 1(22), 2014, 213–229.
- Guinn S., *A word about ... the digital presence of Christ*, Central Baptist Theological Seminary, USA, Vol. 113 (1), 2016, 13–15.
- Kaplan A.M., Haenlein M., *Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media*, Business Horizons nr 53 (1), 2010, 59–68.
- Kiżewska A., *Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych*, w: *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nstawienia?*, red. J. Baniak, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 2013, 139–154.
- Laskowska M., *Media i teologia. Kierunki badań teologicznych w ujęciu Magisterium Kościoła*, Teologia Praktyczna 14 (2013), 137–158.
- Laskowska M., *Sprawcza rola przekazu w „Spes salvi”*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spes salvi Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2010, 143–158.

- Leśniczak R., *Mass media i sacrum – spojrzenie Benedykta XVI*, w: *Sacrum w mediach*, red. M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, 43–60.
- Mąkosa P., *Dynamika ewangelizacji według Adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, *Studia Pastoralne* 10 (2014), 327–340.
- Olczyk A., *Ewangelizacja cyberświata jako wyzwanie dla współczesnego Kościoła*, *Studia Gdańskie* 34 (2014), 101–114.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Kościół w świecie mediów: historia – dokumenty – dylematy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002.
- Soler U., *Technologie sieciowe vs. terroryzm – czy mogą być społecznie szkodliwe?*, *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej* nr 85, 2015, 495–506.

## DIGITAL ENVIRONMENT AS EVANGELIZATION SPACE BASED ON POPE FRANCIS’ POST-SYNODAL APOSTOLIC EXHORTATION *CHRISTUS VIVIT*

### Summary

This text is the analysis of pope Francis’ message in the post-Synodal Apostolic Exhortation concerning digital environment as an important area of new evangelization. The authors set an objective to present the chances and threats related to the digital environment based on the pope’s Apostolic Exhortation *Christus Vivit* and to present the pope’s proposals concerning the methods of using the internet for evangelization purposes. We applied the following research methods: content analysis, theological-pastoral analysis. This text is a review. The results and conclusions/cognitive value: the research demonstrates that it is important to engage Catholics in the evangelization mission through new media.

**Key words:** digital environment, evangelization, Catholic Church teaching, *Christus Vivit*

### Nota o Autorach

**Magdalena JEŹAK-ŚMIGIELSKA** – magister teologii o specjalności: edukacja medialna i dziennikarstwo (UKSW). Obszary badań naukowych: teologia, media, teologia mediów, social media, komunikacja w social mediach. Redaktor social media programów TVP w Redakcji Audycji Katolickich TVP. Kontakt e-mail: magdalenajezak@wp.pl

Ksiądz **Maciej MAKUŁA SDB** – prezbiter w Towarzystwie Salezjańskim (Towarzystwo św. Franciszka Salezego), magister teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Obszary badań naukowych: social media, treści wideo w mediach społecznościowych, teologia mediów i komunikacji. Od 2016 r. Kierownik Redakcji Audycji Katolickich w TVP. Kontakt e-mail: makulasom@gmail.com

Ksiądz **Marek WERESA** – prezbiter diecezji siedleckiej, magister teologii na PWT w Warszawie, licencjat na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna (UKSW), Obszary badań: teologia mediów, media społecznościowe, nauczanie Kościoła o mediach. Od lipca 2018 r. pełni funkcję asystenta kościelnego tygodnika „Echo Katolickie”, redaktor social media programów TVP w Redakcji Audycji Katolickich TVP. Kontakt e-mail: marekweresa@wp.pl



RAFAŁ LEŚNICZAK

*Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa*  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## RAMA NEGATYWIZMU A WIZERUNEK POLSKIEJ KAMPANII PARLAMENTARNEJ 2019 R. NA ŁAMACH KATOLICKIEGO TYGODNIKA „IDZIEMY”

**Słowa kluczowe:** negatywizm, personalizacja, prasa, wizerunek, kampania parlamentarna

1. Wprowadzenie: *Status quaestionis*. 2. Metodologia badań. 3. Wyniki analizy ilościowej i jakościowej. 4. Weryfikacja hipotez badawczych. Wnioski

### 1. WPROWADZENIE: *STATUS QUAESTIONIS*

Badania nad koncepcją ramowania, która jest jedną z prób wyjaśnienia zmediatyzowanego świata, sięgają swoimi początkami do prac Ervinga Goffmana. Podjął on zagadnienia analizy ramowej m.in. w publikacji *Frame analysis: An essay on the organization of experience*<sup>1</sup>. Krzysztof Wasilewski oraz Marek Czyżewski, studiując myśl amerykańskiego socjologa, zauważają, że nie zdefiniował on wyrażen „rama” – „ramowanie” w sposób ścisły<sup>2</sup>. Dla Goffmana *frame* przybierał podwójne znaczenie: stanowił schemat poznawczy, za pomocą którego umysł kategoryzował krótki odcinek interakcji oraz stanowił tryb postępowania w trakcie owego wycinka interakcji<sup>3</sup>. Ramy są wypadkową współpracy twórców komunikatu i ich odbiorców w obszarze semantyki. Ich znaczenie jest przedmiotem negocjacji podczas komunikacyjnej interakcji<sup>4</sup>. Znaczący wkład w badania nad teorią ramowania wnieśli tacy przedstawiciele nauk społecznych jak: Robert Entman, Denis McQuail, Claes de Vreese,

<sup>1</sup> E. Goffman, *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Cambridge 1974.

<sup>2</sup> K. Wasilewski, *Framing i analiza ramowa – stan badań we współczesnym medioznawstwie. Przegląd stanowisk badawczych*, Media – Kultura – Komunikacja Społeczna 14 (2018) 1, 92–93; M. Czyżewski, *Analiza ramowa, czyli „co tu się dzieje?”*, w: E. Goffman, *Analiza ramowa*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2010, VII.

<sup>3</sup> M. Czyżewski, dz.cyt., XXIV, cyt, za: K. Wasilewski, dz.cyt. 93.

<sup>4</sup> I. Kecskes, *The paradox of communication: Socio-cognitive approach to pragmatics*, Pragmatics and Society 1 (1), 2010, 50–73; K. Fischer, *Beyond the sentence: Constructions, frames and spoken interaction*, Constructions and frames 2 (2), 2010, 185–207.

Dennis Chong, James Druckman<sup>5</sup>. W polskiej literaturze medioznawczej prace naukowe nad koncepcją ramowania, w szczególności nad ramą negatywizmu, podejmuje wielu badaczy, do których można zaliczyć m.in. Marka Palczewskiego, Bartłomieja Łódzkiego, Rafała Riedla, Ewę Nowak, Małgorzatę Adamik-Szysiak<sup>6</sup>.

Prowadzone są także analizy dotyczące kryteriów selekcji informacji, które wpływają na decyzje redakcyjne o umieszczeniu w swoich agendach określonych zagadnień. Do takich kryteriów należą m.in. personalizacja i negatywizm. Ich wzajemna asocjacja funkcjonuje w literaturze naukowej jako *scandals*<sup>7</sup>.

Andrea Chlebcová Hečková, opierając się na analizie wydarzeń polityki krajowej i międzynarodowej w mediach słowackich, wskazuje, że negatywizm jest kluczowym kryterium selekcji informacji, którego nie można pominąć w prawidłowym rozumieniu zmediatyzowanych form komunikowania politycznego<sup>8</sup>. Podobne wnioski prezentują Florina Crețu – stosując medioznawczą analizę wyborów prezydenckich w Rumunii w 2009 r.<sup>9</sup>, Winfried Schulz i Reimar Zeh – na podstawie relacjonowanych kampanii wyborczych w Niemczech w latach 1990–2002<sup>10</sup>, czy też

---

<sup>5</sup> R. Entman, *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*, *Journal of Communication* 43 (4) (1993), 51–58; R. Entman, *Framing bias: Media in the distribution of power*, *Journal of Communication* 57 (1) 2007, 163–173; D. McQuail, *Comm research—views from Europe reflections on paradigm change in communication theory and research*, *International Journal of Communication* 7 (2013), 216–229; C. De Vreese, *News framing: Theory and typology*, *Information Design Journal & Document Design* 13 (1), 2005, 51–62; C. De Vreese, *New avenues for framing research*, *American Behavioral Scientist* 56 (3), 2012, 365–375; D. Chong, J. Druckman, *Framing theory*, *Annual Review Political Science* 10 (2007), 103–126.

<sup>6</sup> M. Palczewski, *Rama negatywizmu w tabloidowych newsach i jej forma językowa*, *Media – Kultura – Społeczeństwo* nr 11–12, 2016–2017, 111–116; tenże, *Selekcja informacji w mediach—zasady, wartości, manipulacje*, *Naukowy Przegląd Dziennikarski* nr 2, 2015, 85–101; B. Łódzki, *Medialny obraz naukowca na przykładzie polskiej prasy opiniotwórczej*, *Horyzonty Wychowania* 16 (39), 2017, 97–114; tenże, *Medialny obraz rzeczywistości*, *Studia Socialia Cracoviensia* 9 (1), 2017, 121–136; E. Nowak, R. Riedel, *Agenda setting, priming, framing—TV news in Poland during election campaigns 2005 and 2007. Comparative analysis*, *Central European Journal of Communication* 3 (2010), 2 (5), 237–252; E. Nowak, *Koncepcja primingu w studiach nad komunikowaniem politycznym*, *Studia Medioznawcze* 2 (49), 2012, 117–128; R. Leśniczak, *Kategoria negatywizmu a wizerunek prasowy Kościoła katolickiego w kontekście premiery filmu Wojciecha Smarzowskiego „Kler”*. *Studium medioznawcze polskich tygodników opinii*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 28 (2019) 2, 153–172; tenże, *Wizerunek Festiwalu „Łódź Czterech Kultur” w łódzkich dziennikach w perspektywie framing analysis*, *Studia Medioznawcze* 4 (75), 2018, 61–70; M. Adamik-Szysiak, *Media elektroniczne w polskich kampaniach wyborczych do Parlamentu Europejskiego*, *Przegląd Politologiczny* 18 (2014), nr 2, 123–136.

<sup>7</sup> J. Galtung, M. Ruge, *The Structure of Foreign News: The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crisis in Four Norwegian Newspapers*, *Journal of Peace Research* 2 (1), 1965, 71; S. Michalczyk, *Teoria wartości informacji: historia i współczesność*, *Studia Politicae Universitatis Silesiensis* 10 (2013), 134.

<sup>8</sup> A. Hečková, *Media negativism as a tool of political communication*, *European Journal of Science and Theology* 12 (1), 2016, 147–154.

<sup>9</sup> F. Crețu, *Just how tabloidized is tabloid press? Personalization, sensationalism and negativism in the coverage of the Romanian presidential elections, 2009*, *Sfera Politicii* nr 21 (174), 2013, 121–146.

<sup>10</sup> W. Schulz, R. Zeh, *The changing election coverage of German television. A content analysis: 1990–2002*, *Communications* 30 (4), 2005, 385–407.

Susana Salgado – odwołując się do kampanii parlamentarnej w Portugalii w 2015 r.<sup>11</sup>. Z kolei personalizację jako ważne kryterium selekcji informacji w prowadzonych badaniach z obszaru *political communication* wskazują m.in. Peter Van Aelst, Tamir Sheafer, James Stanyer, Gideon Rahat<sup>12</sup>, jak również polscy badacze, do których można zaliczyć Marka Mazura czy Dorotę Piontek<sup>13</sup>. Nie brakuje również analiz dotyczących *scandals* w szeroko rozumianym komunikowaniu politycznym<sup>14</sup>.

Celem analizy prasoznawczej była próba odpowiedzi na pytanie o sposób wykorzystania ramy negatywizmu przez katolicki tygodnik „Idziemy” w okresie poprzedzającym wybory do parlamentu w Polsce w 2019 r. Artykuł poszerza również walor poznawczy, dotyczący komunikowania politycznego Kościoła katolickiego w Polsce w końcu drugiej dekady XXI w.

W dotychczasowych badaniach nad wizerunkiem kampanii parlamentarnych w Polsce po 1989 r. w polskiej prasie katolickiej nie podejmowano analiz odwołujących się do teorii ramowania, w szczególności zastosowania ramy negatywizmu. Nieliczne są publikacje, które podejmują w religijnych tytułach prasowych refleksję naukową nad determinującą rolą negatywizmu i personalizacji jako ewentualnych kryteriów selekcji doboru kwestii z agendy publicznej na newsa medialnego. Nie są to jednak teksty odnoszące się do elekcji wyborczej<sup>15</sup>.

## 2. METODOLOGIA BADAŃ. HIPOTEZY BADAWCZE

Do badań prasoznawczych wybrano te teksty prasowe drukowanej wersji tygodnika katolickiego „Idziemy”, które nawiązywały do polskiej kampanii parlamentarnej w 2019 r. Zakres czasowy analizy objął okres od 6 sierpnia 2019 r., tj. dnia *Postanowienia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie zarządze-*

<sup>11</sup> S. Salgado, *The 2015 Election News Coverage: Beyond the Populism Paradox, the Intrinsic Negativity of Political Campaigns in Portugal*, w: *Mediated Campaigns and Populism in Europe*, Cham: Palgrave Macmillan 2019, 75–98, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-98563-3\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-98563-3_4).

<sup>12</sup> P. Van Aelst, T. Sheafer, J. Stanyer, *The personalization of mediated political communication: A review of concepts, operationalizations and key findings*, *Journalism* 13 (2), 2012, 203–220; P. Van Aelst, T. Sheafer, N. Hubé, *Personalization*, in: *Comparing political journalism*, ed. C. de Vreese, F. Esser, D. Hopmann, Routledge 2016, 130–148; G. Rahat, T. Sheafer, *The personalization (s) of politics: Israel, 1949–2003*, *Political Communication* 24 (1), 2007, 65–80.

<sup>13</sup> M. Mazur, *Polityka z twarzą: personalizacja parlamentarnych kampanii wyborczych w Polsce w latach 1993–2011*, Katowice 2014; D. Piontek, *Prywatyzacja polityki, czyli polityk rodzinny*, *Studia Politologiczne* 45 (2017), 54–70; D. Piontek, *Personalizacja rywalizacji wyborczej w kampanii parlamentarnej*, *Roczniki Nauk Społecznych* 3 (40), 2012, 109–126.

<sup>14</sup> Por. M. Djerf-Pierre, M. Ekström, N. Håkansson, B. Johansson, *The mediatization of political accountability: Politics, the news media logic and industrial crises in the 1980s and 2000s*, *Journalism Studies* 15 (3), 2014, 321–338; R. Vliegenthart, H. Boomgaarden, J. Boumans, *Changes in political news coverage: Personalization, conflict and negativity in British and Dutch newspapers*, in: *Political communication in postmodern democracy*, ed. K. Brants, K. Voltmer, London: Palgrave Macmillan 2011, 92–110.

<sup>15</sup> R. Leśniczak, *Wizerunek prasowy i internetowy instytucji kościelnej a linia redakcyjna—casus Fundacji „Dzielo Nowego Tysiąclecia”*, *Polityka i Społeczeństwo* 3 (16), 2018, 67–81; tenże, *Wizerunek zgromadzeń zakonnych w prasie polskiej (2013–2016)*, Warszawa 2019, 177–179.

nia wyborów do Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej, do dnia wyborów, tj. do 13 października 2019 r.<sup>16</sup>. Analizą objęto łącznie 10 edycji tygodnika, od nr 32 (2019) do nr 41 (2019). Jednostkę analizy prasoznawczej stanowił jeden tekst prasowy.

Aby dany tekst mógł zostać przyporządkowany do grupy tekstów z kategorią negatywizmu musiał spełniać przynajmniej jedno z następujących kryteriów:

- zawierał wyrażenia językowe charakterystyczne dla ramy negatywizmu, np. korupcja, niesprawiedliwość, kradzież<sup>17</sup> lub słowa nacechowane sentymentem negatywnym<sup>18</sup>;
- kategoria negatywizmu była powiązana z osobami zaangażowanymi w kampanię wyborczą, tj. kandydatami na posłów i senatorów; polskimi i zagranicznymi liderami politycznymi; z komentatorami sceny politycznej, którzy byli autorami publikacji prasowych bądź osobami, których poglądy polityczne zostały zaprezentowane w tygodniku;
- kategoria negatywizmu odnosiła się do kontekstu kampanii parlamentarnej.

Obecność ramy negatywizmu odnotowano w 35 publikacjach prasowych podejmujących temat polskiej kampanii parlamentarnej 2019 r.

W badaniach prasoznawczych wykorzystano metodę ilościowej i jakościowej analizy zawartości prasowej. Odwołano się również do koncepcji matrycy emocjonalno-konotacyjnej typologii języka dyskursu politycznego autorstwa Olgierda Annusewicza<sup>19</sup>. Jak zauważa polski politolog, matryca ta może być konstruowana na dwóch osiach, odnoszących się do wymiaru racji i emocji oraz wymiaru pozytywnej i negatywnej konotacji używanej w dyskursie frazeologii. W konsekwencji Annusewicz wyróżnia argumenty emocjonalne i racjonalne, a w kontekście lingwistycznym – język perswazyjny pozytywnie emocjonalny, pozytywnie racjonalny, negatywnie emocjonalny oraz negatywnie racjonalny<sup>20</sup>.

Przyjęto następujące hipotezy kierunkowe:

HK1. W badanej próbie odnotowano dominację tekstów prasowych, w których wyraża się asocjacja kryteriów selekcji informacji: negatywizmu i personalizacji<sup>21</sup>;

<sup>16</sup> *Postanowienie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 6 sierpnia 2019 r. w sprawie zarządzenia wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz.U. 2019 poz. 1506, 6.08.2019, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20190001506> (dostęp: 10.02.2020).

<sup>17</sup> Por. M. Palczewski, *Rama negatywizmu...*, art.cyt., 112–114.

<sup>18</sup> W badaniach wykorzystano zasoby słownika Colina Martindale'a *Regressive Imagery Dictionary*, który jest podstawą prowadzonej analizy sentymentu jako metody analizy danych jakościowych, jak również *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych* (PWN, pod red. M. Bańko). Por. K. Tomanek, *Analiza sentymentu – metoda analizy danych jakościowych. Przykład zastosowania oraz ewaluacja słownika RID i metody klasyfikacji Bayesa w analizie danych jakościowych*, Przegląd Socjologii Jakościowej 10 (2), 2014, 118–136; *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. M. Bańko, Warszawa: PWN 2005.

<sup>19</sup> O. Annusewicz, art.cyt., 81–83.

<sup>20</sup> Tamże, 82.

<sup>21</sup> J. Galtung, M. Ruge, art.cyt., 71; M. Just, A. Crigler, *Media coverage of political scandals: Addressing concerns about personalization*, American Political Science Association 2014 Annual Meeting Paper, 4–5; K. Tan, M. Abdollahi-Guilani, F. Rusly, *Negativity as Criteria for Newsworthiness in*



HK2. Tygodnik „Idziemy”, charakteryzujący się pravicową linią redakcyjną, wspiera politycznie partię Prawo i Sprawiedliwość<sup>22</sup>;

HK3. Najliczniejsze były te teksty, w których rama negatywizmu została atrybuowana politykom opozycji rządu PiS;

HK4. Stwierdzono korelację negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną.

Na ich podstawie sformułowano następującą hipotezę badawczą:

W badanej próbie publikacji prasowych odnotowano dominację tekstów, w których uwyrażnia się asocjacja kryteriów selekcji informacji: negatywizmu i personalizacji. Tygodnik „Idziemy”, charakteryzujący się pravicową linią redakcyjną, wsparł politycznie partię Prawo i Sprawiedliwość. Najliczniejsze były te teksty, w których rama negatywizmu została atrybuowana politykom opozycji rządu PiS. Stwierdzono korelację negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną.

W badaniach posłużono się specjalnie skonstruowanym kluczem kategoryzacyjnym, w którym wyróżniono następujące cechy badawcze: NEGATYWIZM A PERSONALIZACJA, KORELACJA, NEGATYWIZM I POLITYCY.

Klucz kategoryzacyjny:

### **I. Badana cecha: NEGATYWIZM A PERSONALIZACJA**

Definicja cechy: związek istniejący pomiędzy dwoma kryteriami selekcji informacji: negatywizmem i personalizacją

Kategorie w ramach badanej cechy:

1. Asocjacja – negatywizm dotyczy osób inspirujących działania lub osób, wobec których działania negatywne zostały podjęte – wskazano z imienia i nazwiska osobę (negatywizm zostaje powiązany z personalizacją).
2. Brak asocjacji – negatywizm dotyczy zjawisk polityczno-społecznych, np. takich jak: bezrobocie, szowinizm, nietolerancja, ksenofobia, pominięte zostają natomiast nazwiska osób, którym można te zjawiska atrybuować (negatywizm bez personalizacji).

### **II. Badana cecha: KORELACJA**

Definicja cechy: korespondowanie negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną, co pozwala ocenić zasadność stosowania przez autora tekstu ramy negatywizmu, w konsekwencji ułatwia dokonanie oceny obiektywności/stronniczości przekazu

Kategorie w ramach badanej cechy:

1. Korelacja – rama negatywizmu odzwierciedla opisane w tekście prasowym wydarzenie, istnieje zatem korelacja negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną.

---

*Malaysian Newspaper Sports Corpus*, Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication 33 (2), 2017, 105–119.

<sup>22</sup> B. Sobczak, *Telewizja jako narzędzie propagandy politycznej*, Acta Universitatis Lodziensis Folia Litteraria Polonica 41 (3), 2017, 140.

2. Brak korelacji – wydarzeniu prezentowanemu w tekście prasowym zostaje przypisana rama negatywizmu, mimo że nie istnieją przesłanki do jej nadania, a zatem, brak korelacji negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną.
3. Trudno powiedzieć.

### III. Badana cecha: NEGATYWIZM I POLITYCY

Definicja cechy: powiązanie ramy negatywizmu z medialnym obrazem polityków w analizowanym tekście prasowym

Kategorie w ramach badanej cechy:

1. Politycy Prawa i Sprawiedliwości – asocjacja ramy negatywizmu z medialnym obrazem polityków Prawa i Sprawiedliwości oraz ich działaniami.
2. Pozostali politycy – asocjacja ramy negatywizmu z medialnym obrazem polityków pozostałych partii politycznych oraz ich działaniami.
3. Zarówno politycy Prawa i Sprawiedliwości jak i pozostali politycy – asocjacja ramy negatywizmu z medialnym obrazem polityków PiS oraz polityków pozostałych partii politycznych oraz ich działaniami.
4. Inne – trudno powiedzieć, czy istnieje ww. asocjacja bądź nie istnieje związek między kategorią negatywizmu i politykami.

## 3. WYNIKI ANALIZY ILOŚCIOWEJ I JAKOŚCIOWEJ

Tabela 1 prezentuje liczbę tekstów przyporządkowanych do poszczególnych kategorii w ramach badanej cechy NEGATYWIZM A PERSONALIZACJA.

Tabela 1

Tytuł prasowy / kategoria	Asocjacja	Brak asocjacji
„Idziemy”	16	19

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 2 prezentuje liczbę tekstów przyporządkowanych do poszczególnych kategorii w ramach badanej cechy KORELACJA.

Tabela 2

Tytuł prasowy / kategoria	Korelacja	Brak korelacji	Trudno powiedzieć
„Idziemy”	31	1	3

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 3 prezentuje liczbę tekstów przyporządkowanych do poszczególnych kategorii w ramach badanej cechy NEGATYWIZM I POLITYCY.

Tabela 3

Tytuł prasowy / kategoria	Politycy PiS	Pozostali politycy	Zarówno politycy PiS jak i pozostali politycy	Inne
„Idziemy”	1	12	3	19

Źródło: opracowanie własne.

Wyniki analizy ilościowej nie potwierdzają prawdziwości hipotez kierunkowych HK1 i HK3. W badanej próbie tekstów prasowych nie odnotowano dominacji tekstów prasowych, w których uwyraźniła się asocjacja kryteriów selekcji informacji: negatywizmu i personalizacji. W badanej cesze NEGATYWIZM A PERSONALIZACJA do kategorii „asocjacja” zaklasyfikowano 16 spośród 35 tekstów prasowych, co stanowi 45,71% materiału badawczego. Odnotowano 12 publikacji, w których rama negatywizmu została atrybuowana politykom opozycji rządu PiS, co stanowiło 34,28% ogólnej liczby tekstów spełniających kryteria analizy. Należy jednak zauważyć, że tylko w jednej publikacji prasowej przyporządkowano ramę negatywizmu do medialnego obrazu polityków Prawa i Sprawiedliwości oraz ich działań<sup>23</sup>. Dość czytelna jest zatem dysproporcja tekstów zaklasyfikowanych do kategorii „politycy PiS” – „pozostali politycy” w ramach badanej cechy NEGATYWIZM I POLITYCY. Ilościowa analiza prasoznawcza dowiodła natomiast prawdziwości hipotez HK2 oraz HK4. Tygodnik wsparł politycznie partię PiS. Odnotowano korelację negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną.

Asocjację negatywizmu odnotowano m.in. z następującymi osobami: Donald Trump<sup>24</sup>, Marek Kuchciński<sup>25</sup>, Mateusz Morawiecki<sup>26</sup>, Marek Jędraszewski<sup>27</sup>, Aleksander Ziejewski, Remigiusz Zacharek<sup>28</sup>, Paweł Kukiz<sup>29</sup>, Franklin Roosevelt, Józef Stalin<sup>30</sup>, Donald Tusk<sup>31</sup>, Grzegorz Schetyna<sup>32</sup>, Aleksander Nalaskowski<sup>33</sup>, Maciej Giertych<sup>34</sup>, Klaudia Jachira<sup>35</sup>. Można zatem skonstatować, że forma asocjacji typu *scandals* odnosiła się do osób o różnych poglądach politycznych, różnych narodowości i różnych okresów historycznych.

<sup>23</sup> K. Dadak, *Tracimy bezcenny czas*, Idziemy 2019, nr 34, 20–21.

<sup>24</sup> K. Dadak, *Twarde realia*, Idziemy 2019, nr 36, 18–19.

<sup>25</sup> J. Karnowski, *Loty marszałka*, Idziemy 2019, nr 33, 16.

<sup>26</sup> K. Dadak, *Tracimy bezcenny czas*, art.cyt.

<sup>27</sup> S. Gądecki, *W sprawie LGBT*, Idziemy 2019, nr 33, 5; H. Zieliński, *Agresorzy czy ofiary?*, Idziemy 2019, nr 33, 3.

<sup>28</sup> M. Jurek, *Uchwała w teatrze kabuki*, Idziemy 2019, nr 34, 22.

<sup>29</sup> J. Karnowski, *Kukiz i spółka*, Idziemy 2019, nr 34, 16.

<sup>30</sup> M. Morawiecki, *Polski dług rok 1939*, Idziemy 2019, nr 35, 5.

<sup>31</sup> J. Karnowski, *Wygrana Polski*, Idziemy 2019, nr 36, 16.

<sup>32</sup> J. Karnowski, *Zderzenie koncepcji*, Idziemy 2019, nr 37, 16; K. Ziemięć, *Przed wyborami*, Idziemy 2019, nr 40, 5.

<sup>33</sup> K. Dadak, *Wielki skandal*, Idziemy 2019, nr 38, 54; J. Hajdasz, *Zamach na wolność słowa*, Idziemy 2019, nr 38, 4.

<sup>34</sup> D. Kowalczyk, *Giertycha apel do świeckich*, Idziemy 2019, nr 38, 9.

<sup>35</sup> M. Jurek, *Inni u siebie*, Idziemy 2019, nr 40, 22.

Aż w 31 publikacjach prasowych stwierdzono korelację negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną. Dowodzi to troski autorów tygodnika „Idziemy” o wysoki stopień obiektywizmu przekazywanych informacji, z zachowaniem jednak linii redakcyjnej promującej działania rządu PiS. Na łamach analizowanego tytułu prasowego nie odnotowano *fake newsów* bądź jakichś form zmediatyzowanych wydarzeń, o których autentyczności można powątpiewać. Inną kwestią jest sposób interpretacji wydarzeń, który pozostaje w związku z *editorial line*<sup>36</sup>.

W badanej cesze NEGATYWIZM I POLITYCY w tylko jednej publikacji *Tracimy bezcenny czas*, autorstwa Kazimierza Dadaka, dokonano asocjacji ramy negatywizmu z medialnym obrazem polityków Prawa i Sprawiedliwości<sup>37</sup>. W tekście tym profesor ekonomii w amerykańskim Hollins University podjął temat braku taktyki i strategii premiera Mateusza Morawieckiego i rządu PiS w kwestii ustawy amerykańskiego Kongresu *Justice for Uncompensated Survivors Today*, noszącej numer 447, postulującej użycie mienia bezdziedzicznego dla dobra żyjących ofiar Holokaustu, na rzecz upamiętnienia Zagłady i edukacji o niej oraz na inne bliżej nieokreślone cele. Odnotowano trzy publikacje prasowe, w których dokonano asocjacji ramy negatywizmu z medialnym obrazem polityków PiS oraz polityków pozostałych partii politycznych i ich działaniami. W tekście *Kto czyta, nie błądzi* Henryk Zieliński, redaktor naczelny „Idziemy”, komentuje pozbawiony zdrowego rozumu „festiwal obietnic wyborczych” zarówno ugrupowań starej i nowej lewicy, jak i PO oraz PiS<sup>38</sup>. Zarzuca on Zjednoczonej Lewicy grę kartą rewolucji światopoglądowo-obyczajowej, Platformie Obywatelskiej natomiast promowanie niesprawiedliwości społecznej podczas sprawowanych rządów: „Pieniądze z budżetu szerokim strumieniem za rządów PO płynęły, to fakt, ale tylko do wąskiej grupy wybranych”. Wobec PiS Zieliński sformułował m.in. następujące zarzuty: brak wycofania się z ratyfikacji genderowej konwencji stambulskiej, niedokonanie zmian w ustawie o *in vitro*, blokowanie rozpatrzenia wniosku w sprawie niekonstytucyjności przesłanki eugenicznej do aborcji przez Trybunał Konstytucyjny, instrumentalizowanie chrześcijańskiego świata wartości<sup>39</sup>. W tekście Jacka Karnowskiego *Loty marszałka* dokonano asocjacji ramy negatywizmu z medialnym wizerunkiem marszałka Sejmu Marka Kuchcińskiego nadmiernie podróżującego rządowymi samolotami, w konsekwencji wywołującymi negatywną reakcję opinii publicznej w czasie kampanii parlamentarnej 2019 r. Karnowski zarzucił politykowi PiS brak wycucia w korzystaniu z przywilejów związanych ze sprawowanym urzędem państwowym. Jednocześnie autor zauważył, że i Donald Tusk jako premier nadużywał lotów służbowych<sup>40</sup>. Publikacja Kazimierza Dadaka *Twarde realia* jest komentarzem

---

<sup>36</sup> W. Furman, *Pojęcie linii redakcyjnej oraz poszukiwanie jej obrazu w polskiej opinii publicznej i czasopiśmie branżowym w 2017 roku*, *Polityka i Społeczeństwo*, nr 16.3 (2018), 82–94; R. Leśniczak, *Wizerunek prasowy...*, art.cyt.

<sup>37</sup> K. Dadak, *Tracimy...*, art.cyt.

<sup>38</sup> H. Zieliński, *Kto czyta, nie błądzi*, *Idziemy* 2019, nr 37, 3.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> J. Karnowski, *Loty marszałka*, *Idziemy* 2019, nr 33, 16.

odwołanej przez prezydenta USA Donalda Trumpa wizyty w Polsce z okazji obchodów 80. rocznicy wybuchu II wojny światowej. Jest to przyczynek do krytyki polityki zagranicznej polskich rządów po 1989 r.<sup>41</sup>. Największa liczba publikacji w ramach badanej cechy NEGATYWIZM I POLITYCY została zaklasyfikowana do kategorii „inne” – 19 publikacji oraz do kategorii „pozostali politycy” – 12.

Jakościowa analiza materiału badawczego dowiodła nierozłącznej obecności argumentów emocjonalnych i racjonalnych m.in. w następujących kwestiach: polityki zagranicznej rządu Prawa i Sprawiedliwości wobec Stanów Zjednoczonych i Izraela, polityki społecznej i gospodarczej rządu PiS, relacji polityka – religia, zagadnień światopoglądowych, wartości chrześcijańskich i postulatów ideologicznych środowisk LGBT, kampanii parlamentarnej, patriotyzmu, kondycji polskiej edukacji<sup>42</sup>. W celu wskazania prawdziwości tezy przywołano kilka reprezentatywnych przykładów publikacji prasowych.

Kazimierz Dadak w artykule *Twarde realia* ocenia nieobecność Donalda Trumpa na uroczystościach rocznicy wybuchu II wojny światowej jako zaplanowaną strategię dyplomatyczną. Dowodzi ona m.in. asymetrii w stosunkach polsko-amerykańskich, nieakceptacji strony amerykańskiej reformy sądownictwa w Polsce, odmiennej interpretacji postulatów żydowskich w związku z ustawą 447. Publicysta „Idziemy” stwierdza:

Piękne słowa wypowiedziane przed ponad dwoma laty na placu Krasińskich były okolicznościową laurką, co dla każdego obznajomionego z amerykańską sceną polityczną było wówczas oczywiste. Decyzja prezydenta Trumpa o pozostaniu w Waszyngtonie, aby zająć się zwalczaniem skutków huraganu, nadaje temu przemówieniu prawdziwy wymiar – tak wyglądają twarde realia polityczne!<sup>43</sup>

W kwestii ustawy 447 Dadak stawia pytanie retoryczne:

Dlaczego w sprawach mienia pozostałego po społeczności żydowskiej zamiast przejąć inicjatywę, chowamy głowę w piasek? [...] Trudno mieć jakiegokolwiek wątpliwości, że mamy do czynienia z dobrze skonstruowanym planem skoku na kasę<sup>44</sup>.

Tygodnik „Idziemy” wskazuje wspólne obszary zainteresowania zarówno religii, jak i polityki. Do nich należą m.in. konkretna wizja osoby i dobro wspólne. W opinii Dariusza Kowalczyka, autonomia polityki i apolityczność religii są aksjomatami, z kolei próba całkowitego oddzielenia religii i polityki jest zaklinalniem rzeczywistości. Co więcej, jak zauważa Kowalczyk, jest „sprytnym manewrem wszelkiej maści katofobów, by Kościół wyeliminować z życia publicznego, religię zastąpić ideologią, a kapłanów ideologami, z takimi panami jak George

<sup>41</sup> K. Dadak, *Twarde realia*, Idziemy 2019, nr 36, 18–19.

<sup>42</sup> W kontekście lingwistycznym odnotowano zastosowanie języka perswazyjnego, pozytywnie emocjonalnego i racjonalnego dla wsparcia działań rządu PiS oraz postaw promujących wartości chrześcijańskie. Z kolei język perswazyjny negatywnie emocjonalny i racjonalny zasadniczo podważał wiarygodność działań politycznych oponentów Prawa i Sprawiedliwości oraz stanowił narzędzie krytyki środowisk promujących wartości antychrześcijańskie i prowadzących ideologiczną walkę z Kościołem katolickim.

<sup>43</sup> K. Dadak, *Twarde realia*..., art.cyt., 19.

<sup>44</sup> K. Dadak, *Tracimy*..., art.cyt.

Soros na czele<sup>45</sup>. Kościół rozumie politykę jako aktywną troskę o dobro wspólne. To z kolei legitymizuje zabieranie głosu przez hierarchów w kwestiach o charakterze politycznym<sup>46</sup>.

Tygodnik „Idziemy” uwierzytelnia działania gospodarcze rządu Prawa i Sprawiedliwości, jednocześnie poddając krytyce politykę Platformy Obywatelskiej. Jacek Karnowski w artykule *Zderzenie koncepcji* eksponuje brak kompetencji liderów PO do gospodarczych działań przywódczych oraz prowadzoną politykę wyzysku społecznego:

Sama prezentacja programu Platformy, prowadzona przez posłankę Izabelę Leszczyńską, z udziałem m.in. prof. Andrzeja Rzońcy, głównego ekonomisty PO, też nie mogła zaimponować. Obiecano niższy ZUS, obniżenie podatków, utrzymanie programów socjalnych wprowadzonych przez obecny rząd, ale nawet nie zbliżono się do pytania, jaki model gospodarczy powinna przyjąć Polska, gdzie szukać szans rozwojowych, w jaki sposób gonić Zachód. Recepta zdaje się być wciąż ta sama, co w broszurkach KLD na początku lat 90.: jak najmniej państwa, ciężka praca i jeszcze długo niskie płace. [...] Tak zwany sześciopak Schetyny to przecież zlepek paru hasel, sprawiających wrażenie, że zostały przepisane ze wstępnika Wyborczej<sup>47</sup>.

Tygodnik wiele uwagi zadedykował sprawie zawieszenia na trzy miesiące w obowiązkach uniwersyteckich prof. Aleksandra Nalaskowskiego za poświęcony ideologii LGBT felieton *Wędrowni gwałciciele*, opublikowany w tygodniku „Sieci”. Podstawowym argumentem racjonalnym kontestującym decyzję rektora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu jest nieuprawnione ograniczenie wolności słowa oraz łamanie *academic freedom*<sup>48</sup>. Jolanta Hajdasz w artykule *Zamach na wolność słowa* podkreśla ewentualne możliwe konsekwencje postanowienia rektorskiego:

Poza reperkusjami, które byłyby dotkliwe dla każdej osoby, jest w tej sprawie coś wyjątkowo szkodliwego. Chodzi o tzw. efekt mrozący, czyli oddziaływanie na innych. Ta kara wśród innych naukowców czy publicystów będzie uruchamiać autocenzurę i niechęć do głoszenia opinii zbliżonych do poglądów prof. Nalaskowskiego – tylko dlatego, by nie narazić się komuś na uczelni, nie mieć problemów w pracy, uniknąć trudności w zdobywaniu stopni naukowych, zrobieniu doktoratu, habilitacji, zdobyciu grantu<sup>49</sup>.

Jacek Karnowski tłumaczy decyzję rektora UMK tzw. poprawnością polityczną Europy oraz „zamordyzmem ideologicznym” polskich uczelni<sup>50</sup>. Ideologię LGBT nazywa Karnowski „strategią tak szatańską, że w zderzeniu z nią nie mamy wielkich szans, i nasze pokolenia muszą przegrać, ale to nie znaczy, że mamy kapitulować albo udawać, że nie widzimy stawki tej konfrontacji”<sup>51</sup>.

Marek Jurek w artykule *Kpiny z Konstytucji* wyjaśnia prawny status małżeństwa, istotę rodziny, macierzyństwa i rodzicielstwa. Argumentacja racjonalna

<sup>45</sup> D. Kowalczyk, *Religia i polityka*, Idziemy 2019, nr 36, 9.

<sup>46</sup> J. Dyduch, *Polityka jako wyraz służby człowiekowi i społeczeństwu*, Polonia Sacra 31 (2012), 5–16.

<sup>47</sup> J. Karnowski, *Zderzenie koncepcji*, Idziemy 2019, nr 37, 16.

<sup>48</sup> J. Hajdasz, *Zamach na wolność słowa*, Idziemy 2019, nr 38, 4; J. Karnowski, *Uczelniana dyktatura*, Idziemy 2019, nr 38, 16; K. Dadak, *Wielki skandal*, art.cyt., 54.

<sup>49</sup> J. Hajdasz, art.cyt.

<sup>50</sup> J. Karnowski, *Uczelniana dyktatura...*, art.cyt.

<sup>51</sup> Tamże.

ma na celu przybliżenie czytelnikowi odmiennego statusu małżeństwa wobec instytucji „związków partnerskich” wspieranej przez Platformę Obywatelską<sup>52</sup>.

W tekście *Przed wyborami* Krzysztof Ziemiec dowodzi nieracjonalności działań Platformy Obywatelskiej wyrażających się m.in. w „niewiedzy czołowych polityków PO na temat programu wyborczego własnej partii, wybrykach medialnych kandydatki Klaudii Jachiry i niechęci do niej nawet w łonie samej Koalicji Obywatelskiej”<sup>53</sup>. Seria stawianych pytań przez Ziemca wskazuje język perswazyjnie negatywnie emocjonalny:

Czy Grzegorz Schetyna, jako wytrawny mistrz politycznej szachownicy, wie o tym wszystkim i ma plan, czy ktoś może go systematycznie wrabia? [...] Tylko dlaczego teraz, w trakcie sztafety, która jeszcze się nie skończyła?<sup>54</sup>.

Tygodnik „Idziemy” prezentuje sylwetkę Kornela Morawieckiego jako działacza opozycji demokratycznej w PRL, przywódcy „Solidarności Walczącej”, w związku z jego śmiercią 30 września 2019 r. i uroczystościami pogrzebowymi na Cmentarzu Wojskowym na Powązkach. W publikacji *Walczyl o wiarę i niepodległość* można dowiedzieć się o szczegółach jego biografii, m.in. udziale w strajkach studenckich w marcu 1968 r., udziale w protestach przeciwko interwencji wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji oraz przeciwko interwencji wojska i milicji podczas strajków na Wybrzeżu w grudniu 1970 r. Po powstaniu „Solidarności” Morawiecki organizował jej struktury we Wrocławiu, wydawał „Biuletyn Dolnośląski”, w 1982 r. stworzył „Solidarność Walczącą”<sup>55</sup>. Jacek Karnowski podkreśla również jego zaangażowanie na rzecz działalności różnych grup opozycyjnych w Europie Środkowo-Wschodniej, w tym szczególnie z Węgrami<sup>56</sup>. Oprócz argumentów racjonalnych są również emocjonalne. Tygodnik „Idziemy” cytuje fragment wypowiedzi Andrzeja Dudy na temat osobowości Morawieckiego: „Był wyśmiewany, więziony, deportowany, właśnie dlatego że nie godził się na żadne kompromisy”<sup>57</sup>.

Analizowany tygodnik podjął także temat 80. rocznicy wybuchu II wojny światowej. Do istotnych zagadnień związanych z datą 1 września 2019 r., wyeksponowanych w tytule prasowym, należały kwestie przebaczenia i kultywowania pamięci<sup>58</sup>. Emocjonalność przekazu dostrzegalna jest w patetycznym opisie wojny i jej konsekwencjach dla narodu polskiego:

Wiele zachodnich gazet zamieści tego dnia teksty polskich historyków i intelektualistów na temat tragedii, bohaterstwa i zasług Polaków. Światowa opinia publiczna dowie się o bestialskim bombardowaniu Wielunia, o męstwie obrońców Westerplatte i Helu, o genialnych polskich matematykach, którzy złamali kod niemieckiej maszyny szyfrującej Enigmy, o heroizmie rodziny Ulmów zamordowanej przez Niemców za pomoc żydowskim sąsiadom, o sowieckiej zbrodni na polskich oficerach w Katyniu i o wielu innych faktach. Być może po raz pierwszy niektórzy dowiedzą się o sześciu milionach obywateli polskich, którzy stracili życie w tej wojnie,

<sup>52</sup> M. Jurek, *Kpiny z Konstytucji*, Idziemy 2019, nr 37, 23.

<sup>53</sup> K. Ziemiec, *Przed wyborami*, Idziemy 2019, nr 40, 5.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> mo/KAI, *Walczyl o wiarę i niepodległość*, Idziemy 2019, nr 41, 22.

<sup>56</sup> J. Karnowski, *Lekcja Morawieckiego*, Idziemy 2019, nr 40, 16.

<sup>57</sup> mo/KAI, art.cyt.

<sup>58</sup> *Ku pamięci i przestrodze*, Idziemy 2019, nr 36, 17.

o zrównaniu z ziemią Warszawy, o systematycznym mordowaniu polskiej inteligencji, w tym duchowieństwa, już od pierwszych dni września 1939 r.<sup>59</sup>.

Przemówienia okolicznościowe Andrzeja Dudy i Mateusza Morawieckiego, oprócz warstwy faktograficznej, sformułowane zostały w tonacji emocjonalnej. Prezydent Duda w następujący sposób relacjonuje pierwsze dni wojny:

Atak na Wieluń był zbrodnią wojenną i aktem terroru. Dał początek światowej wojnie totalnej, w której podeptano wszelkie normy moralne i prawne, w której całkowite zniszczenie zasobów przeciwnika oraz masową eksterminację ludności cywilnej zastosowano na niespotykaną wcześniej skalę. [...] Do dziś trudno w pełni opisać ów ogrom cierpień fizycznych i psychicznych, a także rabunek i zniszczenia w sferze kultury, sztuki, nauki i gospodarki<sup>60</sup>.

Duda przywołał patetyczne stwierdzenie Piłsudskiego „być zwyciężonym i nie ulec to zwycięstwo, zwyciężyć i spocząć na laurach to klęska”, jako swoiste streszczenie m.in. działań struktury Polskiego Państwa Podziemnego, czynnego uczestnictwa w walkach z Niemcami czy w bitwie o Anglię<sup>61</sup>. Morawiecki określił natomiast atak nazistowskich Niemiec oraz agresję sowiecką jako „drugą apokalipsę”<sup>62</sup>. Premier wskazał ważniejsze osiągnięcia militarne Polaków z czasów wojny (m.in. działania polskiej armii na Zachodzie, polski wywiad aliancki, przygotowanie lądowania aliantów w Afryce w 1943 r. oraz w Normandii w 1944 r.), ogromne zniszczenia kapitału ludzkiego i materialnego oraz czas komunizmu, który „doprowadził Polskę w latach 80. do kompletnej zapaści gospodarczej, znacznie zwiększając dystans rozwojowy między Polską a światem Zachodu”<sup>63</sup>.

Bogusław Śliwerski wskazuje racjonalne przyczyny kryzysu w polskim szkolnictwie: pauperyzację pedagogów, niskie płace, brak kontroli poziomu nauczania w szkołach przez niezależną od państwa instytucję, wypalenie zawodowe nauczycieli, nieudaną reformę Handkego w 1999 r., brak wysokiego progu selekcji kandydatów na nauczycieli, brak nauczycielskiego kodeksu etycznego, brak kontroli społecznej<sup>64</sup>.

#### 4. WERYFIKACJA HIPOTEZY BADAWCZEJ. WNIOSKI

Przeprowadzona analiza potwierdziła, że tygodnik „Idziemy” wsparł w okresie kampanii parlamentarnej 2019 r. partię Prawo i Sprawiedliwość. W badaniach stwierdzono korelację negatywizmu jako kryterium selekcji informacji z jego formą zmediatyzowaną. W badanej próbie nie odnotowano dominacji tekstów prasowych, w których uwyraźniła się asocjacja kryteriów selekcji informacji: negatywizmu i personalizacji, choć stanowiły wysoki odsetek liczby publikacji w badanej próbie, tj.

<sup>59</sup> H. Zieliński, *Musimy wygrać*, *Idziemy* 2019, nr 35, 3.

<sup>60</sup> A. Duda, *Silni historią i doświadczeniem*, *Idziemy* 2019, nr 35, 4.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> M. Morawiecki, *Polski dług rok 1939*, *Idziemy* 2019, nr 35, 5.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> B. Śliwerski, *Kto wesprze nauczycieli?*, Rozmowę przeprowadziła M. Odrobińska, *Idziemy* 2019, nr 37, 18–19.



około 45% materiału badawczego. Teksty, w których rama negatywizmu została atrybuowana politykom opozycji rządu PiS, nie osiągnęły progu 50% liczby publikacji prasowych. Zważywszy, że dwie hipotezy kierunkowe, HK1 i HK3, okazały się nieprawdziwe, należy skonstatować, że hipoteza badawcza jest nieprawdziwa.

Co oznaczają wyniki przeprowadzonej analizy?

Rama negatywizmu w kontekście polskiej kampanii parlamentarnej 2019 r. została wykorzystana do udzielenia wsparcia politycznego partii Prawo i Sprawiedliwość. Kategoria negatywizmu wyznaczyła narrację konfrontacyjną: polityka społeczna PiS vs. polityka afer PO; wartości chrześcijańskie vs. ideologia LGBT; patriotyzm vs. kosmopolityzm. Publikacje zaklasyfikowane do grupy tekstów „asocjacja” w ramach badanej cechy NEGATYWIZM A PERSONALIZACJA dokonywały formalnego przyporządkowania kategorii negatywizmu do osoby wymienionej z imienia i nazwiska. To nie oznacza, że taka asocjacja determinowała krytykę danej osoby i jej działań. W większości publikacji, i tego dowiodła analiza prasoznawcza, stanowiło to punkt do obrony działań rządu Szydło i rządu Morawieckiego przez katolicki tygodnik. Medioznawcy eksponują doniosłość tzw. *reframingu*, którego celem jest zmiana sposobu interpretacji wydarzenia lub wizerunku osoby<sup>65</sup>. Publikacje tygodnika „Idziemy” w sposób racjonalny oraz emocjonalny dowodziły nieracjonalności ataków na rząd PiS, eksponując jego dokonania, głównie w obszarze polityki prospołecznej.

Obszerne wypowiedzi polityków związanych z „obozem dobrej zmiany” (m.in. Mateusza Morawieckiego, Andrzeja Dudy, Marka Jurka, Marcina Romanowskiego), współbudujących pozytywny wizerunek zmian społeczno-politycznych w Polsce w latach 2015–2019, dowiodły prawicowej linii redakcyjnej czasopisma. Aprobującą tonację publikacji dotyczących partii, której liderem jest Jarosław Kaczyński, potwierdziły także edytoriale Henryka Zielińskiego.

Koncentracja tygodnika „Idziemy” na istotnych kwestiach agendy publicznej okresu kampanii parlamentarnej (80. rocznica wybuchu II wojny światowej; włączenie tematyki ideologii LGBT), które podejmowały także świeckie polskie media opinii, a z drugiej strony, pominięcie innych ważnych tematów agendy związanych z kampanią parlamentarną przez katolicki tytuł prasowy (np. kwestii praworządności, reformy szkolnictwa wyższego, programu partii opozycyjnych), może dowodzić ustanawiania agendy intermedialnej w mediach o profilu katolicko-prawicowym. Jak słusznie zauważa Ewa Nowak-Teter, zajmowanie się przez poszczególne media tymi samymi bądź zbliżonymi problemami, a pomijanie innych, stanowi rodzaj medialnego skrzywienia (*media bias*)<sup>66</sup>. Te ostatnie, pominięte w relacjach prasowych tygodnika newsy, dowodzą nie tyle intencji tworzenia *fake newsów* przez katolicki tygodnik opinii, ile raczej wykorzystywania teorii komuni-

<sup>65</sup> P. Guzik, *Communicating Migration – Pope Francis’ Strategy of Reframing Refugee Issues*, Church Communication and Culture, nr 3.2 (2018), 109–135.

<sup>66</sup> E. Nowak-Teter, *Agenda intermedialna a agenda „rzeczywista”*. Nieadekwatność hierarchii newsów w mediach informacyjnych do wskaźników świata rzeczywistego podczas samorządowej kampanii wyborczej w 2014 roku, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne nr 1, 2017, 101–102; R. Leśniczak, *Kategoria negatywizmu...*, art., cyt., 168–169.

kowania do potwierdzenia własnej linii redakcyjnej. Proces ustanawiania agendy medialnej uwzględnia kryteria selekcji informacji, w tym negatywizm i personalizację w ich wzajemnej korelacji. Są one swoistym filtrem na drodze: wydarzenia w świecie rzeczywistym – news medialny.

Przeprowadzona analiza prasoznawcza potwierdza także konieczność postrzegania mediów katolickich jako alternatywnego, ale jednocześnie istotnego narzędzia w komunikowaniu politycznym Kościoła katolickiego w Polsce, nawet jeśli hierarchowie w oficjalnych komunikatach dystansują się od wsparcia którejkolwiek ze stron sporu politycznego<sup>67</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamik-Szysiak M., *Media elektroniczne w polskich kampaniach wyborczych do Parlamentu Europejskiego*, Przegląd Politologiczny 18 (2014), nr 2, 123–136.
- Annusewicz O., *Ramowanie „dobrej zmiany”. Ramy językowe kampanii wyborczej Prawa i Sprawiedliwości na Twitterze w 2015 roku*, Kwartalnik Naukowy OAP UW e-Politikon 17 (2016), 75–96.
- Chong D., Druckman J., *Framing theory*, Annual Review Political Science 10 (2007), 103–126.
- Cretu F., *Just how tabloidized is tabloid press? Personalization, sensationalism and negativism in the coverage of the Romanian presidential elections, 2009*, Sfera Politicii nr 21 (174), 2013, 121–146.
- Czyżewski M., *Analiza ramowa, czyli „co tu się dzieje?”*, w: E. Goffman, *Analiza ramowa*, tłum. z ang. S. Burdziej, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2010.
- De Vreese C., *New avenues for framing research*, American Behavioral Scientist 56 (3), 2012, 365–375.
- De Vreese C., *News framing: Theory and typology*, Information Design Journal & Document Design 13 (1), 2005, 51–62.
- Djerf-Pierre M., Ekström M., Håkansson N., Johansson B., *The mediatization of political accountability: Politics, the news media logic and industrial crises in the 1980s and 2000s*, Journalism Studies 15 (3), 2014, 321–338.
- Dyduch J., *Polityka jako wyraz służby człowiekowi i społeczeństwu*, Polonia Sacra 31 (2012), 5–16.
- Entman R., *Framing bias: Media in the distribution of power*, Journal of Communication 57 (1) 2007, 163–173.
- Entman R., *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*, Journal of Communication 43 (4) (1993), 51–58.
- Fischer K., *Beyond the sentence: Constructions, frames and spoken interaction*, Constructions and frames 2 (2), 2010, 185–207.
- Furman W., *Pojęcie linii redakcyjnej oraz poszukiwanie jej obrazu w polskiej opinii publicznej i czasopiśmie branżowym w 2017 roku*, Polityka i Społeczeństwo nr 3 (16), 2018, 82–94.
- Galtung J., Ruge M., *The Structure of Foreign News: The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crisis in Four Norwegian Newspapers*, Journal of Peace Research 2 (1), 1965, 64–90.
- Goffman E., *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1974.
- Guzik P., *Communicating Migration – Pope Francis’ Strategy of Reframing Refugee Issues*, Church Communication and Culture 3 (2), 2018, 109–135.
- Hečková A., *Media negativism as a tool of political communication*, European Journal of Science and Theology 12 (1), 2016, 147–154.
- Just M.R., Crigler A.N., *Media coverage of political scandals: Addressing concerns about personalization*, American Political Science Association 2014 Annual Meeting Paper.

<sup>67</sup> R. Leśniczak, *Polish Catholic press and political communication of the Church on the basis of the 2000–2015 presidential election*, Political Preferences, nr 18 (2018), 37–56.

- Kecskes I., *The paradox of communication: Socio-cognitive approach to pragmatics*, *Pragmatics and Society* 1 (1), 2010, 50–73.
- Leśniczak R., *Kategoria negatywizmu a wizerunek prasowy Kościoła katolickiego w kontekście premiery filmu Wojciecha Smarzowskiego „Kler”*. *Studia medioznawcze polskich tygodników opinii*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 28 (2019) 2, 153–172.
- Leśniczak R., *Polish Catholic press and political communication of the Church on the basis of the 2000–2015 presidential election*, *Political Preferences* 18 (2018), 37–56.
- Leśniczak R., *Wizerunek Festiwalu „Łódź Czterech Kultur” w łódzkich dziennikach w perspektywie framing analysis*, *Studia Medioznawcze* 4 (75), 2018, 61–70.
- Leśniczak R., *Wizerunek prasowy i internetowy instytucji kościelnej a linia redakcyjna–casus Fundacji „Dzielo Nowego Tysiąclecia”*, *Polityka i Społeczeństwo* 3 (16), 2018, 67–81.
- Leśniczak R., *Wizerunek zgromadzeń zakonnych w prasie polskiej (2013–2016)*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2019.
- Łódzki B., *Medialny obraz naukowca na przykładzie polskiej prasy opiniotwórczej*, *Horyzonty Wychowania* 16 (39), 2017, 97–114.
- Łódzki B., *Medialny obraz rzeczywistości*, *Studia Socialia Cracoviensia* 9 (1), 2017, 121–136.
- Mazur M., *Polityka z twarzą: personalizacja parlamentarnych kampanii wyborczych w Polsce w latach 1993–2011*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2014.
- McQuail D., *Comm research-views from Europe| reflections on paradigm change in communication theory and research*, *International Journal of Communication* 7 (2013), 216–229.
- Michalczyk S., *Teoria wartości informacji: historia i współczesność*, *Studia Politicae Universitatis Silesiensis* 10 (2013), 131–146.
- Nowak E., Riedel R., *Agenda setting, priming, framing–TV news in Poland during election campaigns 2005 and 2007. Comparative analysis*, *Central European Journal of Communication* 3 (2010), 2 (5), 237–252.
- Nowak E., *Konceptja primingu w studiach nad komunikowaniem politycznym*, *Studia Medioznawcze* 2 (49), 2012, 117–128.
- Nowak-Teter, E., *Agenda intermedialna a agenda „rzeczywista”. Nieadekwatność hierarchii newsów w mediach informacyjnych do wskaźników świata rzeczywistego podczas samorządowej kampanii wyborczej w 2014 roku*, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* nr 1, 2017, 101–120.
- Palczewski M., *Rama negatywizmu w tabloidowych newsach i jej forma językowa*, *Media – Kultura – Społeczeństwo* nr 11–12, 2016–2017, 111–116.
- Palczewski M., *Selekcja informacji w mediach–zasady, wartości, manipulacje*, *Naukowy Przegląd Dziennikarski* nr 2, 2015, 85–101.
- Piontek D., *Personalizacja rywalizacji wyborczej w kampanii parlamentarnej*, *Roczniki Nauk Społecznych* 3 (40), 2012, 109–126.
- Piontek D., *Prywatyzacja polityki, czyli polityk rodzinny*, *Studia Politologiczne* 45 (2017), 54–70.
- Rahat G., Sheaffer T., *The personalization (s) of politics: Israel, 1949–2003*, *Political Communication* 24 (1), 2007, 65–80.
- Salgado S., *The 2015 Election News Coverage: Beyond the Populism Paradox, the Intrinsic Negativity of Political Campaigns in Portugal*, w: *Mediated Campaigns and Populism in Europe*, Cham: Palgrave Macmillan 2019, 75–98, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-98563-3\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-98563-3_4)
- Schulz W., Zeh R., *The changing election coverage of German television. A content analysis: 1990–2002*, *Communications* 30 (4), 2005, 385–407.
- Sobczak B., *Telewizja jako narzędzie propagandy politycznej*, *Acta Universitatis Lodziensis Folia Litteraria Polonica* 41 (3), 2017, 133–158.
- Tan K., Abdollahi-Guilani M., Rusly F., *Negativity as Criteria for Newsworthiness in Malaysian Newspaper Sports Corpus*, *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication* 33 (2), 2017, 105–119.
- Van Aelst P., Sheaffer T., Hubé N., *Personalization*, in: *Comparing political journalism*, ed. C. de Vreese, F. Esser, D. Hopmann, Routledge 2016, 130–148.
- Van Aelst P., Sheaffer T., Stanyer J., *The personalization of mediated political communication: A review of concepts, operationalizations and key findings*, *Journalism* 13 (2), 2012, 203–220.

- Vliegenthart R., Boomgaarden H., Boumans J., *Changes in political news coverage: Personalization, conflict and negativity in British and Dutch newspapers*, in: *Political communication in postmodern democracy*, ed. K. Brants, K. Voltmer, London: Palgrave Macmillan 2011. 92–110.
- Wasilewski K., *Framing i analiza ramowa – stan badań we współczesnym medioznawstwie. Przegląd stanowisk badawczych*, Media – Kultura – Komunikacja Społeczna 14 (2018)1, 91–109.

### Analizowane teksty prasowe

- Chwedoruk R., *Państwo czy samorząd*, Rozmowę przeprowadziła K. Kasjanowicz, Idziemy 2019, nr 36, 4.
- Dadak K., *Tracimy bezcenny czas*, Idziemy 2019, nr 34, 20–21.
- Dadak K., *Twarde realia*, Idziemy 2019, nr 36, 18–19.
- Dadak K., *Wielki skandal*, Idziemy 2019, nr 38, 54.
- Duda A., *Silni historią i doświadczeniem*, Idziemy 2019, nr 35, 4.
- Gądecki S., *Trzeba pójść*, Idziemy 2019, nr 41, 5.
- Gądecki S., *W sprawie LGBT*, Idziemy 2019, nr 33, 5.
- Gróbarczyk M., *Czy grozi nam brak wody?*, Rozmowę przeprowadził P. Kościński, Idziemy 2019, nr 33, 12–13.
- Hajdasz J., *Zamach na wolność słowa*, Idziemy 2019, nr 38, 4.
- Jędraszewski M., *Nie wolno się poddawać*, Rozmowę przeprowadzili H. Zieliński, J. Karnowski, Idziemy 2019, nr 35, 38–39.
- Jurek M., *Inni u siebie*, Idziemy 2019, nr 40, 22.
- Jurek M., *Kpiny z Konstytucji*, Idziemy 2019, nr 37, 23.
- Jurek M., *Nie trzeba głośno mówić*, Idziemy 2019, nr 35, 22.
- Jurek M., *Uchwała w teatrze kabuki*, Idziemy 2019, nr 34, 22.
- Karnowski J., *Fakty i emocje*, Idziemy 2019, nr 35, 16.
- Karnowski J., *Kukiz i spółka*, Idziemy 2019, nr 34, 16.
- Karnowski J., *Lekcja Morawieckiego*, Idziemy 2019, nr 40, 16.
- Karnowski J., *Loty marszałka*, Idziemy 2019, nr 33, 16.
- Karnowski J., *Uczelniana dyktatura*, Idziemy 2019, nr 38, 16.
- Karnowski J., *Wygrana Polski*, Idziemy 2019, nr 36, 16.
- Karnowski J., *Zderzenie koncepcji*, Idziemy 2019, nr 37, 16.
- Kowalczyk D., *Giertycha apel do świeckich*, Idziemy 2019, nr 38, 9.
- Kowalczyk D., *Religia i polityka*, Idziemy 2019, nr 36, 9.
- Ku pamięci i przestrodze*, Idziemy 2019, nr 36, 17.
- Międzynarodowo*, Idziemy 2019, nr 39, 5.
- mo/KAI, *Walczył o wiarę i niepodległość*, Idziemy 2019, nr 41, 22.
- Morawiecki M., *Polski dług rok 1939*, Idziemy 2019, nr 35, 5.
- Odrobińska M., *Szkoła bez LGBT+*, Idziemy 2019, nr 35, 36–37.
- Romanowski M., *Wzmocnimy ochronę dzieci*, Rozmowę przeprowadził M. Wodzicki, Idziemy 2019, nr 34, 4.
- Smoleńska Z., *Ścieki i polityka*, Idziemy 2019, nr 36, 30.
- Śliwerski B., *Kto wesprze nauczycieli?*, Rozmowę przeprowadziła M. Odrobińska, Idziemy 2019, nr 37, 18–19.
- Zieliński H., *Agresorzy czy ofiary?*, Idziemy 2019, nr 33, 3.
- Zieliński H., *Kto czyta, nie błądzi*, Idziemy 2019, nr 37, 3.
- Zieliński H., *Musimy wygrać*, Idziemy 2019, nr 35, 3.
- Ziemiec K., *Przed wyborami*, Idziemy 2019, nr 40, 5.

## NEGATIVE FRAMES AND IMAGE OF 2019 POLISH PARLIAMENTARY CAMPAIGN ON THE PAGES OF CATHOLIC WEEKLY *IDZIEMY*

### Summary

The aim of the analysis was to attempt to answer the question how the negative frames were used by the weekly *Idziemy* in the period preceding the parliamentary elections in Poland in 2019. The Catholic press title supported the Law and Justice party during the 2019 parliamentary campaign. The research found a correlation of negativism as a criterion for selecting information with its mediated form. In the studied sample a high percentage of press texts was noted in which the association of information selection criteria negativity and personalization became apparent. In the press research, the method of quantitative and qualitative analysis of press content was used, as well as the concept of the emotional-connotation matrix of the typology of the language of political discourse.

**Key words:** negativity, personalisation, press, image, parliamentary campaign

### Nota o Autorze

Ksiądz **Rafał LEŚNICZAK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie nauki o komunikacji społecznej i mediach (Wydział Politologii i Dziennikarstwa UMCS w Lublinie, 2020) doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej (Pontificia Università della Santa Croce, Rzym 2010; nostryfikacja doktoratu – Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie, 2012). Kierownik Katedry Komunikacji Społecznej, Public Relations i Nowych Mediów Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie. Jest autorem ponad 60 publikacji naukowych z zakresu mediów, religii i polityki. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół komunikowania politycznego, public relations oraz etyki mediów.  
Kontakt e-mail: rafalles@vp.pl



BARBARA WOJŃSKA

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## WIZERUNEK MEDIALNY FREDDIEGO MERCURY'EGO NA PODSTAWIE FILMU *BOHEMIAN RHAPSODY* RAPORT Z BADANIA ANKIETOWEGO<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** Freddie Mercury, wizerunek medialny, *Bohemian Rhapsody*, muzyka, film, biografia, manipulacja

1. Wprowadzenie. 2. Metodologia badania. 3. Prezentacja wyników badania. 4. Omówienie wyników badania. 5. *Bohemian Rhapsody* a wizerunek Mercury'ego – wnioski. 6. Aneks: Kwestionariusz pytań do badania ankietowego

### 1. WPROWADZENIE

*Bohemian Rhapsody* jest filmem brytyjsko-amerykańskim w reżyserii Bryana Singera, opowiadającym o dziejach zespołu Queen, w tym głównie o wokaliście – Freddie Mercury. Światowa premiera miała miejsce 24 października 2018 r., a 9 dni później dzieło weszło do polskich kin. Tuż po pojawieniu się na ekranach *Bohemian Rhapsody* pobiło rekordy oglądalności, zyskując miano najbardziej dochodowego filmu biograficznego w historii (według statystyk z grudnia film zarobił na całym świecie 608,7 mln dolarów, w tym 175 mln w samym USA – ponad 400 mln więcej niż kolejny w rankingu *Straight Outta Compton* z 2015 r.)<sup>2</sup>. Producentami dzieła są między innymi Brian May i Roger Taylor – gitarzysta i perkusista grupy Queen.

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał z wykorzystaniem pracy licencjackiej zatytułowanej: *Artysta, Ekscentryk, Geniusz – Wizerunek medialny Freddiego Mercury'ego na podstawie biografii autorstwa Lesley-Ann Jones i filmu „Bohemian Rhapsody”*, napisanej i obronionej przez autorkę niniejszego artykułu na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

<sup>2</sup> A. Siennica, *Bohemian Rhapsody – oto najlepiej zarabiający film biograficzny. Jest rekord*, datapublikacji: 17.12.2018, <https://naekranie.pl/aktualnosci/bohemian-rhapsody-oto-najlepiej-zarabiajacy-film-biograficzny-jest-rekord-3865694> (dostęp: 02.03.2019).

Produkcja w 2019 r. zdobyła szesnaście nominacji oraz piętnaście nagród filmowych. Wśród głównych wyróżnień znalazły się cztery Oscary (za najlepszy: montaż, dźwięk, montaż dźwięku i dla najlepszego aktora pierwszoplanowego), dwa Złote Globy (najlepszy film dramatyczny, najlepszy aktor w filmie dramatycznym) oraz dwie nagrody BAFTA (najlepszy aktor i najlepszy dźwięk)<sup>3</sup>.

Mimo tak wielu sukcesów, film spotkał się ze sceptycznymi opiniami krytyków. Jeden z nich w amerykańskim czasopiśmie „Variety”, napisał: „Pomimo elektryzującego tematu, film jest bardzo konwencjonalny, idzie na łatwiznę, przemakając przez kolejne wydarzenia, zamiast bardziej się w nie wgłębić”<sup>4</sup>. Brak autentyczności, mijanie się z faktami, pomijanie bardzo istotnych kwestii z życia kapeli – były to główne zarzuty kierowane do twórców filmu<sup>5</sup>. Wszyscy pozostawali jednak zgodni co do największego atutu produkcji: kreacji roli Freddiego Mercury’ego stworzonej przez Ramiego Maleka. Zdobycie siedmiu statuetek było jedynie zwieńczeniem pozytywnych recenzji jego gry aktorskiej. „Gdyby sprowadzić tę produkcję do samej roli gwiazdy serialu «Mr. Robot», to mamy tutaj do czynienia z absolutnie głęboką kreacją. Prawdziwym popisem sztuki aktorskiej, która znacząco i wyraźnie podnosi wartość całego filmu<sup>6</sup>” – napisał polski krytyk Artur Cichmoński.

## 2. METODOLOGIA BADANIA

Celem niniejszego badania było zapoznanie się z opiniami dotyczącymi wizerunku Freddiego Mercury’ego. Do grupy respondentów włączone zostały jedynie te osoby, które oglądały film *Bohemian Rhapsody*. Istotnym aspektem było zbadanie wpływu dzieła na odbiór postaci muzyka. Nieodzownym elementem było również sprawdzenie jak oddziaływanie filmu na emocje (za pomocą manipulacji faktami w ukazaniu życiorysu artysty) zadziałało w kwestii budowania jego wizerunku w oczach respondentów. Krótki test na temat życia Mercury’ego miał pomóc w ocenie poziomu wiedzy ankietowanych oraz sprawdzeniu, czy w celu zapoznania się z życiorysem muzyka posługiwali się również innymi źródłami.

Aby osiągnąć opisane powyżej cele, użyto techniki badawczej, jaką jest ankieta internetowa. Zgodnie z założeniem umożliwiło to stosunkowo szybkie dotarcie do osób, które widziały film *Bohemian Rhapsody*. Skorzystanie z metody ilościowej dało sposobność do zapoznania się z dużą liczbą opinii respondentów w różnym wieku, o wielorakich zainteresowaniach – co miało przełożenie na różnorodność

<sup>3</sup> Nagrody dla *Bohemian Rhapsody* – podsumowanie, data publikacji: 02.03.2019, <https://queenpoland.wordpress.com/2019/03/02/nagrody-dla-bohemian-rhapsody-podsumowanie/> (dostęp: 02.03.2019).

<sup>4</sup> „*Bohemian Rhapsody*”: pierwsze recenzje filmu. Widzowie i krytycy rozczarowani, data publikacji: 25.10.2018, <https://kultura.onet.pl/film/wiadomosci/bohemian-rhapsody-pierwsze-recenzje-filmu-widzowie-i-krytycy-rozczarowani/4xkplvl> (dostęp: 02.03.2019).

<sup>5</sup> K. Vaseley, „*Bohemian Rhapsody*”: ugrzeczniona bajka dla nostalgików, data publikacji: 8.01.2019, <https://krytykapolityczna.pl/kultura/film/bohemian-rhapsody-recenzja-vesely/> (dostęp: 02.03.2019).

<sup>6</sup> U. Korąkiewicz, *Niezwykła osobowość i talent. Rami Malek zasłużył na nagrody*, data publikacji: 07.01.2019, <https://film.wp.pl/niezwykla-osobowosc-i-talent-rami-malek-zasluzyl-na-nagrody-6335901514622593a> (dostęp: 03.03.2019).



udzielonych przez nich odpowiedzi. Anonimowość, wpisująca się w charakter tak opracowanej próby badawczej, zagwarantowała ankietowanym wygodę – sami mogli zdecydować o miejscu oraz czasie wypełnienia formularza i nikt nie miał wpływu na udzielane przez nich odpowiedzi. Indywidualna decyzja o wzięciu udziału w badaniu oraz swoboda, z jaką respondent mógł do niego podejść, wpłynęły znacząco na jakość udzielonych odpowiedzi, które – w przypadku pytań otwartych – były bardzo merytoryczne i rozbudowane.

Do realizacji procesu badawczego doszło za pomocą Formularza Google (odnośnik do badania: <https://forms.gle/wSKAqoF6uifEeWd7>). Link do ankiety umieszczony został w serwisie społecznościowym Facebook wraz ze stosownym opisem zawierającym informację o warunku, który spełniać musi osoba chcąca przystąpić do jej wypełnienia (uprzednie zapoznanie się z filmem *Bohemian Rhapsody*). Zamieszczony został w pięciu wyselekcjonowanych grupach, zrzeszających sympatyków kina oraz na indywidualnych profilach pięciu użytkowników, którzy dobrowolnie zdecydowali się na pomoc przy przeprowadzeniu badania.

Formularz składał się z 17 pytań. Wśród nich znajdowało się 12 pytań zamkniętych – w tym 9 z możliwością udzielenia jednej odpowiedzi oraz 3 dające prawo wielokrotnego wyboru. Wszystkie z nich miały miano „wymaganych” – nie można było ukończyć wypełniania ankiety bez udzielenia na nie odpowiedzi. Poza tym ankieta zawierała 5 pytań otwartych, wymagających dłuższej wypowiedzi (odpowiedzi na 3 z nich nie były obligatoryjne).

Całość formularza podzielona została na 4 części. Pierwsza z nich, składająca się z dwóch pytań zamkniętych, zatytułowana została „informacje o ankietowanym”. Miały one umożliwić poznanie płci i wieku respondentów. Kolejna, nazwana „pytaniami ogólnymi”, zawierała 2 pytania wielokrotnego wyboru oraz 3 otwarte. Odpowiedzi przedstawić miały opinie na temat Freddiego Mercury'ego oraz refleksje związane z jego osobą. Trzecia część – „pytania dotyczące filmu *Bohemian Rhapsody*” – miała na celu pozyskanie opinii respondentów na temat kreacji postaci muzyka ukazanej w dziele wizualnym. W tym celu posłużono się dwoma pytaniami o charakterze otwartym oraz trzema zamkniętymi (w tym dwoma jednokrotnego wyboru). Ostatnią część ankiety stanowił „Krótki test wiedzy o Freddie Mercury”. Zawierała ona 5 pytań zamkniętych, do których zaproponowano 4 warianty odpowiedzi. Wśród nich znajdowała się jedna poprawna oraz 3 błędne – jedna zasugerowana w fabule filmu oraz dwie wymyślone przez autora. Dzięki temu zweryfikowany został poziom wiedzy ankietowanych oraz wpływ, jaki wywarły na nich przekłamania zawarte *Bohemian Rhapsody*. To również pozwoliło dowiedzieć się, ile osób biorących udział w badaniu zbudowało obraz wokalisty Queen jedynie na podstawie wizji twórców filmu, a kto sięgnął do innych, rzetelnych źródeł.

Ankieta utworzona została 5 kwietnia 2019 r. i tego samego dnia opublikowano ją w portalu społecznościowym. Proces jej przeprowadzania w zamyśle trwał 10 dni. Zgodnie z założeniem, ostatni wypełniony formularz wpłynął 15 kwietnia i wtedy też możliwość przystąpienia do badania została zablokowana.

Przez ten czas odpowiedzi na zawarte w formularzu pytania udzieliło 112 osób. Jak już wspomniano, jedynym wymogiem, na podstawie którego osoby zaintere-

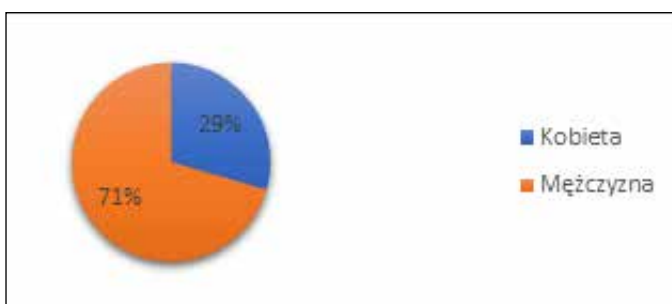
sowane mogły przystąpić do badania, było wcześniejsze zapoznanie się z filmem biograficznym. Poza tym ankietowani poproszeni zostali wyłącznie o podanie wieku i płci, co pozwoliło im na zachowanie poczucia pełnej anonimowości.

### 3. PREZENTACJA WYNIKÓW BADANIA

#### Pytanie 1. Płeć

W przeprowadzonym badaniu udział wzięło 79 kobiet (71%) oraz 33 mężczyzn (29%).

Wykres 1. Płeć

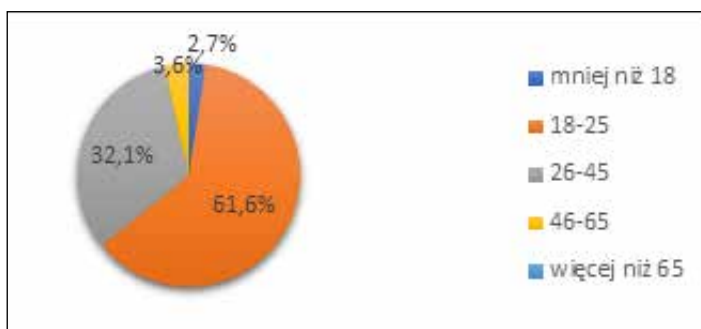


Źródło: badania własne.

#### Pytanie 2. Wiek

Jak pokazują wyniki 61,6% ankietowanych należało do grupy wiekowej od 18 do 25 lat, a 32,1% ankietowanych miało od 26 do 45 lat. Najmniejszy odsetek stanowiły osoby poniżej 18 lat (2,7%) oraz mające od 46 do 65 lat (3,6%). Wśród respondentów nie znalazł się nikt, kto miał więcej niż 65 lat.

Wykres 2. Wiek

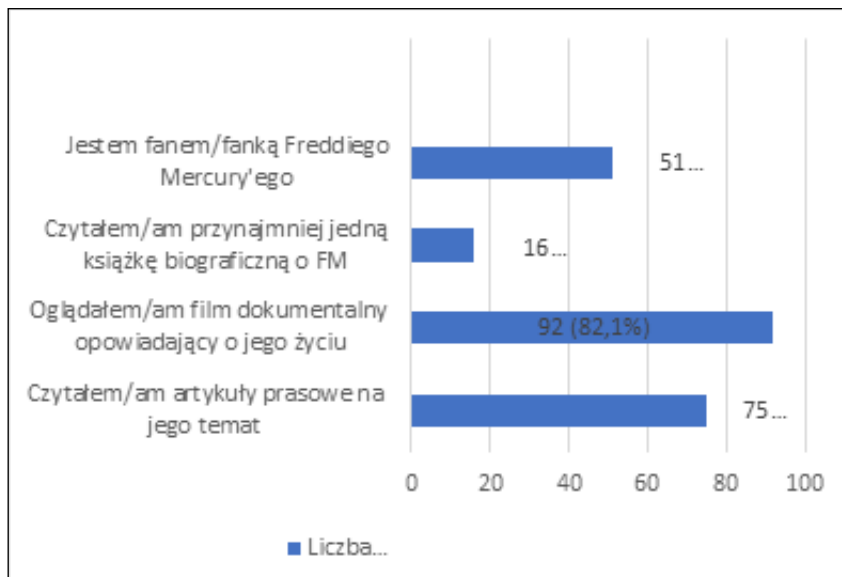


Źródło: badania własne.

### Pytanie 3. Skąd czerpiesz wiedzę o życiu Freddiego Mercury'ego?

Wśród 112 ankietowanych osób znalazło się 51 respondentów, którzy nazwali siebie fanami Freddiego Mercury'ego. Chcąc zapoznać się z życiorysem muzyka, jedynie 16 osób sięgnęło po książkę biograficzną na jego temat, natomiast aż 92 ankietowanych zdecydowało się na seans filmu dokumentalnego. Lekturę artykułów prasowych podjęło 75 osób.

Wykres 3. Źródła wiedzy o Freddie Mercury

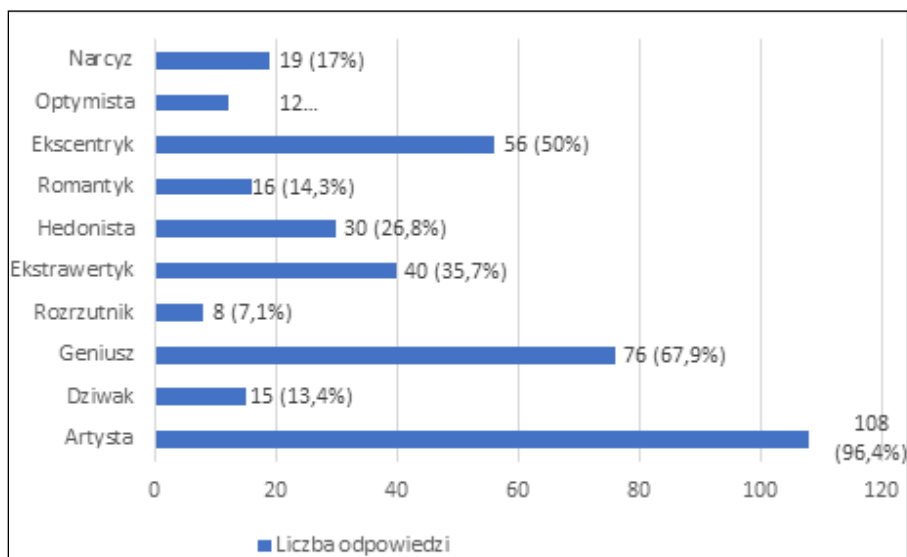


Źródło: badania własne.

### Pytanie 4. Zaznacz 3 określenia, które twoim zdaniem najtrafniej opisują Freddiego Mercury'ego

Chcąc w najbardziej trafny sposób opisać muzyka za pomocą trzech rzeczowników, zdecydowana większość wybrała słowa: artysta (108), geniusz (76) oraz ekscentryk (56). 40 osób zdecydowało się na określenie Mercury'ego mianem ekstrawertyka, 30 – hedonisty, 19 – narcyza, 16 – romantyka, 15 – dziwaka, 12 – optymisty, a najmniej, bo zaledwie 8 osób, nazwało go rozrzutnikiem.

Wykres 4. Rzeczowniki określające Freddiego Mercury'ego

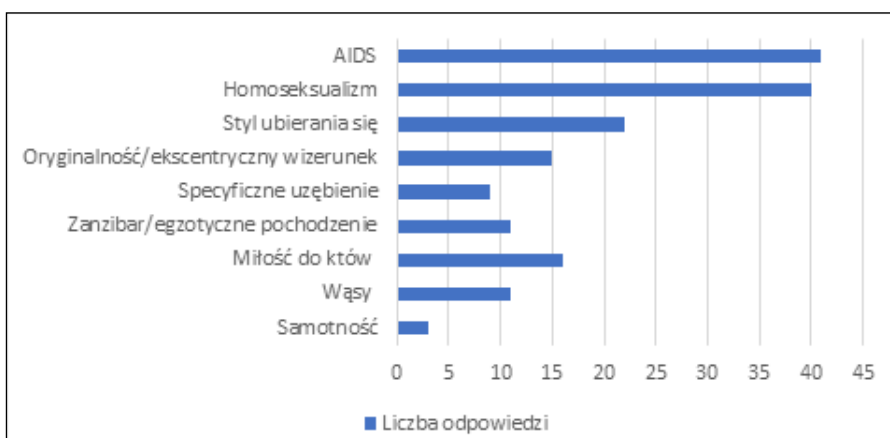


Źródło: badania własne.

#### Pytanie 5. Z czym poza muzyką kojarzysz Freddiego Mercury'ego? Wymień dwie rzeczy

W tym pytaniu otwartym, spośród wielu odpowiedzi wyselekcjonowanych zostało kilka, które padały najczęściej. Wśród nich zdecydowaną przewagę uzyskała choroba, na którą cierpiał muzyk (41) oraz jego homoseksualizm (40). Wymieniane były również: styl ubierania się (22), oryginalność i ekscentryczny wizerunek (15), specyficzne uzębienie (9), Zanzibar oraz egzotyczne pochodzenie (11), miłość do kotów (16) czy wąsy (11). Wśród odpowiedzi swoje miejsce znalazła również samotność, którą wskazały 3 osoby.

Wykres 5. Skojarzenia na temat Freddiego Mercury'ego

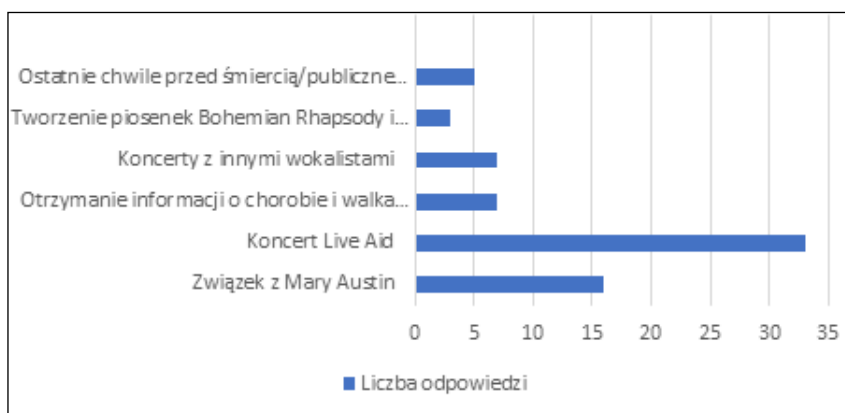


Źródło: badania własne.

### Pytanie 6. Które wspomnienie z życia Freddiego zapadło Ci najbardziej w pamięć? Dlaczego?

Wśród 96 udzielonych odpowiedzi dało się wyróżnić kilka wydarzeń, które powtarzały się najczęściej. Na pierwszym miejscu uplasował się koncert Live Aid (napisały o nim 33 osoby) – jako najznakomitszy i najlepiej zapamiętany występ frontmana Queen. Szesnastu osobom, najbardziej w pamięć zapadł związek z Mary Austin, natomiast 7 osób zapamiętało najlepiej kolejno: otrzymanie informacji o chorobie i walkę z nią oraz koncerty z innymi wokalistami. Ostatnie chwile przed śmiercią i przyznanie się do choroby były najistotniejsze dla pięciu osób, natomiast trójka respondentów zapamiętała najlepiej tworzenie piosenek *Bohemian Rhapsody* i *Show must go on*.

Wykres 6. Najlepiej zapamiętane wspomnienia z życia Freddiego Mercury'ego



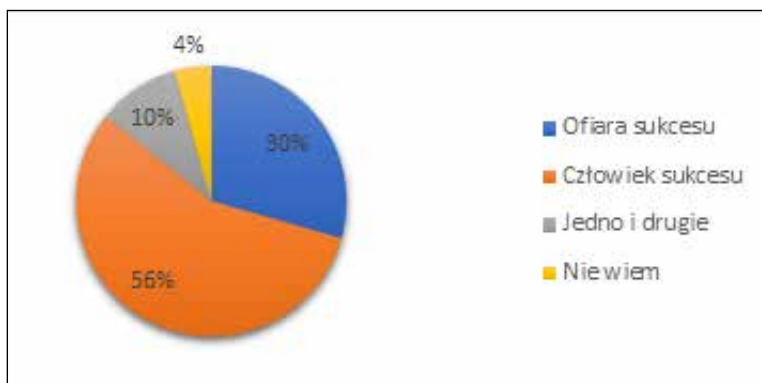
Źródło: badania własne.

### Pytanie 7. Człowiek sukcesu, czy ofiara sukcesu?

**Które z określeń Twoim zdaniem lepiej pasuje do muzyka?  
Uzasadnij swoją odpowiedź**

To pytanie otwarte zgromadziło wiele rozbudowanych, merytorycznych wypowiedzi. 56% ankietowanych stwierdziło, iż Freddiego Mercury'ego należy określić mianem człowieka sukcesu. Wśród najczęstszych uzasadnień pojawiały się: osiągnięcia w dziedzinie muzyki, rozpoznawalność do dnia dzisiejszego, dotarcie na szczyt list przebojów dzięki własnej determinacji i pracy. 30% respondentów zakwalifikowało muzyka jako „ofiara sukcesu”. Wśród głównych argumentów potwierdzających tę tezę pojawiły się m.in.: trudności w relacjach, sięganie po używki, przedwczesna śmierć czy kontrowersje związane z jego seksualnością. 10% stwierdziło, że oba określenia są trafne w opisie gwiazdora, natomiast pozostałe 4% udzieliło odpowiedzi „nie wiem”.

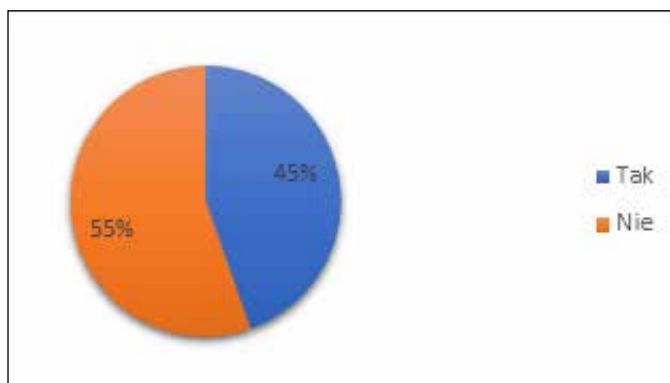
Wykres 7. Freddie Mercury jako człowiek bądź ofiara sukcesu



Źródło: badania własne.

**Pytanie 8. Czy uważasz, że *Bohemian Rhapsody* jest wiarygodnym, rzetelnym źródłem wiedzy o życiu Freddiego Mercury'ego?**

Niewiele ponad połowa ankietowanych (55%) uznała, że film *Bohemian Rhapsody* nie zalicza się w poczet rzetelnych źródeł wiedzy o muzyku. Pozostałe 45% uznało film za wiarygodny.

Wykres 8. *Bohemian Rhapsody* jako wiarygodne źródło wiedzy o Freddie Mercury'm

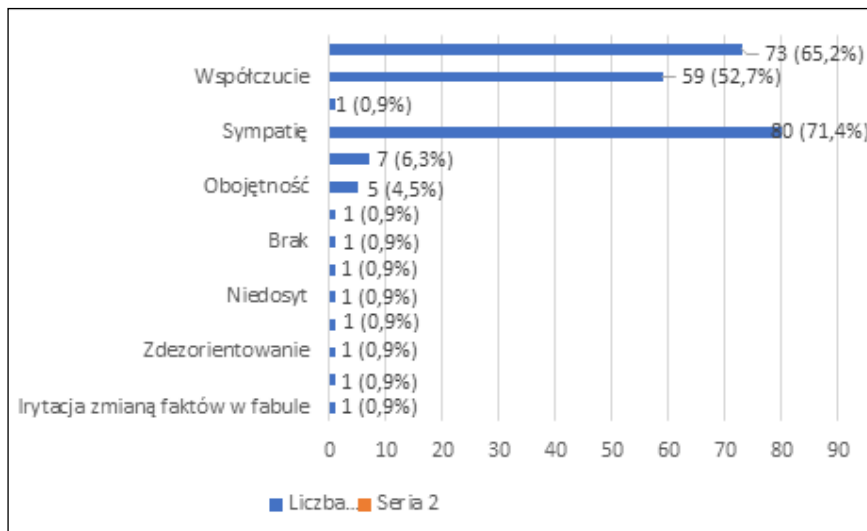
Źródło: badania własne.

**Pytanie 9. Historia postaci wykreowanej przez Ramiego Maleka, wzbudziła we mnie następujące emocje**

Najwięcej osób, po zapoznaniu się z dziejami postaci Freddiego Mercury'ego, odczuła w stosunku do niego sympatię (80 osób) i podziw (73 osoby). Wśród ankietowanych znalazło się również 59 osób, w których kreacja Ramiego Maleka wzbudziła współczucie. 7 osób natomiast poczuło zażenowanie, a 5 – obojętność. Po-

jedyncze osoby doświadczyły takich emocji jak: zazdrość, ciekawość, zachwyt, niedosyt, zaciekawienie, dezorientacja, szacunek. Znalazła się również osoba, które nie odczuła żadnych emocji (1) oraz jedna, która poczuła się zirytowana zmianą faktów w fabule filmu.

Wykres 9. Emocje wzbudzone przez Ramiego Maleka

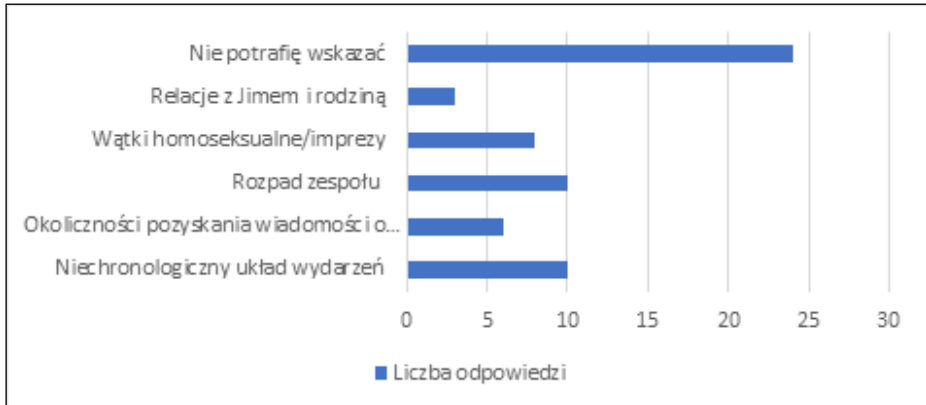


Źródło: badania własne.

**Pytanie 10. Czy w filmie pojawiły się nieścisłości związane z życiorysem Freddiego Mercury'ego, które w sposób szczególny zapadły Ci w pamięć? Jeśli tak, opisz je krótko**

Spośród 61 osób, które udzieliły odpowiedzi na to pytanie, 24 nie potrafiły wskazać nieścisłości w filmie. Dziesięciu osobom w sposób szczególny w pamięci zapadł brak chronologicznego układu wydarzeń z życia Mercury'ego. Nieścisłość zawartą w przedstawieniu okoliczności zapoznania się z diagnozą choroby zauważyło sześćoro ankietowanych. Niezgodność z prawdą w ukazaniu rozpadu zespołu odnotowało 10 osób. 8 odpowiadających stwierdziło, iż wątki homoseksualne oraz ujęcia imprez w *Bohemian Rhapsody* wpisywały się na listę nieścisłości. Co więcej, znalazły się 3 osoby, które w odpowiedzi zawarły kwestię relacji z rodziną i długoletnim partnerem – Jimem.

Wykres 10. Nieścisłości dotyczące życiorysu, które zauważono w filmie

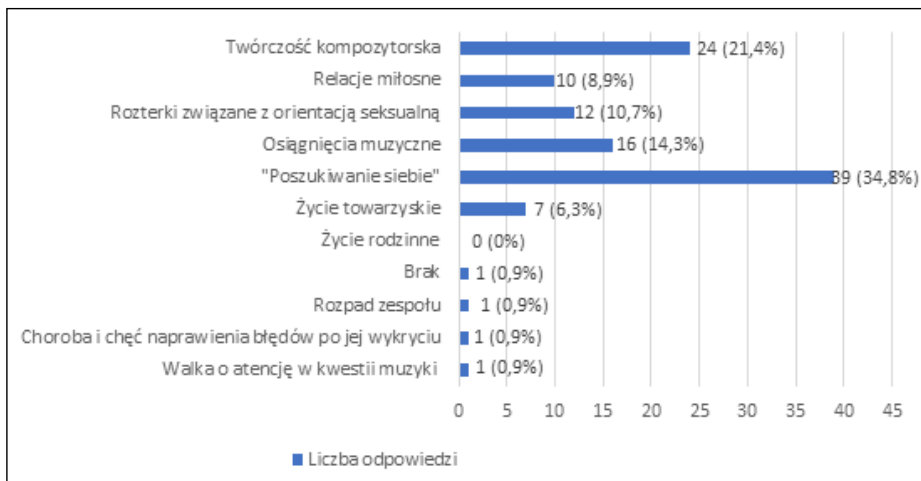


Źródło: badania własne.

### Pytanie 11. Który z aspektów życia Freddiego został twoim zdaniem najmocniej wyeksponowany w filmie?

Spośród wariantów aspektów zawartych w filmie zasugerowanych w pytaniu, ankietowani najmocniej wyeksponowanym określili „poszukiwanie siebie” (39 osób). 24 osoby zaznaczyły „twórczość kompozytorską”, 16 osiągnięcia muzyczne, 12 rozterki związane z orientacją seksualną, 10 relacje miłosne, natomiast 7 życie towarzyskie. Nie znalazł się nikt, kto uważałby, że najmocniej wyeksponowane zostało życie rodzinne muzyka. 4 osoby skorzystały z możliwości dopisania własnych odpowiedzi. Wśród nich znalazły się: brak jakichkolwiek z aspektów, rozpad zespołu, choroba i chęć naprawienia błędów po jej wykryciu oraz walka o uwagę w kwestii muzyki.

Wykres 11. Najmocniej wyeksponowane aspekty w filmie



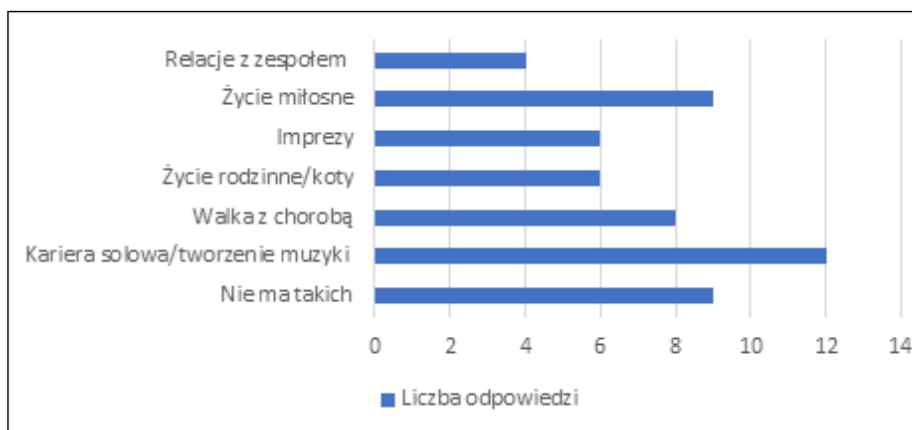
Źródło: badania własne.



**Pytanie 12. Czy istnieje wątek z życia Freddiego, który Twoim zdaniem zasługiwał na większą uwagę/rozwinięcie? Jeśli tak, opisz go pokrótce**

Ze względu na nieobowiązkowy charakter odpowiedzi na to pytanie padły 53 merytoryczne odpowiedzi. Wśród ankietowanych znalazło się 12 osób twierdzących, iż w filmie zabrakło zwrócenia uwagi na aspekt muzycznej twórczości oraz kariery solowej muzyka. 9 kolejnych zauważyło brak dostatecznego skupienia uwagi na wątkach miłosnych. 8 osób zasygnalizowało niewystarczającą ilość materiału dotyczącego walki z chorobą. Respondenci zauważyli również brak dostatecznej ilości informacji o rodzinie i kotach (5 osób), imprez znamiennych dla muzyka (6 osób) oraz relacji z zespołem (4 osoby). Znalazło się również 9 osób, które stwierdziły, że nie istnieją wątki, które zasługiwały na większą uwagę czy rozwinięcie.

Wykres 12. Wątki zasługujące na większą uwagę.

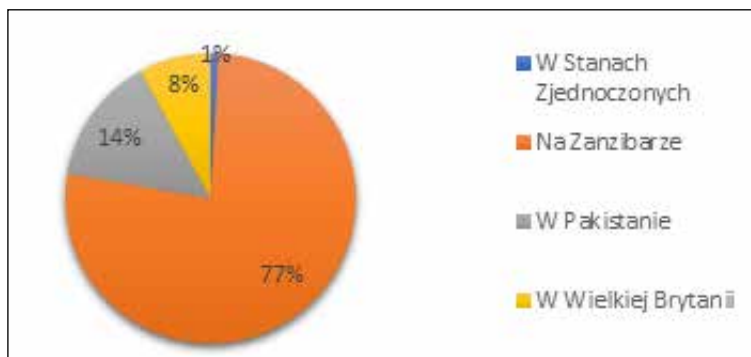


Źródło: badania własne.

**Pytanie 13. Gdzie urodził się Freddie Mercury?**

Poprawnej odpowiedzi (tzn. na Zanzibarze) udzieliło 77% ankietowanych. 14% z nich stwierdziło, że muzyk pochodził z Pakistanu, 8% uznało, że urodził się w Wielkiej Brytanii, natomiast 1% osób biorących udział w badaniu było przekonanych, że wywodził się ze Stanów Zjednoczonych.

Wykres 13. Miejsce urodzenia Freddiego Mercury'ego

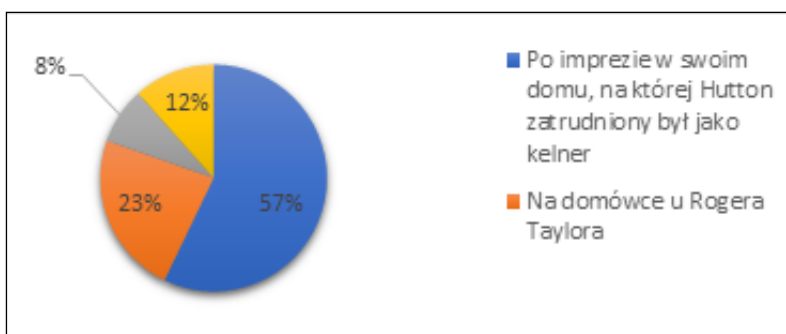


Źródło: badania własne.

#### Pytanie 14. W jakich okolicznościach Freddie poznał swojego partnera Jima Huttona?

Jedynie 4% respondentów zdawała sobie sprawę z tego, że Mercury i Hutton zapoznali się w nocnym klubie „Copacabana”. Większość (58%) błędnie uznała, że do pierwszego spotkania doszło podczas wizyty w salonie fryzjerskim. 27% zasugerowało się błędnym przekazem z filmu *Bohemian Rhapsody*, w którym to mężczyźni poznają się po imprezie w domu muzyka, na której Hutton zatrudniony był jako kelner. 11% miało wrażenie, że do poznania doszło na domówce u kolegi z zespołu – Rogera Taylora.

Wykres 14. Okoliczności poznania Jima Huttona



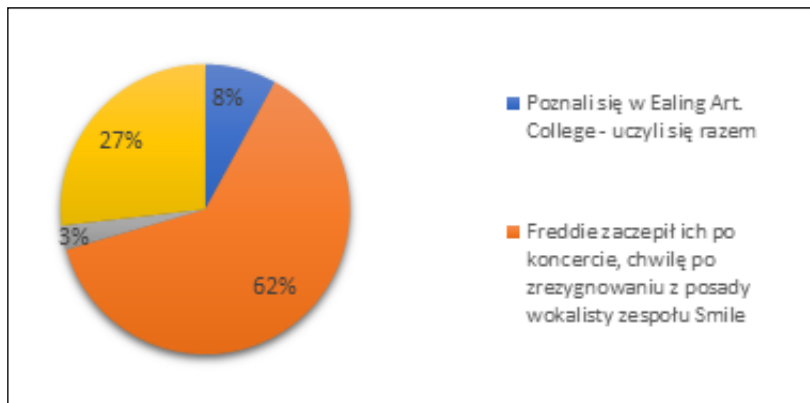
Źródło: badania własne.

#### Pytanie 15. Jak Mercury poznał przyszłych kolegów z grupy „Queen” – Briana Maya i Rogera Tylora?

Zdecydowana większość (62%) ankietowanych udzieliła błędnej odpowiedzi, zwiędzona przekłamaniem zawartym w filmie biograficznym. Według nich Freddie zaczął członków zespołu po koncercie, chwilę po tym jak z posady wokalisty

zrezygnował Tim Staffel. Poprawnej odpowiedzi, zgodnie z którą ten sam kolega poznał ich ze sobą, udzieliło 27% respondentów. 8% stwierdziło, że musieli poznać się w Ealing Art. College, gdzie razem się uczyli, natomiast 3% było pewnych, że mężczyźni poznali się na koncercie Jimiego Hendrixa.

Wykres 15. Okoliczności poznania Briana Maya i Rogera Tylora

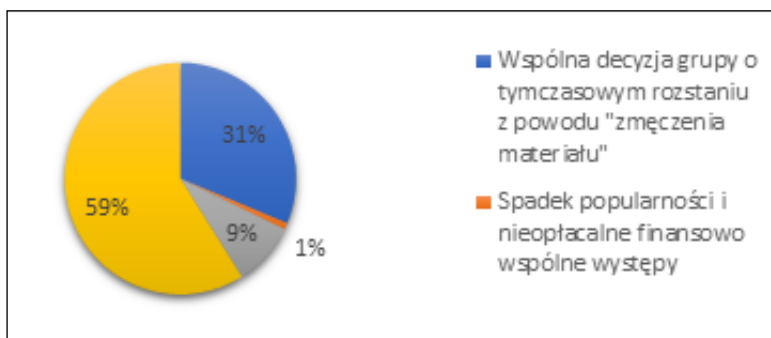


Źródło: badania własne.

### Pytanie 16. Co było przyczyną zawieszenia działalności zespołu „Queen” w 1983 r.?

Poprawną odpowiedzią na to pytanie był wariant: „Wspólna decyzja grupy o tymczasowym rozstaniu z powodu «zmęczenia materiału»”. Udzieliło jej 31% ankietowanych. Ponad połowa (59%) przekonana była, że to decyzja Freddiego o rozpoczęciu kariery solowej zadecydowała o zawieszeniu działalności. 9% przyczyny zawieszenia działalności upatrywało w skonfliktowaniu kapeli przez menagera (taka sugestia pojawiła się w filmie). 1% respondentów – w spadku popularności i nieopłacalnych finansowo wspólnych występach.

Wykres 16. Przyczyna zawieszenia działalności zespołu w 1983 r.

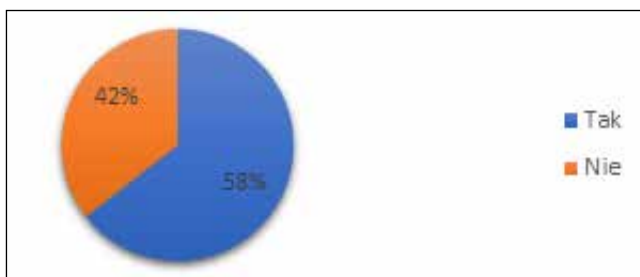


Źródło: badania własne.

### Pytanie 17. Czy podczas koncertu Live Aid w 1985 r. Freddie wiedział, że ma AIDS?

Mercury diagnozę potwierdzającą przypuszczenia o chorowaniu na AIDS otrzymał w 1987 r., dlatego nie mógł mieć świadomości, że jest chory podczas koncertu na Wembley. Poprawnej odpowiedzi udzieliło więc 42% ankietowanych. Pozostałe 58% błędnie stwierdziło, że muzyk był świadomy choroby podczas koncertu Live Aid.

Wykres 17. Świadomość choroby w 1985 r.



Źródło: badania własne.

## 4. OMÓWIENIE WYNIKÓW BADANIA

### Mercury w opinii respondentów

Zmarły w 1991 r. muzyk, Freddie Mercury, po dziś pozostaje osobą rozpoznawalną, której życiem i twórczością interesują się kolejne pokolenia. Wśród większości osób, które obejrzały film *Bohemian Rhapsody* i podjęły decyzję o wzięciu udziału w badaniu ilościowym, muzyk wzbudza pozytywne emocje. Najliczniejszą grupą zainteresowanych jego życiem są kobiety, które stanowiły aż 71% badanych. Z pewnością dużą rolę odgrywają tutaj: atrakcyjność fizyczna wokalisty i aspekty miłosne, które są elementami życiorysu wzbudzającymi największą ciekawość.

Zainteresowanie muzykiem nie zawsze stanowi formę idolatrii. Wśród 112 ankietowanych osób 51 nazwało siebie fanami Mercury'ego. Mimo to niemalże wszyscy ankietowani w badaniu wypowiadają się o nim przychylnie i ukazują go jako człowieka godnego podziwu i cieszącego się ogólną sympatią. Większość respondentów (56%) uważa go za człowieka sukcesu, który za pomocą ciężkiej pracy, własnego wysiłku i zaangażowania zasłużył na miano jednego z najwybitniejszych wokalistów w historii.

W świadomości zdecydowanej większości osób biorących udział w badaniu Freddie Mercury jawi się jako artysta, geniusz i ekscentryk. Jest to cenny aspekt badania, który autorce niniejszej pracy licencjackiej potwierdził trafność określeń użytych w tytule pracy (brzmi on: „Artysta, ekscentryk, geniusz – wizerunek Freddiego Mercury'ego na podstawie biografii autorstwa Lesley-Ann Jones i filmu *Bohemian Rhapsody*”). Utożsamianie muzyka z artystą czy geniuszem nie dziwi, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że wszyscy ankietowani zgodzili się co do tego, że Freddie Mercury

w pierwszej kolejności kojarzy się z wybitnym talentem muzycznym. Najprawdopodobniej dlatego wspomnieniem, które najmocniej zapisało się w pamięci ankietowanych, jest koncert Live Aid okrzyknięty jednym z najlepszych występów frontmana Queen w całej jego działalności scenicznej. Argumenty potwierdzające wybór tego określenia, pojawiały się wielokrotnie w odpowiedziach na inne pytania. Oryginalna, charakterystyczna osobowość przejawiająca się w niepospolitych zachowaniach scenicznych czy w sposobie ubierania była powodem licznych kontrowersji, a w rezultacie zaowocowała olbrzymim zainteresowaniem.

Poza płaszczyzną muzyczną, która stanowi najistotniejszy element budowania jego wizerunku i czyni go postacią godną podziwu w oczach osób zainteresowanych jego działalnością, ważnymi aspektami są również te związane z życiem prywatnym. Choroba AIDS, z którą mierzył się przez ostatnie lata życia, i niespodziewana śmierć stanowią drugi w kolejności pryzmat rzutujący na jego wizerunek. Stanowi to powód odczuwanego współczucia i podziwu dla hartu ducha, który pokazał, starając się mimo trudności żyć pełnią życia i realizować swoje plany. Ściśle powiązanie ma z tym również kwestia jego orientacji seksualnej, która budzi kontrowersje i przekłada się na postrzeganie go jako człowieka zagubionego, niespełnionego na płaszczyźnie miłosnej i pokrzywdzonego przez los.

## 5. *BOHEMIAN RHAPSODY* A WIZERUNEK MERCURY'EGO – WNIOSKI

Film *Bohemian Rhapsody*, przyczynił się znacznie do zbudowania wizerunku Freddiego Mercuriego i utrwalenia w pamięci odbiorców informacji niezgodnych z prawdą.

Wśród 112 respondentów, znalazło się jedynie 16 osób, które przyznały, że zapoznały się z treścią książek biograficznych. Aż 92 badanych zaznaczyło, że w celach pogłębienia wiedzy sięgnęli po filmy dokumentalne na temat muzyka, a 75 zapoznało się z artykułami prasowymi na jego temat. Jak wiadomo jednak, publikacje internetowe nie oddają w pełni rzeczywistości, a opisują jedynie wybrane elementy czy zdarzenia z życia. Filmy dokumentalne, ograniczone stosunkowo niewielką ilością czasu na przekazanie najistotniejszych informacji, również pozostawiają wiele niedopowiedzeń.

Mimo iż 55% ankietowanych przyznało, że film nie stanowi rzetelnego źródła wiedzy na temat Freddiego Mercury'ego, łatwo jest zauważyć, że sama świadomość nie popchnęła wielu do weryfikacji zawartych w fabule informacji w innych źródłach. Jedynym pytaniem, na które większość udzieliła poprawnej odpowiedzi, było pochodzenie muzyka. Fakt, iż muzyk pochodził z Zanzibaru, został w filmie mocno wyeksponowany. Niewiele osób zdawało sobie z tego wcześniej sprawę, gdyż sam muzyk niechętnie opowiadał mediom o miejscu swojego urodzenia.

W pozostałych pytaniach większość respondentów udzielała błędnych odpowiedzi. Łatwo jest zauważyć, że przekłamane w filmie biograficznym obrazy – dołączenia Freddiego do zespołu, warunków poznania się z partnerem Jimem Huttonem

oraz kolegami z Queen, powodu zawieszenia działalności kapeli i okoliczności poznania diagnozy choroby – zapisały się w świadomości osób, które obejrzały film, jako prawdziwe.

Zdecydowana większość respondentów nie potrafi wskazać nieścisłości pojawiających się w fabule filmu. Wśród osób, które zdają sobie sprawę z przekłamań, najwięcej jest tych, którzy zauważają błędy w ułożeniu chronologicznym wydarzeń.

Zawarty w filmie obraz Freddiego Mercury’ego, skrzywdzonego przez los, pogubionego, nierozumianego przez otaczających go ludzi, a mimo to odnoszącego sukcesy muzyczne i dążącego z uporem do celu, wzbudził głównie podziw, sympatię i współczucie.

Należy więc przyznać, że film biograficzny odcisnął piętno na wizerunku Freddiego Mercury’ego – na sposobie jego postrzegania przez widzów oraz na ich wiedzy na temat poszczególnych aspektów jego życia. Postawił go w pozycji osoby mało decyzyjnej w kwestiach własnej egzystencji, ulegającej presji otaczających go ludzi i wydarzeń, którym musiał stawiać czoła.

## 6. ANEKS: KWESTIONARIUSZ PYTAŃ DO BADANIA ANKIETOWEGO

1. Płeć
  - Kobieta
  - Mężczyzna
2. Wiek
  - Mniej niż 18
  - 18–25
  - 26–46
  - 46–65
  - Więcej niż 65
3. Zaznacz zdania zgodne z prawdą:
  - Jestem fanem/fanką Freddiego Mercury’ego
  - Czytałem/am przynajmniej jedną książkę biograficzną o FM
  - Oglądałem/am film dokumentalny opowiadający o jego życiu
  - Czytałem/am artykuły prasowe na jego temat
4. Zaznacz 3 określenia, które Twoim zdaniem najtrafniej opisują Freddiego Mercury’ego:
  - Artysta
  - Dziwak
  - Geniusz
  - Rozrzutnik
  - Ekstrawertyk
  - Hedonista
  - Romantyk

- Ekscentryk
  - Optymista
  - Narcyz
5. Z czym poza muzyką kojarzysz Freddiego Mercury'ego? Wymień 2 rzeczy.
6. Które wspomnienie z życia Freddiego zapadło Ci najbardziej w pamięć? Dlaczego?
7. Człowiek sukcesu, czy ofiara sukcesu? Które z określeń Twoim zdaniem lepiej pasuje do muzyka? Uzasadnij swoją odpowiedź.
8. Czy uważasz, że *Bohemian Rhapsody* jest wiarygodnym, rzetelnym źródłem wiedzy o życiu Freddiego Mercury'ego?
- Tak
  - Nie
9. Historia postaci wykreowanej przez Ramiego Maleka wzbudziła we mnie następujące emocje:
- Podziw
  - Współczucie
  - Zazdrość
  - Sympatię
  - Zażenowanie
  - Obojętność
  - Inna odpowiedź...
10. Czy w filmie pojawiły się nieścistości związane z życiorysem Freddiego Mercury'ego, które w sposób szczególny zapadły Ci w pamięć? Jeśli tak, opisz je krótko.
11. Który z aspektów życia Freddiego został Twoim zdaniem najmocniej wyeksponowany w filmie?
- Twórczość kompozytorska
  - Relacje miłosne
  - Rozterki związane z orientacją seksualną
  - Osiągnięcia muzyczne
  - „Poszukiwanie siebie”
  - Życie towarzyskie
  - Życie rodzinne
  - Inna odpowiedź...
12. Czy istnieje wątek z życia Freddiego, który Twoim zdaniem zasługiwał na większą uwagę/rozwinięcie? Jeśli tak, opisz go pokrótce.
13. Gdzie urodził się Freddie Mercury?
- W Wielkiej Brytanii
  - W Pakistanie
  - Na Zanzibarze
  - W Stanach Zjednoczonych

14. W jakich okolicznościach Freddie poznał swojego partnera Jima Huttona?
  - Podczas wizyty w salonie fryzjerskim
  - W londyńskim klubie nocnym „Copacabana”
  - Na domówce u Rogera Taylora
  - Po imprezie w swoim domu, na której Hutton zatrudniony był jako kelner
15. Jak Mercury poznał przyszyłych kolegów z grupy „Queen”
  - Briana Maya i Rogera Tylora?
  - Przedstawił ich sobie Tim Staffell – pierwszy wokalista zespołu, którego Freddie poznał w Ealing Art College
  - Zaprzyjaźnili się na koncercie Jimiego Hendrixa
  - Freddie zaczął ich po koncercie, chwilę po zrezygnowaniu z posady wokalisty zespołu Smile
  - Poznali się w Ealing Art College
16. Co było przyczyną zawieszenia działalności zespołu „Queen” w 1983 r.?
  - Decyzja Freddiego o rozpoczęciu kariery solowej
  - Skonfliktowanie kapeli przez managera Paula Prentera
  - Spadek popularności i nieopłacalne finansowo wspólne występy
  - Wspólna decyzja grupy o tymczasowym rozstaniu z powodu „zmęczenia materiału”
17. Czy podczas koncertu Live Aid w 1985 r. Freddie wiedział, że ma AIDS?
  - Tak
  - Nie

## BIBLIOGRAFIA

- Bleumer H., *Bohemian Rhapsody*, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 46 (2016), nr 2, 253–269.
- Bohemian Rhapsody: pierwsza recenzja filmu. Widzowie i krytycy rozzarowani*, data publikacji: 25.10.2018, <https://kultura.onet.pl/film/wiadomosci/bohemian-rhapsody-pierwsze-recenzje-filmu-widzowie-i-krytycy-rozzarowani/4xkp1vl> (dostęp: 02.03.2019).
- Butkiewicz M., Gralczyk A., Marcyński K., *Wirtualne targowisko. O reklamie, marketingu i promowaniu się w Internecie*, Warszawa 2017.
- Jones L.A., *Bohemian Rhapsody: the definitive biography of Freddie Mercury*, London: Hodder & Stoughton 2018.
- Jones L.A., *Freddie Mercury. Biografia legendy*, tłum. z ang. M. Kisiel-Małecka, Ł. Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 2012.
- Kalisz A., Tyc E., *Autopromocja, autoprezentacja, wizerunek w mediach audiowizualnych*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2018.
- Kita M., Ślawska M., *Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną*, t. 1: *Stan wiedzy i postulaty badawcze*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012.
- Kosińska E., *Marketing międzynarodowy. Zarys problematyki*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne 2008.
- Korąkiewicz U., *Niezwykła osobowość i talent. Rami Malek zasłużył na nagrody*, data publikacji: 07.01.2019, <https://film.wp.pl/niezwykla-osobowosc-i-talent-rami-malek-zasluzyl-na-nagrody-6335901514622593a> (dostęp: 03.03.2019).



- Nagrody dla Bohemian Rhapsody – podsumowanie*, data publikacji: 02.03.2019, <https://queenpoland.wordpress.com/2019/03/02/nagrody-dla-bohemian-rhapsody-podsumowanie/> (dostęp: 02.03.2019).
- Olędzki J., *Public relations i marketing medialny: zarządzanie komunikacją i wizerunkiem w nauce o mediach*, *Studia Medioznawcze* 2013, nr 4 (55), 27–35.
- Siennica A., *Bohemian Rhapsody – oto najlepiej zarabiający film biograficzny. Jest rekord*, data publikacji: 17.12.2018, <https://naekranie.pl/aktualnosci/bohemian-rhapsody-oto-najlepiej-zarabiajacy-film-biograficzny-jest-rekord-3865694> (dostęp: 02.03.2019).
- Sobocińska M., *Tożsamość, rola i mit artysty jako uwarunkowania jego wizerunku*, *Zarządzanie w Kulturze* 20 (2019), nr 2, 143–155.
- Wojcik K., *Public relations. Wiarygodny dialog z otoczeniem*, Warszawa: Wolters Kluwer 2005.
- Vaseley K., „*Bohemian Rhapsody*”: *ugrzeczniiona bajka dla nostalgików*, data publikacji: 08.01.2019, <https://krytykapolityczna.pl/kultura/film/bohemian-rhapsody-recenzja-vesely/> (dostęp: 02.03.2019).

## FREDDIE MERCURY'S MEDIA IMAGE BASED ON THE FILM *BOHEMIAN RAPSONY*

### A SURVEY REPORT

#### Summary

A biographical film *Bohemian Rhapsody* which was released at the end of 2018 is evidence that the life and work of Freddy Mercury is interesting for subsequent generations. Discussions about the musician who died 28 years ago, the questions asked by viewers after watching the movie and doubts related to its credibility became an inspiration to write this work. Its main objective is a deep analysis of the artist's media image and answer to the question: what was the influence of *Bohemian Rhapsody* on our reception of Freddie Mercury? What parts of his biography are most strongly promoted by the media?

This article includes a presentation of research results the aim of which was to get information how responders perceive Mercury's image and verification of the level of their knowledge about his life. In order to reach the above mentioned aims we applied online survey as a research technique. It was implemented with the help of google forms which was placed in five selected fan groups on Facebook. The results allowed us to state that *Bohemian Rhapsody* contributed much to Freddie Mercury's image creation and made them remember information which is not consistent with the truth.

**Key words:** Freddie Mercury, media image, *Bohemian Rhapsody*, music, movie, biography, manipulation

#### Nota o Autorce

**Barbara Łucja WOJŃSKA** – studentka pierwszego roku studiów magisterskich na kierunku Komunikacja medialno-marketingowa w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Licencjatka dziennikarstwa i komunikacji społecznej. Prezes Koła Naukowego Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa. Zainteresowania badawcze: wizerunek medialny, nowe media, komunikacja społeczna, propaganda i manipulacja w mediach, psychologia mediów.  
Kontakt e-mail: [barbaralucjarita@gmail.com](mailto:barbaralucjarita@gmail.com)



RAFAŁ ESTKOWSKI

*Wydział Teologiczny*

*Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## OBRONA CHRZEŚCIJAŃSKICH KORZENI UNII EUROPEJSKIEJ W ŚWIETLE *DEKLARACJI SCHUMANA 2017*

**Słowa kluczowe:** *Deklaracja Schumana*, Unia Europejska, wspólnota europejska, wartości chrześcijańskie, wolność, solidarność, tolerancja, patriotyzm, kryteria etyczne

1. Wprowadzenie. 2. Problem fundamentów i kryteriów przynależności do Unii Europejskiej. 3. Zagrożenia na horyzoncie. 4. Filary. 5. Odezwa i kierunki zmian. 6. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Kiedy 9 maja 1950 r. w szacownych murach sali zegarowej francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Paryżu przy Quai d'Orsay podczas konferencji prasowej padały zdania, odczytywane przez Roberta Schumana, zawarte w słynnej deklaracji, nazwanej przez historię jego imieniem, trudno było przewidywać jak dalece poważne i dalekosiężne skutki ona przyniesie. Tymczasem konsekwencje tego wystąpienia miały dwojaki charakter. Po pierwsze, stanowiło ono zwieńczenie pierwszego okresu starań, mających na celu uporządkowanie relacji międzynarodowych między Francją i Niemcami po zakończeniu II wojny światowej. Po drugie, akt ten stał się podstawą powołania do życia największej na świecie ponadnarodowej wspólnoty, skupiającej obecnie 27 państw na kontynencie europejskim. Organizacji będącej integralnym podmiotem prawa międzynarodowego, z traktatowo ustanowionym trójpodziałem władzy, a nade wszystko wybieraną w demokratycznych wyborach powszechnych władzą ustawodawczą. „Europa silnie zjednoczona i o mocnej konstrukcji”<sup>1</sup>, stała się głównym celem nowo tworzonej organizacji, natomiast ideologiczne i światopoglądowe podstawy politycznych przekonań twórców powyższej deklaracji odnajdujemy przede wszystkim w etyce chrześcijańskiej, zasadach demokratycznych pochodzących od starożytnych ludów helleńskich oraz rzymskich prawodawstwie i idei republikańskiej<sup>2</sup>. Podstawy te nie pozostawiają cienia wątpliwo-

<sup>1</sup> R. Schuman, *Deklaracja z 9 maja 1950 roku*, w: *Dla Europy*, Kraków 2009, 93.

<sup>2</sup> K. Łastawski, *Historia integracji europejskiej*, Toruń 2011, 11.

ści co do kierunku ideowego, politycznego i kulturowego rozwoju nowej wspólnoty ponadnarodowej na kontynencie europejskim. Paul Valéry zapisał: „wszędzie tam gdzie imię Mojżesza i św. Pawła, wszędzie tam, gdzie imię Arystotelesa, Platona i Euklidesa miały swoje znaczenie i były otoczone czcią i szacunkiem – tam jest Europa”<sup>3</sup>. Jednak decyzja o rozpoczęciu starań dotyczących kształtu zjednoczonej Europy w głowach jej twórców narodziła się znacznie wcześniej i była z pewnością skutkiem osobistych przeżyć, które ze sobą przyniosły obie XX-wieczne wojny światowe wraz z ich okropnościami, a nade wszystko degradacją wszelkich cech człowieczeństwa w życiu narodów europejskich. Robert Schuman podkreślił ten fakt, pisząc: „Po dwóch wojnach światowych uznaliśmy w końcu, że najlepszym zabezpieczeniem dla narodu nie jest ani izolacja, ani własna siła, jakakolwiek by była jego potęga, lecz solidarność narodów, którymi kieruje ten sam duch i które we wspólnym interesie akceptują wspólne działania”<sup>4</sup>. Jak nigdy dotychczas bolesna historia stawała się podstawą europejskiej idei. Historia, która jednych Europejczyków do siebie zbliżała, innych zaś poróżniała i czyniła z nich wrogów. Bronisław Geremek proces ten nazwał „tworzeniem Europejczyków”. I bynajmniej nie chodziło mu o przynależność geograficzną mieszkańców krajów europejskich, ale o wychowanie oraz wyedukowanie do bycia członkiem wielkiej wspólnoty ludów europejskich. Historia ta stała się jednocześnie zaczynem marzenia europejskiego<sup>5</sup>. Natomiast według Józefa Glempa stało się „całkiem jasne, że geograficzna koncepcja Europy jest czymś zupełnie drugorzędym. Europa to nie kontynent, który można by zamknąć w kategoriach geograficznych. Jest to pojęcie kulturowe i historyczne”<sup>6</sup>.

## 2. PROBLEM FUNDAMENTÓW I KRYTERIÓW PRZYNALEŻNOŚCI DO UNII EUROPEJSKIEJ

W 2019 r. minęła piętnasta rocznica największego rozszerzenia Unii Europejskiej. 2 maja 2004 r. do jej struktur przystąpiła, obok dziewięciu innych państw, Rzeczpospolita Polska, przyjmując na siebie nie tylko przywileje, ale i obowiązki członka. O ile w Polsce po 1945 r. zmian dokonano siłą, wbrew woli narodu, o tyle akt przystąpienia do europejskich struktur unijnych został potwierdzony wyrażoną w ogólnokrajowym referendum<sup>7</sup> demokratyczną decyzją, poprzedzoną trudnymi i długotrwałymi negocjacjami akcesyjnymi.

<sup>3</sup> B. Geremek, *Przedmowa*, w: R. Schuman, *Dla Europy...*, dz.cyt., 5.

<sup>4</sup> R. Schuman, *Podział Europy stał się absurdalnym anachronizmem*, w: *Dla Europy...*, dz.cyt., 21.

<sup>5</sup> B. Geremek, *Głos w Europie*, Kraków 2010, 48.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, 9.

<sup>7</sup> Akcesyjne referendum ogólnokrajowe odbyło się 7–8 VI 2003 r., zadano w nim następujące pytanie: „Czy wyraża Pan/Pani zgodę na przystąpienie Rzeczypospolitej Polskiej do Unii Europejskiej?”. Za przystąpieniem opowiedziało się 77,45% biorących udział w głosowaniu, frekwencja wyniosła 58,85% ogółu uprawnionych do głosowania. Zob. <https://referendum2003.pkw.gov.pl/sww/kraj/indexA.html> (dostęp: 12.12.2019), por. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Referendum\\_og%C3%B3lnokrajowe#cite\\_ref-20](https://pl.wikipedia.org/wiki/Referendum_og%C3%B3lnokrajowe#cite_ref-20) (dostęp: 12.12.2019).

W świetle obecnych wydarzeń i toczącej się historii w europejskiej przestrzeni społeczno-politycznej wielu intelektualistów zarówno chrześcijańskich, jak i tych, którzy z chrześcijaństwem mają niewiele wspólnego, coraz częściej podnosi kwestię konieczności przypomnienia i upominania się o obecność w przestrzeni publicznej rzeczywistych kryteriów, które stanowią fundament ideologiczny Unii Europejskiej. I nie chodzi im bynajmniej o permanentną sakralizację życia politycznego ani o przesadne eksponowanie i bezwzględne wykorzystywanie we współczesnym ustawodawstwie zasad rzymskiego prawa, jak również o to, czy demokracja już osiągnęła pełną dojrzałość. Chodzi nade wszystko o uszanowanie i propagowanie wszelkiego rodzaju zasad, które kryteria te winny kształtować zarówno w debacie publicznej, jak również w tworzonej unijnym prawie. Znany czeski filozof Jan Patočka stwierdził, że „Europa, w obecnym procesie przemian nie potrzebuje ideologii jako prawdy zniewolonej, ale z całą pewnością potrzebuje duszy!”. Podobny sąd wyraził francuski polityk Jacques Delors, przestrzegając podczas Europejskiego Forum Katolików Świeckich w 1992 r.: „jeśli w ciągu najbliższych dziesięciu lat nie uda nam się w Europie tchnąć duszy, przydać jej duchowości, sensu, to przegraliśmy swoją partię”<sup>8</sup>.

Aby upomnieć się o powrót do wartości na których ojcowie zjednoczonej Europy budowali jej ideologiczne oraz polityczno-kulturalne podstawy, grupa intelektualistów skupionych w Instytucie Myśli Schumana opublikowała dokument zatytułowany *Deklaracja Schumana 2017*<sup>9</sup>. Już w części pierwszej, którą określili jako *Preambulę*, wśród najbardziej istotnych powodów jego powstania, wymieniają: niewłaściwą, to znaczy ich zdaniem, niezgodną z ideą Roberta Schumana koncepcją modelu Unii Europejskiej, mówiąc zdecydowanie o jej zaprzeczeniu. Kolejnym powodem jest szereg procesów i narastająca niechęć obywateli państw europejskich do takiego kursu, jaki przyjmuje Bruksela. Mowa oczywiście o kursie kształtowanym przez unijnych polityków w kwestiach politycznych, społecznych, etycznych oraz kulturalnych. Można wysnuć wniosek, że autorom chodzi o narastającą wrogość oraz brak dobrej woli, aby w wielu kluczowych sprawach rozwiązywać europejskie problemy w wyniku prowadzącego do zgody dialogicznego porozumienia oraz politycznego kompromisu. Najbardziej znaczącym symptomem, a zarazem skutkiem odchodzenia od idei Roberta Schumana, stał się Brexit. Kiedy podczas referendum w Wielkiej Brytanii niewielką większością głosów (ok. 1,89%) Brytyjczycy zdecydowali o chęci wystąpienia ich kraju ze struktur Unii Europejskiej, podniosły się głosy, że powodem takiego stanu są krajowe nacjonalizmy, ale nade wszystko coraz głośniejsze niezadowolenie z kierunków prowadzenia polityki unijnej. Ponadto wskazują one, że na szczycie przywódców państw unijnych w Rzymie, który odbył się 25 marca 2017 r., europejscy politycy w ogóle nie nawiązali do spuścizny Roberta Schumana, co autorzy dokumentu odebrali jako ignorowanie jego idei, która *de facto* doprowadziła do „cudu” długotrwałego pokoju, utrzymującego się w Europie przez okres, jaki nie był spotykany od wielu wieków. Najważniejszymi wartościami, które wynikają z unijnych dokumentów założycielskich, redaktorzy

<sup>8</sup> M. Vlk, *Europa pogańska czy chrześcijańska? Miłość drogą jedności*, Katowice 1997, 58–59.

<sup>9</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017*, <http://imschuman.com/wp-content/uploads/2016/07/DEKLARACJA.pdf> (dostęp: 12.12.2019).

dokumentu z 2017 r. wyróżniają: chrześcijaństwo, wolność, solidarność, różnorodność i patriotyzm. Natomiast ideologiczny sekularyzm, oligarchizacja i ograniczenie wolności, antysolidarnościowy dyktat silnych, administracyjno-biurokratyczna uniformizacja, promocja kosmopolityzmu i wykorzenianie Europejczyków z ich rodzimych kultur narodowych są działaniami destrukcyjnymi niszczącymi idee zawarte w dokumencie z 9 maja 1950 r.<sup>10</sup> W podsumowaniu preambuły *Deklaracji Schumana 2017* czytamy, że dokument ten ma za zadanie ustawicznie przypominać o ideach Roberta Schumana i wzywać europejskich decydentów do powrotu do korzeni oraz przypomnieć, że są „odrzucone lub podważane dziś filary Wspólnoty Narodów Europy oraz kierunki zmian, jakie należy podjąć, aby powrócić do Europy zgodnej z wizją Ojców Założycieli”<sup>11</sup>.

W preambule dokumentu autorzy usystematyzowali zestaw błędów i zaniechań, które ich zdaniem stoją u podstaw trwającej obecnie destrukcji projektu europejskiego. Wezwanie do refleksji oraz sięganie do korzeni zdaje się rozpaczliwym wołaniem o powrót do pierwotnej i niczym nie skażonej idei zapewniającej pokój i opartej na trwałych i uniwersalnych kryteriach etycznych, które zostałyby zaakceptowane i przyjęte przez przedstawicieli wszelkich kierunków politycznych, światopoglądowych oraz kulturowych.

Robert Schuman doświadczył nie tylko bólu i okrucieństw obu XX-wiecznych wojen światowych, ale nade wszystko obserwował upadek wszelkich oznak godności człowieka, zniekształcanej przez dwa, skrajnie różne pod względem ideologicznym totalitaryzmy: nazizm i komunizm. Ich odmienność w dzisiejszym świecie i to nie tylko na kontynencie europejskim polega między innymi na tym, że o ile nazizm jest znieawidzony i ustawicznie potępiany, to komunizm w niektórych częściach świata ma się całkiem dobrze, a zdaniem Chantal Delsol, jest usprawiedliwiany, nierzadko wybacznym, co więcej jego niewyobrażalne zbrodnie są zamiatane pod dywan<sup>12</sup>. Komunizm okazał się znacznie bardziej trwały, głównie dzięki skuteczniejszemu aparatowi represji. Wydaje się jednak, że i jego los na kontynencie europejskim został przypieczętowany w latach 1989–1990. Symbolem końca komunizmu stał się fizyczny upadek muru berlińskiego, dzielącego niemiecką stolicę na część wschodnią i zachodnią, oraz odsunięcie od władzy w krajach, takich jak Polska, Rumunia, Węgry, Czechosłowacja, Jugosławia, Niemiecka Republika Demokratyczna rządów sterowanych przez komunistyczne władze Związku Radzieckiego. Jeśli jednak przyjrzymy się dokładnie przekrojowi oferty politycznej składanej podczas wyborów do Parlamentu Europejskiego w 2018 r. czy wyborów do polskiego parlamentu w 2019 r., to trudno nie odnieść wrażenia że pewne elementy właściwe obydwu ideologiom są w przestrzeni publicznej w sposób mniej lub bardziej zawołowany ciągle obecne. Oba totalitaryzmy sprowadzały człowieka do poziomu bezwolnej jednostki podporządkowanej sprawującej władzę wąskiej grupie. Bezwolność oznaczała nie tyle pozbawianie człowieka fizycznej wolności, choć więzienia i inne ośrodki odosobnienia były zapełniane. Oznaczała raczej znacz-

<sup>10</sup> J. Ratzinger, dz.cyt., s. 2.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017, 22.

ne ograniczenia na poziomie wolitywnym człowieka w każdym aspekcie jego życia i funkcjonowania w społeczeństwie oraz zmuszanie do biernego i bezkrytycznego poddaństwa wobec władzy. Jeśli weźmiemy pod uwagę wolność woli jako główną cechę konstytuującą godność osoby ludzkiej, oczywisty i uprawniony staje się wniosek o programowym odczłowieczeniu istoty ludzkiej i pozbawieniu podstawowej przyrodzonej cechy.

Pierwotny projekt zawarty w *Deklaracji* z 9 maja 1950 r. zawierał w swojej najgłębszej warstwie nie tylko umieszczenie kwestii produkcyjno-handlowych pod wspólną władzą, zapewnienie pokoju w Europie i na świecie, ale nade wszystko zapobieżenie powrotowi do wojennego ludobójstwa oraz wyzwolenie wolitywnej warstwy osoby ludzkiej z rzeczywistej niewoli emocjonalnej i intelektualnej w najszerzym znaczeniu.

Najbardziej doniosłym skutkiem wdrożenia w życie zapisów *Deklaracji* Schumana miało być uświadomienie, że zamiar wszczynania kolejnej wojny dla potencjalnego agresora miał stać się nie tylko ekonomicznie nieuzasadniony i nieopłacalny, ale wręcz niemożliwy ze względu na ograniczony dostęp do dóbr, dzięki którym można zbudować potęgę militarną. Należało ponadto dążyć do wyrugowania nienawiści, stojącej u źródła budowania sztucznych granic, które zostały wzniesione w relacjach międzynarodowych oraz „tworzenia braterskiej przyjaźni między ludźmi” (Hbr 13, 1), popartej „przebaczeniem wyrządzonych krzywd”<sup>13</sup>. Teologiczny wydźwięk kwestii przebaczenia zawartej w tym dokumencie ma swoją genezę w Chrystusowej agonii krzyża (Łk 23, 34) niezwykle bliskiej Schumanowi.

Tymczasem paradoksalnie, Europa, podzielona tak zwaną żelazną kurtyną w myśl ustaleń jałtańskich, stała się na dziesięciolecie poligonem zimnej wojny. Wraz z powołaniem do życia 18 kwietnia 1951 r. Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali<sup>14</sup> narodziła się nadzieja na realizację założeń zawartych w pierwszej deklaracji Schumana. Największe naturalne dobro krajów europejskich, czyli węgiel i wszelkie gałęzie przemysłu z węglem jako paliwem, zostały oddane pod zarząd i nadzór tak zwanej Wysokiej Władzy.

### 3. ZAGROŻENIA NA HORYZONCIE

Następujące w kolejnych dziesięcioleciach wydarzenia, według autorów *Deklaracji Schumana 2017* coraz wyraźniej zaprzeczają ideom zawartym w pierwotnym dokumencie. Co więcej, powodują deformację i permanentne odchodzenie od ich założeń. W świetle ostatnich wydarzeń związanych z wyrażeniem dezaprobaty obecności Wielkiej Brytanii w Unii Europejskiej przez obywateli Zjednoczonego Królestwa<sup>15</sup>, autorzy wprost jak gdyby przekornie użyli argumentu przystąpienia Wielkiej

<sup>13</sup> J. Ratzinger, dz.cyt., 2.

<sup>14</sup> *Traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Węgla i Stali*, <http://www.sgipw.wlkp.pl/dokumenty/ewwis.pdf>

<sup>15</sup> W wyniku referendum, które odbyło się 23 czerwca 2016 r. w stosunku 51,89% do 48,11% mieszkańców Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii (Anglia, Walia, Szkocja, Irlandia Północna,

Brytanii w 1973 r. do jej struktur. Data ta została potraktowana przez autorów *Deklaracji* jako cezura czasowa całkowitego odwrotu od myśli Roberta Schumana, czego efektem jest „zmierzanie do superpaństwa, z prymatem tworzenia instytucji nad budową relacji, z przeciwstawieniem się wartościom chrześcijańskim, czyli wartościom *stricte* europejskim oraz niszczeniem ducha patriotyzmu jako miłości do ziemi ojczystej”<sup>16</sup>.

Niemniej jednak sam Schuman poświęcił kwestii możliwej akcesji Wielkiej Brytanii oddzielny esej. Już sam jego tytuł zdawał się sugerować, że przywiązana do tradycyjnych monarchicznych wartości oraz uczuciowo związana z *Commonwealth* Wielka Brytania skłoni się ku europejskiej integracji, tylko wtedy gdy zmusi ją do tego kroku sprzyjający zbieg wydarzeń na arenie politycznej i gospodarczej. W angielskim kontekście określa On integrację europejską „nowością ideologiczną”, a także z nadzieją zaznacza, że Anglicy, w przeciwieństwie do Francuzów, przywiązują wagę nie tylko do prawa pisanego, ale ważna jest dla nich również *unwritten constitution* – niepisana konstytucja, czyli przepisy prawa, które powinny dać się dostosować do każdej okoliczności<sup>17</sup>. Czy zatem powołanie się w *Deklaracji Schumana 2017* na fakt odejścia od wartości głoszonych przez europejskich Ojców Założycieli po wstąpieniu Anglii do EWG da się obronić, skoro sam Schuman, diagnozując sytuację, twierdzi, wykorzystując przykład Anglii, że: „pierwszym warunkiem każdego zbliżenia jest nauczenie się wzajemnego poznawania siebie, takich, jakimi jesteśmy, z naszymi zaletami i wadami, z naszymi podobieństwami i różnicami, naszymi przesądami, uprzedzeniami i nawykami”<sup>18</sup>. Można odnieść wrażenie, że ten referendalny protest Brytyjczyków z 2016 r. jest również argumentem potwierdzającym swoisty bunt wobec odejścia od wartości schumanowych w stosunku do partii politycznych oraz innych europejskich organizacji o charakterze nacjonalistycznym. I choć organizacje te niezwykle rzadko powołują się na wypowiedzi europejskich Ojców Założycieli, to trudno nie odnieść wrażenia, że znacznie je radykalizują, co również można potraktować jako metodyczną i permanentną ich deformację.

Kolejnym argumentem, który autorzy *Deklaracji* przytaczają, jest powołanie do życia 7 lutego 1992 r. – Unii Europejskiej – na mocy traktatu z Maastricht. Zarzutem podniesionym przez autorów wobec treści zawartych w tym traktacie jest to, że „Schuman nigdy nie mówił o Unii nie będącej Wspólnotą Narodów”, przestrzegając natomiast przed wszelkimi działaniami, których celem byłaby budowa tzw. Superpaństwa<sup>19</sup>.

Podnosząc tę kwestię, argumentują, że „Unia w obecnej postaci pod pewnymi względami przypomina systemy totalitarne, które jak wiemy stawiały ideologiczne cele systemu ponad celami narodu, człowieka i obywatela, krępując ich

---

Gibraltar) opowiedzieli się za wyjściem brytyjskiej wspólnoty z Unii Europejskiej. I choć wyniki referendum nie były wiążące, to Teresa May – premier Wielkiej Brytanii – podjęła decyzję o wprowadzeniu w życie artykułu 50 traktatu lizbońskiego bez uprzedniej zgody brytyjskiego Parlamentu.

<sup>16</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017*, 3.

<sup>17</sup> R. Schuman, *Anglia nie zechce zintegrować się z Europą, jeśli nie zmuszą jej do tego wydarzenia*, w: tenże, *Dla Europy...*, dz.cyt., 57–61.

<sup>18</sup> Tamże, 61.

<sup>19</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017...*, dz.cyt., 3.



wolność”<sup>20</sup>. Choć nie wprost, powołując się na zasadę subsydiarności (pomocniczości)<sup>21</sup>, przypominają, że każda władza bez względu na jej rodzaj i pochodzenie powinna pełnić „służebną rolę wobec człowieka” oraz „tworzyć warunki do realizacji prawdziwej wolności człowieka, który otrzymał ją od Boga”<sup>22</sup>.

Trudno nie odnieść wrażenia, że wybór historycznych argumentów, podniesionych przez autorów *Deklaracji Schumana 2017* został wykonany wybiórczo, dość jednostronnie oraz nie był zbyt bogaty. Naraża to autorów, pomimo najbardziej szlachetnych intencji, na zarzut braku obiektywizmu w doborze oraz jednostronności w ocenie znaczenia projektu europejskiego historycznych wydarzeń, dając tym samym oręż do ręki adwersarzom. Użyto bowiem nieco instrumentalnie faktu powołania do życia Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, wstąpienia Wielkiej Brytanii do grona państw stowarzyszonych oraz powołania do życia Unii Europejskiej na mocy traktatu z Maastricht, a przecież o nic innego nie chodziło Robertowi Schumanowi, na którego się powołują?! Pominięto przy tym, że wśród założeń doktrynalnych zawartych w Traktacie o Unii Europejskiej było między innymi potwierdzenie utrzymania i szacunku dla „tożsamości narodowej państw członkowskich, których systemy rządu opierają się na zasadach demokracji”<sup>23</sup> oraz aprobaty zapisów zawartych w *Europejskiej konwencji praw człowieka*<sup>24</sup>. Zasłoną milczenia okryto także odniesienie do wielu historycznych wydarzeń, które nastąpiły na Starym Kontynencie. Trudno w dokumencie z 2017 r. odnaleźć bezpośrednie odniesienia lub przynajmniej wspomnienia wypowiedzi o charakterze doktrynalnym, lub choćby publicystycznym z dziedziny politologii, filozofii oraz katolickiej nauki społecznej, stanowiących niewątpliwie dorobek naukowy wymienionych dziedzin, odnoszący się do tematyki unijnej, ale nade wszystko będący europejskim dziedzictwem historycznym i potwierdzeniem stosunków społecznych na Starym Kontynencie.

#### 4. FILARY

Po wyartykułowaniu wszelkich zagrożeń w kontekście historycznym, odnajdujemy w dokumencie opublikowanym przez Instytut Myśli Schumana syntetyczne zestawienie filarów, na których w opinii twórców powinna opierać się konstrukcja i fundament etyczny zjednoczonej Europy, są to: chrześcijaństwo, wolność, solidarność, różnorodność, patriotyzm. Przy czym dominującym filarem jest chrześcijaństwo, wokół którego zostały zdefiniowane pozostałe.

---

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zob. M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków–Warszawa 2005, 177–241.

<sup>22</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017...*, dz.cyt, 3.

<sup>23</sup> *Traktat o Unii Europejskiej*, Tytuł I, Artykuł F, p.1, w: [http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat\\_z\\_Maastricht\\_PL\\_1.pdf](http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat_z_Maastricht_PL_1.pdf) (dostęp 12.12.2019).

<sup>24</sup> Tamże, p. 2.

Chrześcijaństwo zostało w tej części określone jako dusza Europy, bez którego Stary Kontynent nie ma przyszłości: jakkolwiek atak lub „próby ograniczania aktywnej i twórczej obecności kościołów i chrześcijan w sferze publicznej są działaniami antyeuropejskimi, niszczącymi jedność naszego kontynentu”<sup>25</sup>. Takie, jednakowoż negatywne zdefiniowanie roli chrześcijaństwa, niesie ze sobą kategoryczny imperatyw podkreślający, że demokracja w Europie może być tylko chrześcijańska albo nie będzie jej wcale<sup>26</sup>. Wielokrotnie podczas publicznych wypowiedzi R. Schuman podkreślał wiarę w chrześcijańskie podwaliny Europy. Demokracja, jego zdaniem, nabiera chrześcijańskiego charakteru i wartości, wtedy kiedy człowiek docenia godność osoby, wolność jednostki, poszanowanie cudzych praw oraz miłość bliźniego<sup>27</sup>.

Wolność będąca „najcenniejszym klejnotem w skarbcu europejskich wartości” wyraża się najpełniej w demokracji. Człowiek – obywatel w akcie wolnego wyboru podejmuje decyzję, kto w jego imieniu będzie decydował i nadawał kierunki wielostronnego rozwoju społeczności, której jest członkiem. Przy czym, aby był to wybór prawdziwie wolny i świadomy, istnieje potrzeba wychowywania do wolności, z apriorycznym założeniem, że wolność wyboru jest kryterium człowieczeństwa jako takiego. Wolność, którą arcybiskup Miloslav Vlk utożsamiał z pewnego rodzaju swobodą polityczną, jeżeli przestanie „interesować się rozwojem moralnego i duchowego dziedzictwa Zachodu, z którego wyrosła, to znaczy przede wszystkim wartości chrześcijańskich” stanie się „bezbronna wobec demoralizacji i zagrożenia przez tych, którzy szerzą przemoc, nienawiść i brak szacunku dla człowieka”. Zdaniem Arcybiskupa Pragi, „wolność może zwyciężyć tylko wtedy, kiedy związana jest z prawdą”, wskazując pośrednio na zagrożenie istoty wolności, określane w tradycji teologicznej mianem relatywizmu<sup>28</sup>.

Teologiczne przesłanie „miłości, pokoju i braterstwa” jest nośnikiem kolejnego z wymienianych filarów europejskich, a mianowicie solidarności. Źródło chrześcijańskiego pojmowania solidarności odnajdujemy w biblijnej zachęcie św. Pawła „jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2), doprecyzował zaś jego interpretację Jan Paweł II, mówiąc, że solidarność to jeden z drugim<sup>29</sup>, a nigdy jeden przeciw drugiemu. Analizując nieco głębiej papieską wypowiedź, można wywnioskować, że także postawa o charakterze jeden obok drugiego zdaje się zniekształcać rzeczywisty sens solidarności i wskazuje na obojętność wobec znajdującego się obok bliźniego. Solidarność rozpoczyna się od poznania, poprzez zrozumienie, aby najdoskonalszą realizację odnaleźć w altruistycznym przyjęciu cudzego ciężaru lub problemu na własne barki po to, aby nieść go razem i sprawić żeby dla innego człowieka lub narodu stał się możliwy do udźwignięcia. Z kolei ks. Józef Tischner, w refleksji nad genezą powstania solidarności jako idei, zaznaczył, że rodzi się sama, spontanicznie, z serca i przez to nie

<sup>25</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017...*, dz.cyt., p. III / 1, 4.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> G. Audisio, A. Chiara, *Twórcy zjednoczonej Europy. Robert Schuman, Konrad Adenauer., Alcide de Gasperi*, Warszawa 2007, 85.

<sup>28</sup> M. Vlk, dz.cyt., 58.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla świata pracy 12.06.1987 w Gdańsku*, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/750> (dostęp: 12.12.2019).

ma potrzeby, aby ją komukolwiek narzucać. A w dalszym ciągu swojego rozważania stwierdza, że solidarność zwraca się do wszystkich, a nie przeciwko komukolwiek. Zdaniem pierwszego kapelana Solidarności, ewangeliczna solidarność „nie potrzebuje wroga lub przeciwnika, aby się umacniać i rozwijać”<sup>30</sup>. Jan Paweł II natomiast, pisząc o europejskiej solidarności, utożsamiał ją z otwartością i kategorycznie przy tym wskazał na konieczność ponownego rozważenia „problemu współpracy międzynarodowej w kategoriach nowej kultury solidarności”<sup>31</sup>.

Narody europejskie, będące nośnikami różnorodnych „kultur, zwyczajów, tradycji narodowych, regionalnych, lokalnych, etnicznych, religijnych, gospodarczych i prawnych to wielkie bogactwo i siła Europy”. Przy czym „tę różnorodność należy chronić wspierać i rozwijać”. Organizacja europejska to wielka wartość, której wyrazem w życiu publicznym powinien być pluralizm, niosący ze sobą polityczną wartość różnorodności jako kryterium tworzonych praw oraz wartość etyczną szacunku dla przekonania, wyznania oraz kulturowej odmienności drugiego człowieka. Cechy złożoności oraz pluralizmu europejskich kultur są bezpośrednim skutkiem źródeł pochodzenia europejskiej myśli wspólnotowej<sup>32</sup>. Twórcy *Deklaracji Schumana 2017* bardzo zdecydowanie zaznaczają, że wszelkie próby „znoszenia różnic” oraz biurokratycznego lub administracyjnego niszczenia kolejnego z wymienionych filarów, a mianowicie różnorodności europejskich narodów zadają „gwałt podstawowym wartościom europejskim”. Ich zdaniem z uwagi na uwarunkowania historyczne oraz psychologiczne byłoby to nierozsądne i niemożliwe<sup>33</sup>.

Tożsamość narodowa ludów europejskich stanowi wartość samą w sobie, dlatego właśnie patriotyzm jest kolejnym filarem wyakcentowanym przez autorów *Deklaracji Schumana 2017*. Przy czym, ich zdaniem, patriotyzm należy rozumieć jako przeciwieństwo kosmopolityzmu oraz nacjonalizmu, które to postawy czynią niemożliwe bycie „Europejczykiem w najgłębszym tego słowa znaczeniu”<sup>34</sup>.

Podczas wielu wieków historii Europa była kontynentem kontrastów i sprzeczności, które wielokrotnie stawały u podstaw konfliktów i wojen. Tymczasem w zamiarze Ojców Zjednoczonej Europy miały zostać przekute w źródła jedności z poszanowaniem i zachowaniem różnorodności.

## 5. ODEZWA I KIERUNKI ZMIAN

Opisane wyżej rozdziały *Deklaracji Schumana 2017* stanowiły dla autorów podstawę, aby wygłosić w IV oraz V części dokumentu tezy w formie orędzia z zawartymi w nich koniecznymi kierunkami zmian. Wydaje się, że aby wzmocnić wagę ich przekazu, zaadresowali swój dokument do wszystkich obywateli Europy, którzy

<sup>30</sup> J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz homo sovieticus*, Kraków, 2005, 13.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, 111.

<sup>32</sup> M. Stępnia, *Kościółowi w Europie napisz...*, Kielce 2004, 427.

<sup>33</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017...*, dz.cyt., III / 4, 5.

<sup>34</sup> Tamże, III / 6, 6.

są „dumni z europejskiego dziedzictwa”<sup>35</sup>. Przy czym kolejny raz autorzy powołali się na źródła kryteriów idei europejskiej wywodzących się ze starożytnej kultury i myśli greckiej, zasad rzymskiego prawodawstwa, idei republikańskiej oraz chrześcijaństwa, które ich zdaniem są źródłem „prawdziwej wolności i solidarności między ludźmi”<sup>36</sup>. W tym kontekście traktowanie obecnej konstrukcji Europy, zdaniem autorów, podobnej do biblijnej Wieży Babel, brak granic, swoboda w przepływie towarów i ludzi, coraz powszechniej używana wspólna waluta to ciągle zbyt mało, aby osiągnąć status trwałej wspólnoty o zasięgu międzynarodowym. Nie traci jednak na aktualności ustawiczne wzywianie do tworzenia jedności nade wszystko na gruncie kultury i życia publicznego. Jeżeli chrześcijańska kultura utraci rację bytu, wtedy, zdaniem redaktorów *Deklaracji Schumana 2017*, zastąpi ją obca kultura spoza Europy, która odbierze człowiekowi wolność.

Jednak najwięcej wątpliwości, a z całą pewnością kontrowersji, wzbudza ostatni, podsumowujący akapit tej części *Deklaracji Schumana 2017*. Konkluzją po jego przeczytaniu może być przekonanie, że bardzo realne jest zagrożenie odebrania „prawdziwej Europy”!<sup>37</sup>. Brak natomiast doprecyzowania i odpowiedzi na szereg fundamentalnych pytań, a mianowicie: kto prawdziwą Europę miałby odebrać i komu? Skoro o demokratyczne zmiany mamy walczyć, to znaczy, że autorzy dokumentu zakładają jej brak w życiu społecznym, czy zatem, ich zdaniem, w obecnym czasie demokracja w ogóle funkcjonuje? Co autorzy mają na myśli, głosząc potrzebę przywrócenia elementarnego ładu cywilizacyjnego i na czym ten elementaryzm miałby polegać? Bardzo niejasno przy tym została wyrażona zachęta do walki o demokratyczne zmiany oraz to, jakimi metodami o demokrację walczyć? Można odnieść wrażenie, że autorzy skupieni w Instytucie Myśli Schumana ulegli pokusie pewnych arbitralnych uproszczeń, które niestety nie oddają złożoności zjawisk<sup>38</sup>. Używając bowiem kategoriycznych twierdzeń, spowodowali spłaszczenie przekazu i zapewne w rozumieniu wielu odbiorców spowodowali interpretacyjny chaos. I tak na przykład udział bądź świadoma rezygnacja z udziału w wyborach bezpośrednich jest, czy nie jest przejawem demokracji? Podobne pytanie można postawić wobec zagadnienia możliwości publicznej manifestacji własnych poglądów, a także podejmowania publicznej polemiki z osobami o odmiennych poglądach?

Podobnie wśród proponowanych kierunków zmian możemy odnaleźć odniesienia do głównych postulatów, które zostały egzemplifikowane przez autorów w ostatniej części dokumentu. Są wśród nich te, które nie pozostawiają wątpliwości co swojej aktualności, jak choćby wyrażona w p. 13 potrzeba zagwarantowania każdemu człowiekowi niezbywalnego, naturalnego prawa do życia, lub p. 5, w którym wzywają do porzucenia hegemonii największych państw kosztem mniejszych. Kolejne można pogrupować na takie o charakterze politycznym, ekonomiczno-gospodarczym oraz prawnym. Niemniej jednak średniej klasy znawca problematyki unijnego pra-

<sup>35</sup> Tamże, IV, 6

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, IV / 6.

<sup>38</sup> B. Haring, V. Salvoldi, *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, Warszawa 2000, 31.

wodawstwa oraz zasad i stosunków międzynarodowych na kontynencie europejskim z łatwością odnajdzie argumenty potwierdzające tezę, że zaproponowane w tym dokumencie kierunki zmiany są od wielu lat realizowane. Przy czym z pewnością zauważy w tekście ostatniego rozdziału *Deklaracji Schumana 2017* pewne braki fundamentalne dla etosu myśli społeczno-politycznej i teologicznej. Brakiem najważniejszym jest pominięcie odniesienia się do postawy tolerancji. Przy czym, zdaniem B. Haringa oraz V. Salvoldii, powinniśmy stawać się „rozumnie tolerancyjni”,<sup>39</sup> aby z wyrozumiałością znosić odmienność poglądów, wierzeń czy postępowania innych ludzi. Podstawą takiego rozumienia jest godność człowieka w jego najgłębszej etycznej warstwie. Najbardziej podstawowe, etymologiczne rozumienie pojęcia tolerancja (łac. *tolerantia*, *tolerare* – znosić) zbliży nas bowiem do poznawania, a następnie nawiązywania dialogu z myślącymi inaczej<sup>40</sup>. Przy czym możliwość asymilacji kulturowej lub społecznej stoi na bardzo odległym biegunie w perspektywie czasu, gdy tymczasem natychmiastowej asymilacji i dostosowania się do naszych zasad oczekujemy bezkrytycznie natychmiast. Czy to jest jeden z powodów pominięcia kwestii tolerancji w *Deklaracji Schumana 2017*? W przedstawionym wyżej świetle należy przytoczyć dosłownie twierdzenie zawarte w p. 9 tego rozdziału: „Koniecznym jest zagwarantowanie kształtowania spraw światopoglądowych przez poszczególne kraje, z przyznaniem, że fundamentem kultury europejskiej jest chrześcijaństwo”<sup>41</sup>. Zdanie zawiera w swej treści sprzeczność, stwierdzenie o autonomii każdego kraju zaprzecza bowiem podrzędnej części zdania o zawężeniu tej autonomii do chrześcijańskich fundamentów. Stoi również w sprzeczności z inną propozycją, gdzie podkreślono, że „kraje Wspólnoty powinny mieć całkowitą swobodę w ustalaniu wewnętrznych reguł prawa”<sup>42</sup>.

Czy zatem na mocy przytoczonej dychotomii powinniśmy pomniejszać znaczenie, lub wręcz zapomnieć o pochodzeniu idei europejskiej od greckiego dziedzictwa kulturowego czy rzymskiego prawodawstwa uprzednich przecież chronologicznie od chrześcijaństwa?

## 6. ZAKOŃCZENIE

Niewątpliwie pomysł opublikowania dokumentu, który przypomina o korzeniach cywilizacyjnych Europy należy ze wszech miar popierać. Bez względu na rangę dokumentu lub autora zasługuje na uwagę i powinien zostać poddany gruntownej analizie.

Niestety, można odnieść wrażenie, że szansa, aby na nowo wzbudzić debatę publiczną na temat chrześcijańskich korzeni europejskich na podstawie opublikowanego 25 marca 2017 r. dokumentu przez Instytut Myśli Schumana nie została w pełni wykorzystana. Z przykrością należy stwierdzić, że powodem tego twierdzenia jest w pierwszej kolejności jednostronne przedstawienie problemu, co zaprzecza twier-

<sup>39</sup> Tamże, 7.

<sup>40</sup> Tamże, 9.

<sup>41</sup> Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017...*, dz. cyt., V / 9, 8.

<sup>42</sup> Tamże, V / 4, 8.

dzeniu o poszanowaniu różnorodności jako jednego z etycznych kryteriów europejskich stosunków społecznych. Ponadto w warstwie argumentacyjnej nie wzięto, zdaniem autora artykułu, w należyтым stopniu pod uwagę dorobku teologicznego drugiej połowy XX w. Co w świetle poruszanego tematu chrześcijańskich korzeni zjednoczonej Europy wydaje się kwestią o olbrzymiej doniosłości. Należy tu wspomnieć choćby tezy głoszone przez papieża ostatniego siedemdziesięciolecia, zawarte w ich encyklikach społecznych oraz innych oficjalnych wypowiedziach i dokumentach. Niezwykle istotnymi w tej kwestii są nade wszystko dokumenty Soboru Watykańskiego II, a wśród nich wielce znaczące Deklaracja o wolności religijnej *Dygnitatis humanae* oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*. Deklaracja *Schumana* została ogłoszona dekadę przed tym, kiedy *Magisterium* sformułowało tezę o wolności religijnej, zaznaczając wówczas, że „nikogo wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać” oraz podkreślając, że „Bóg wzywa ludzi”, ale „nie zmusza”!<sup>43</sup> Zaznaczyć należy, że nie funkcjonował w latach pięćdziesiątych XX stulecia w kościelnej przestrzeni publicznej postulat tolerancji religijnej, rozumianej jako uszanowanie faktu „swobodnego zrzeszania się, stowarzyszania, wypowiedzania swoich poglądów oraz do prywatnego i publicznego wyznawania religii”<sup>44</sup>. Kwestia tolerancji w przestrzeni teologicznej pojawiła się jako jeden ze skutków zachęty najpierw Jana XXIII<sup>45</sup>, a potem Ojców Soborowych, aby zgodnie z zachętą Chrystusa badać znaki czasu (Mt 16, 3) i wykorzystując je formować naukę społeczną Kościoła. W dokumentach soborowych odnajdujemy również tak bliską Schumanowi tezę o konieczności współpracy Kościoła „... dla zaprowadzenia braterstwa wszystkich”<sup>46</sup>, braterstwa, którego źródłem jest godność każdego człowieka. Godność człowieka, która powinna zostać w sposób znacznie bardziej doniosły wyakcentowana oraz przedstawiona bezwarunkowo i traktowana wraz z prawami człowieka jako wartość uprzednia w stosunku do jakiegokolwiek prawodawstwa państwowego<sup>47</sup>. Niestety, pomimo poruszenia kwestii godności człowieka i powołania się na nią w *Deklaracji Schumana 2017*, można odnieść wrażenie, że zabrakło bardziej zdecydowanego postawienia tej kwestii w opisywanym dokumencie. Dlatego redaktorzy analizowanego dokumentu, powołując się na chrześcijańskie korzenie, pomijając bardzo bogaty dorobek dwudziestowiecznej myśli teologicznej w tym zakresie, dopuścili się nadużycia polegającego na zaniechaniu oraz na wertykalnym splycieniu teologicznego przekazu zawartego w *Magisterium*. Zaniechano nie tylko powołania się na postawę tolerancji, która należy do najważniejszych kryteriów etyki społecznej, a w konsekwencji pominięto w propozycji kierunków zmian nadaniu właściwego znaczenia zagadnie-

<sup>43</sup> Deklaracja o wolności religijnej „*Dignitatis humanae*” (DH) 10, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. III, Poznań 2002, 414–426.

<sup>44</sup> Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” (KK), 73, w: Sobór Watykański II..., dz.cyt., 537–620.

<sup>45</sup> Jan XXIII, *Konstytucja apostolska Humanae salutis zapowiadająca zwołanie Soboru Watykańskiego II*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/konstytucje/humanae\\_salutis\\_25121961.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucje/humanae_salutis_25121961.html) (dostęp: 12.12.2019).

<sup>46</sup> KK, 3.

<sup>47</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, 28.

niu odmienności światopoglądowej w społeczeństwach pluralistycznych jako wartości samej w sobie. Zaniechania te mogą skłaniać do refleksji, czy w takim razie dokument ten w takiej formie odniesie pożądaný skutek? Przedstawione zarzuty nie podają w wątpliwość meritum zawartego w *Deklaracji Schumana 2017*, dotyczącego konieczności powrotu do chrześcijaństwa jako fundamentu europejskiej polityki i życia społecznego, z czym autor niniejszej pracy w pełni się identyfikuje, dotyczą przede wszystkim jego warstwy argumentacyjnej, przez co dokument ten nie w pełni wypełnił pokładane w nim nadzieje.

## BIBLIOGRAFIA

- Audisio G., Chiara A., *Twórcy zjednoczonej Europy: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi*, tłum. z wł. P. Borkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2007.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. z fr. M. Chojnacki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2017.
- Geremek B., *Głos w Europie*, tłum. z fr. A. Rasińska-Bóbr, Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS 2010.
- Geremek B., *Przedmowa*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, tłum. z fr. M. Krzeptowska, oprac. M. Gromek, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, 5–12.
- Gierycz M., *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM – Warszawa: Instytut Politologii UKSW 2008.
- Haring B., Salvoldi V., *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, tłum. z wł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 2000.
- Instytut Myśli Schumana, *Deklaracja Schumana 2017*, <http://imschuman.com/wp-content/uploads/2016/07/DEKLARACJA.pdf> (dostęp: 12.12.2019).
- Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae salutis” zapowiadająca zwołanie Soboru Watykańskiego II*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/konstytucje/humanae\\_salutis\\_25121961.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucje/humanae_salutis_25121961.html) (dostęp: 12.12.2019).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów do Zakonników i zakonnic oraz do Wszystkich Wiernych o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2003.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla świata pracy 12.06.1987 w Gdańsku*, <http://nauzaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/750> (dostęp: 12.12.2019).
- Łastawski K., *Historia integracji europejskiej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2011.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. z niem. tł. S. Czerwik, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2005.
- Schuman R., *Anglia nie zechce zintegrować się z Europą, jeśli nie zmuszą jej do tego wydarzenia*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, tłum. z fr. M. Krzeptowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, 57–61;
- Schuman R., *Deklaracja z 9 maja 1950 roku*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, tłum. z fr. M. Krzeptowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, 93–97.
- Schuman R., *Podział Europy stał się absurdalnym anachronizmem*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, tłum. z fr. M. Krzeptowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, 17–23.
- Stępnik M., *Kościółowi w Europie napisz...*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2004.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae” (DH)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, 414–426.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (KK)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. III, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, 537–620.

- Tischner J, *Etyka Solidarności oraz homo sovieticus*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.
- Traktat o Unii Europejskiej*, z dnia 7 lutego 1992 roku, [http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat\\_z\\_Maastricht\\_PL\\_1.pdf](http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat_z_Maastricht_PL_1.pdf) (dostęp: 12.12.2019).
- Traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Węgla i Stali*, z dnia 18 kwietnia 1951 roku, <http://www.sgiipw.wlkip.pl/dokumenty/ewwis.pdf> (dostęp: 12.12.2019).
- Vlk M., *Europa pogańska czy chrześcijańska? Miłość drogą jedności*, tłum. z czesk. D. Dudek, E. Szczepańska, H. Bogdziewicz, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1997.

## DEFENSE OF CHRISTIAN ROOTS OF THE EUROPEAN UNION IN LIGHT OF THE *SCHUMAN DECLARATION 2017*

### Summary

This article is an attempt to assess on theological grounds a document which was published by a group of intellectuals gathered in the Shuman Thought Institute *Shuman Declaration 2017*. The content and composition of this article is closely related to the contents of this document. The author in subsequent parts refers to the issues presented in this declaration.

He focuses on one-sided and instrumental application in the 2017 Declaration. The fact of Brexit and the establishment of the European Union pursuant to the Treaty of Maastricht in its present shape were used by the authors of the document as an argument supporting the thesis about the necessity of returning to Christian roots.

In the part “Pillars” the author made a critical analysis on theological grounds of the basic criteria, which according to the authors of “Schuman Declaration 2017”, should guide the creators of the EU law. At the same time he reminds about other Christian criteria which have not been mentioned there such as freedom or solidarity.

In a part “Appeal and changes directions” he analyzed demands and guidelines concerning the directions of changes which were expressed by intellectuals from the Schuman Thought Center, which should become the tool to be used to make the European legislation return to Christian values as the supreme aim, which is at the foundation of the document published by them. In this part we made an analysis and we can find the author’s objection concerning omitting the issue of tolerance from among the most important change direction together with the explanation how it should be understood in light of Christian ethos.

According to the author the document has some deficits in the area of arguments and interpretation. Those deficits can be interpreted by political adversaries in a negative way as its weakness. According to the author due to them such a significant and necessary document will not be noticed and in many European environments it can be ignored or simply omitted.

**Key words:** Schuman Declaration, European Union, European community, Christian values, freedom, solidarity, tolerance, patriotism, ethical criteria

### Nota o Autorze

**Rafał ESTKOWSKI** – magister teologii UKSW – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.  
Kontakt e-mail: [rafal-estkowski@wp.pl](mailto:rafal-estkowski@wp.pl)



MARIA OGRABEK

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawie

## W POSZUKIWANIU ODPOWIEDZIALNEGO OJCOSTWA WANDY PÓLTAWSKIEJ WIZJA ODPOWIEDZIALNOŚCI MĘŻCZYZNY DZISIAJ

**Słowa kluczowe:** małżeństwo, rodzina, kryzys małżeństwa, model ojcostwa, kryzys ojcostwa, ojcostwo biologiczne, ojcostwo duchowe

1. Wstęp. 2. Współczesny kryzys odpowiedzialnego ojcostwa. 3. Ojcostwo odpowiedzialne na nasze czasy. 4. Konkluzja

### 1. WSTĘP

W dobie ekspansji feminizmu i emancypacji kobiet, obecne czasy, spowodowały, że rola ojca, a także ojcostwo w pełnym tego słowa znaczeniu uległo marginalizacji, relatywizacji, dewaluacji, a nawet w niektórych przypadkach degradacji. Model ojca i ojcostwa trudny jest obecnie do zdefiniowania, co powoduje pewne nieporozumienia rodzinne i społeczne. Kryzys ojcostwa i w ogóle kryzys tożsamości mężczyzny sprawia, że małżeństwo i rodzina tracą na wartości<sup>1</sup>.

Wanda Półtawska na gruncie chrześcijańskim jest autorem rozpoznawalnym<sup>2</sup>. Przez wiele lat była szefem Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II

---

<sup>1</sup> Por. D. Adamczyk, *Ojcostwo w świetle biblijnego obrazu Boga Ojca*, Ateneum Kapłańskie 153 (2009), z. 2 (603), 307. Zob. też: W. Półtawska, *Miłość zagrożona. Analiza sytuacji w małżeństwie współczesnym w świetle danych poradni małżeńskiej*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 1973, 58–70; *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, 29–48; M. Gębka, *Trzy pytania o kryzys ojcostwa*, w: *Obrazy życia rodzinnego z perspektywy interdyscyplinarnej*, Roczniki Socjologii Rodziny 17 (2006), 117–136; Goleń J., *Macierzyństwo i ojcostwo drogą do dziecka*, w: *Droga jako przestrzeń ludzka*, red. A. Drożdż, G. Witaszek, Lublin 2002, 205–228; W. Kądziołka, *Kryzys macierzyństwa i ojcostwa w dobie współczesności*, w: *Rodzina i rodzicielstwo między tradycją a współczesnością*, red. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa 2014, 177–208.

<sup>2</sup> Zob. wybór tekstów W. Półtawskiej w bibliografii załącznikowej niniejszego artykułu. Więcej prac W. Półtawskiej, zob. *Wanda Półtawska, bibliografia podmiotowa w wyborze*, wybór i oprac. B. Lewandowska, Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka w Kielcach, [http://www.pbw.kielce.pl/userfiles/file/nowe\\_zestawienia/dokument690.pdf](http://www.pbw.kielce.pl/userfiles/file/nowe_zestawienia/dokument690.pdf) (dostęp: 20.01.2020).

przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Prowadziła wykłady na temat współczesnych zagrożeń rodziny. Jest dobrze zorientowana w sytuacji szeroko pojętej rodziny. Niniejszy artykuł jest próbą dotknięcia istotnego problemu, który, według Wandy Póltawskiej, trapi dzisiejszą rodzinę i może wpływać na jej trwałość. To problem dojrzałej obecności w rodzinie mężczyzny – odpowiedzialnego ojca.

## 1. WSPÓŁCZESNY KRYZYS ODPOWIEDZIALNEGO OJCOSTWA

Pojęcie *rodzina* pochodzi od czasownika *rodzić*, oznacza więc środowisko, w którym na świat przychodzi dziecko i które ma być miejscem, zapewniającym ciągłość biologiczną oraz przekaz dziedzictwa kulturowego kolejnym pokoleniom. Zawężając do jeszcze bliższych, intymnych relacji wspólnego zamieszkiwania, rodzinę określa się, jako „duchowe zjednoczenie szczupłego grona osób, skupionych we wspólnym ognisku domowym aktami wzajemnej pomocy i opieki, opartej na wierze w prawdziwą lub domniemaną łączność biologiczną, tradycję rodzinną i społeczną”<sup>3</sup>.

Podstawowym powołaniem każdego mężczyzny, zwłaszcza w perspektywie wiary chrześcijańskiej, jest małżeństwo i rodzina. Bóg daje mężczyźnie powołanie, które każdy z nich ma w pełni realizować. Mężczyzna nie odnajdzie swojej tożsamości, w konsekwencji nie zrozumie, na czym polegają jego zadania wobec siebie samego, wobec rodziny i społeczeństwa, jeśli nie odczyta poprawnie sensu swego powołania, które otrzymał od Stwórcy. Bronisław Mierzwiński, autor monografii *Mężczyzna istota nieznaną* (1999), we wcześniejszym, interesującym studium nt. mężczyzny jako mężu i ojcu tak pisze:

Jeśli wybór padł na mężczyznę, to dlatego, że o kobiecie wiele już powiedziano i napisano. Trzeba ukazać specyfikę mężczyzny, męża, ojca i zadania, które ma do spełnienia. Ponieważ jednak w perspektywie Bożej i w rzeczywistości ludzkiej nie sposób rozdzielić tych, którzy z woli Bożej «stali się jednym ciałem», dlatego zrozumienie powołania mężczyzny zakłada uwzględnienie bogactwa jego relacji do kobiety. Ta myśl jest zawarta w pojęciach «mąż», «ojciec». Mężczyzna jest mężem dzięki związkowi z kobietą, która jest jego żoną; staje się ojcem przez fakt macierzyństwa kobiety. Dlatego można postawić kolejne twierdzenie: dla umocnienia czy uzdrowienia współczesnej rodziny trzeba przede wszystkim przywrócić godność kobiety i autorytet ojca w rodzinie<sup>4</sup>.

Mężczyźni muszą mieć świadomość tego, że nie każdy z nich ma prawo do działań, które mogą spowodować poczucie się dziecka. Nie mają prawa stawać się ojcami, tylko dlatego że mają akurat ochotę na działania, które temu są istotnie przyporządkowane. Dziecko ma prawo przyjść na świat kochane i oczekiwane w rodzinie, która zapewni mu stabilizację i bezpieczeństwo. A więc mężczyzna może stać się ojcem dopiero wtedy, gdy zawrze związek małżeński z matką dziecka, mającego przyjść na świat. W naturalnym rodzicielstwie macierzyństwo kobiety zależne jest od postawy mężczyzny.

<sup>3</sup> B. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec*, Otwock 1996, 66.

<sup>4</sup> Tamże, 12–14.

Wanda Półtawska pisze: „Ojcostwo powinno być poprzedzone przygotowaniem, poznaniem i podjęte z pełną świadomością wielkości tego zadania. Odpowiedzialne ojcostwo musi być poprzedzone decyzją o trwałym małżeństwie – wyborem żony, matki dziecka. Współżycie małżeńskie, które służy prokreacji, powinno być decyzją dwojga podjętą w dialogu miłości”<sup>5</sup>.

To mężczyzna powinien otoczyć opieką matkę swojego dziecka i wspólnie z nią służyć dziecku. Nikt nie może zastąpić dziecku chociażby jednego z rodziców. Dziecko i jego matka mają pełne prawo do miłości i obecności ojca, który powinien się angażować w wychowanie dziecka. Znane są sytuacje, że mężczyzna nie rozwija się do postawy ojca, pozostając przez całe życie chłopcem, który chce doznawać samych tylko przyjemności, używając do tego celu ciała kobiety. Zabezpieczając sobie swobodę przyjemności cielesnej, pozbawia się radości bycia ojcem. Jak przekonuje Wanda Półtawska, na której wypowiedź powołuje się Mierzwiński, rodzicielstwo daje nie tylko ogromną radość, ale wręcz nadaje sens ludzkiemu życiu i ci wszyscy mężczyźni, którzy odrzucają własne ojcostwo, sami pozbawiają się radości posiadania kochanych i kochających dzieci<sup>6</sup>.

Ojcostwo w aspekcie biologicznym stanowi podstawę więzów krwi. Mężczyzna zjednoczony z kobietą daje początek nowemu życiu, „rodząc” dziecko staje się „rodzicielem”. W. Półtawska zwraca uwagę, że:

Organizm ojca jest w ojcostwo zupełnie niezaangażowany. Komórka rozrodcza jest wydalona, oddana kobiecie, co zupełnie nie zmienia struktury ciała męskiego. Hojna płodność mężczyzny nie narusza w niczym jego równowagi biologicznej, nic się nie dzieje w męskim organizmie, wszystko jedno czy jest ojcem, czy nie. Jakby nie było żadnej odpowiedzialności. Biologiczne ojcostwo nie daje żadnego skutku w organizmie ojca. To tłumaczy łatwość, z jaką mężczyzna zapomina, że może w każdym stosunku seksualnym stać się ojcem<sup>7</sup>.

Akt płciowy jest ściśle związany z prokreacją i nie da się tego rozdzielić. Człowiek niedojrzały, często nie mając tej świadomości, nie myśli o skutkach, szuka tylko przyjemności, która się szybko kończy, pozostawiając jednak niejednokrotnie skutki w postaci dziecka, które raz powołane do życia, nawet jeśli zostaje zabite zostaje na wieczność. Byt ludzki, raz powołany do istnienia, istnieje na zawsze i ludzie mają tyle dzieci, ile zostało powołanych do życia, a nie tyle, ile się urodziło. Świadomość tego oznacza dojrzałość. Odpowiedzialność małżeńska wymaga dojrzałości. Dojrzałość polega m.in. na świadomości znaczenia aktu małżeńskiego, który nierozdzielnie wiąże się z prokreacją. Jednak sam wiek nie spowoduje, że człowiek stanie się dojrzały, jeśli jest nastawiony tylko i wyłącznie na przeżywanie przyjemności. W. Półtawska pisze:

Wszelkie próby oderwania aktu płciowego od znaczenia prokreacyjnego są sztuczne. Płciowość ludzka tłumaczy się wyłącznie płodnością, nie miałyby sensu, gdyby nie służyła życiu, nie byłaby

<sup>5</sup> Por. W. Półtawska, *Ojcostwo losem czy wyborem?*, w: *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, red. E. Kowalewska, Gdańsk 2000, 253–262, zwł. 261.

<sup>6</sup> Por. B. Mierzwiński, dz.cyt., 12–14. Zob. W. Półtawska, *Prawidłowy start*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków: WAM 1985, wyd. 3, 21–343.

<sup>7</sup> Zob. B. Mierzwiński, dz.cyt., 71; por. W. Półtawska, *Dziecko owocem miłości*, w: *Miłość – Małżeństwo...*, 337.

wówczas w ogóle potrzebna. Ale to zasadnicze znaczenie aktu często znika ze świadomości człowieka – a raczej nie tyle znika, ile w ogóle nie dochodzi do świadomości: bo właśnie ta świadomość oznacza dojrzałość. Bywa jednak, że mimo wieku »dojrzałego« człowiek jest niedojrzały i nie dostrzega tych najgłębszych znaczeń, bo horyzont zaślania mu odczucie, które niesie mu przyjemność. Dopiero człowiek dojrzały wie, że przyjemność sama nie stanowi ani o radości, ani o szczęściu; Ale człowiek niedojrzały sięga po przyjemność, szuka jej i nie widzi nic poza nią. Tymczasem ta chwilowa przyjemność wygasa, a zostają skutki; i taki nieodpowiedzialny mężczyzna wybiera nie ojcostwo, a przyjemność, przyjemność znika, dziecko zostaje<sup>8</sup>.

O dojrzałości można mówić wówczas, gdy przyjemność nie jest celem nadrzędnym, nie stanowi o szczęściu. Człowiek dojrzały wykazuje się odpowiedzialnością za popełnione czyny. Jednak gdy mężczyzna koncentruje się jedynie na przyjemnych doznaniach, nie biorąc pod uwagę ojcostwa, to w konsekwencji takiego postępowania poczętemu dziecku grozi, że zostanie porzucone, albo nawet zabite. Zwłaszcza gdy infantylny mężczyzna, decydujący się na chwilową przyjemność, nie liczy się z tym, że dziecko, które zostanie powołane do życia, będzie już zawsze, nawet jeśli odbierze mu się życie, jeszcze zanim się urodzi. Taką hedonistyczną i konsumpcyjną postawę wykazują ci mężczyźni, którzy nie zastanawiając się nad skutkami, doprowadzają do sytuacji, w której nieoczekiwanie dla siebie stają się ojcami. To dziecko, które niespodziewanie pojawia się, zaskakuje ojca, staje się problemem, nie jest przyjęte jako konsekwencja wcześniej podjętego działania, przeznaczonego właśnie w tym celu przez Stwórcę<sup>9</sup>.

Zdarza się, że „zaskoczony” tym faktem jest nie tylko mężczyzna, ale i jego najbliższe otoczenie, które nie dostrzegając faktu, że to, co się stało, było skutkiem wolnego działania człowieka, reaguje na to odrzuceniem poczętego dziecka, skazując je często na śmierć. Nierzadko mężczyzna przerzuca odpowiedzialność za zaistniałą sytuację na kobietę, nie widząc zupełnie swojej winy. Bywa, że nawet nie dopuszcza myśli, że jest sprawcą zaistniałej sytuacji, a raczej uważa się za pechowca, z którym los się źle obszedł. Nie chcąc brać odpowiedzialności za zaistniałą sytuację, odwraca się – ucieka, pozostawiając dziecko i jego matkę. Dziecko zostaje zabite albo staje się półsierotą wychowującym się bez ojca, z samą tylko matką. I taki właśnie los zawdzięcza nieodpowiedzialnemu ojcu, z którym niefrasobliwie związała się matka. Zdarzają się też i takie sytuacje, że mimo zaskoczenia, ojcostwo zostaje podjęte i rodzice zawierają związek małżeński. Jednak nieprawidłowo powstała sytuacja przyczynia się do powstania lęku przed dzieckiem, a co za tym idzie, do postawy antykoncepcyjnej<sup>10</sup>.

Prawdziwie dojrzały mężczyzna umie panować nad własnym ciałem, aby nie dopuścić do reakcji cielesnej, której nie chce. Oczywiście musi najpierw nie chcieć tej reakcji, która sprawia mu przyjemność. Nie jest to proste, ponieważ rynek medialny wypełniony jest pornografią, a nieodpowiedzialni mężczyźni, szukając bodźców, chętnie z tego korzystają, nie zastanawiając się wcale nad skutkami<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> W. Półtawska, *Ojcostwo – los czy wybór*, Wychowawca 2000, nr 5, 7.

<sup>9</sup> Por. tamże, 7–8.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. W. Półtawska, *Uczcie się kochać*, Częstochowa 2015, 52.

Tożsamość mężczyzny, który w przyszłości może zostać ojcem, jest zagrożona także poprzez szerzącą się współcześnie tolerancję dla antykoncepcji i aborcji. Przy tak liberalnym podejściu poczęcie dziecka nie jest odbierane już jako „dar”, ale jako nieszczęście nazywane „wpadką” lub „chorobą” – jak czasem określa się ciążę. Wskutek takiego myślenia płodność mężczyzny odbierana jest jako zagrożenie dla kobiety<sup>12</sup>. Od strony psychologicznej i moralnej można dostrzec związek między mentalnością antykoncepcyjną i aborcją<sup>13</sup>. Natomiast społeczna akceptacja obu rodzajów zachowań oraz wskaźniki dotyczące przestrzegania młodzieży przed nimi w wychowaniu rodzinnym znacząco różnią się (znacznie wyższe wskaźniki nieakceptacji dotyczą aborcji)<sup>14</sup>. Zachowania te mają jednak wspólne korzenie moralne. W przypadku obu rodzajów zachowań występuje usiłowanie zwolnienia mężczyzny z odpowiedzialności za siebie, swoją płodność i życie seksualne. Dlatego są one zagrożeniem dla ojcostwa.

### 3. OJCOSTWO ODPOWIEDZIALNE NA NASZE CZASY

Wanda Półtawska zwraca uwagę, że młody człowiek, by unikać bodźców wywołujących reakcje popędowe, powinien najpierw poznać swoje ciało, by móc zrozumieć jak ono reaguje. Wskazuje, że nie ma nic takiego, co by przymuszało mężczyznę do działań podobnych zwierzętom w okresie rui. Oczywiście, człowiek może wykorzystywać bodźce, powodujące podniecenie, jednak gotowość narządów nie przymusza go do działania. Jest to decyzja jego wolnej woli, a zdeterminowanie dotyczy tylko wydzielniczej funkcji narządów rozrodczych (produkcja hormonów i gamet). Obdarowany wolną wolą sam decyduje o działaniu<sup>15</sup>.

Silna wola nie jest czymś dziedzicznym, trzeba ją w sobie wytrenować, poprzez różnego rodzaju wyrzeczenia. Jan Paweł II, zwracając się do młodych, mówił im: „Trzymaj się za twarz. Weź się za twarz – jesteś mężczyzną”. Tymczasem świat zachęca, aby korzystać z życia, ile się da, pełnymi garściami brać, jak najwięcej, bo przecież młodość ma swoje prawa. A ponieważ mężczyzna nastawiony jest na dominację nad światem rzeczy, to również ciało kobiety włączył do świata przedmiotów, nad którymi chce mieć władzę. Niestety kobieta często nie sprzeciwia się temu, że traktowana jest jak lalka. I dlatego, oprócz odpowiedzialności kobiety, powstaje również problem odpowiedzialności mężczyzny za kobietę, aby umiał zobaczyć, że dziewczyna to nie jest tylko ciało, które ma piersi i nogi, ale że jest to osoba ludzka z psychiką i duszą, jak każdy człowiek na obraz Boga stworzona i powołana do świętości<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. M. Cembala, *Odpowiedzialne ojcostwo*, Lublin 2014, 18–19.

<sup>13</sup> Por. T. Zadykiewicz, *Antykoncepcja*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, 236–237.

<sup>14</sup> Por. J. Goleń, *Wychowanie seksualne w rodzinie. Studium pastoralne*, Rzeszów 2006, 283–284.

<sup>15</sup> Por. W. Półtawska, *Eros et iuventus!*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009, 18.

<sup>16</sup> Por. W. Półtawska, *Uczcie się ...*, dz.cyt., 55–57.

Wanda Póltawska przekonuje, że w prawidłowym rozwoju młodego mężczyzny przychodzi moment, w którym zjawia się pragnienie miłości, stabilizacji po prostu założenia rodziny. Wybór powinien mieć charakter dojrzałej decyzji, czyli ma być poprzedzony namysłem i możliwie najgłębszym poznaniem osoby. Temu dojrzałemu namysłowi przeszkadzają łatwo wywoływane stany napięcia jego ciała, popychające go do przedwczesnego działania. Dlatego powinien on nauczyć się świadomie hamować swoje reakcje, aby nie dopuszczać do takich sytuacji. Odpowiedzialne ojcostwo powinno być poprzedzone trwałym związkiem małżeńskim, a decyzja o rodzicielstwie powinna być wspólną decyzją obojga małżonków, podjętą „w dialogu miłości” – *Gaudium et spes*<sup>17</sup>.

Akt małżeński daje szansę współpracowania z samym Bogiem. Paweł VI w Encyklice *Humanae vitae* napisał, że akt małżeński, jeśli spełnia warunki, jest święty. W przeciwnym razie zatracą swoją godność i świętość, zmieniając się w powierzchowną reakcję ciał – nie budując wzajemnych więzi i nie powodując, że człowiek stanie się szczęśliwy. Może natomiast spowodować, że pojawi się dziecko, które nie będzie przez nikogo oczekiwane. Taki stan rzeczy zawsze będzie krzywdzić zarówno matkę, jak i dziecko. Także ojciec poniesie stratę, gdy zostanie pozbawiony radości bycia ojcem. Świat jest pełen dzieci, które nie znają swojego ojca, oraz mężczyzn nie mających pojęcia, że są ojcami. Są też i tacy mężczyźni, którzy niewiele albo zupełnie nic nie wiedzą o swoich dzieciach. Gdzie i jak żyją ani co się z nimi dzieje<sup>18</sup>.

Znakiem bezinteresownej miłości i życzliwości jest czułość, która jest czymś zupełnie innym niż pożądanie i która podniecenie zmienia niejako w radość i wdzięczność za dar miłości i bliskości ukochanej osoby. Czułość jest altruistyczna, obdarza serdecznym gestem, tkliwością, budzi poczucie bezpieczeństwa i akceptacji, niczego nie zabiera, tylko daje. Powstaje wówczas zaufanie, zawierzenie, pewność, że nic nie zagraża, że kochana osoba traktuje mnie jak skarb<sup>19</sup>. Te słowa autorki nabierają zupełnie szczególnego znaczenia za czasów obecnego pontyfikatu. Papież Franciszek przywiązuje wyjątkową wagę do postawy czułości i właśnie na tej drodze ukazuje najpełniejszy rozwój człowieczeństwa, poczynając od najwcześniejszego dzieciństwa człowieka. Dzisiejszemu światu brakuje czułości<sup>20</sup>.

Bardzo jednoznacznie mówił także na ten temat Karol Wojtyła, gdy podkreślał: „Miłość bowiem nigdy nie jest czymś gotowym, czymś tylko «danym» kobiecie i mężczyźnie, ale zawsze jest równocześnie czymś «zadanim». Tak trzeba na nią patrzeć: miłość poniekąd nigdy nie «jest», ale tylko wciąż «staje się», w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania”<sup>21</sup>. Do młodych zakochanych mówił, że prawdziwa miłość jest uczestnictwem w Bożej miłości, bo jeśli nie uczestniczą w Bożej miłości, to nie jest to miłość. Statystyki pokazują, że jest

<sup>17</sup> Por. W. Póltawska, *Ojcostwo – los...*, art.cyt., 8.

<sup>18</sup> Por. tamże, 7. Zob. W. Póltawska, *Lekarz wobec wartości życia ludzkiego. Rozważania w nawiązaniu do Encykliki „Humanae vitae”*, *Ethos* 2 (1989), nr 5, 69–84.

<sup>19</sup> Por. W. Póltawska, *Eros et iuventus!*..., dz.cyt., s. 18–19.

<sup>20</sup> Por. W. Kasper, *Papież Franciszek, rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, 37.

<sup>21</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010, 124.

coraz więcej rozwodów, ponieważ to co ludzie nazywają miłością, tak naprawdę miłością nie jest. Postawa, którą ludzie nazywają zakochaniem, jest fascynacją, czasami egoizmem dwóch osób mających przyjemne doznania, czujących swoją bliskość czy jedynie wzajemne pieczyoty. Niestety ten poziom wzajemnego zaangażowania niejednokrotnie wystarcza do podjęcia decyzji o małżeństwie. Fascynacja po ślubie znika, ponieważ pojawiają się codzienne trudności i obowiązki. Skończył się czas samych tylko spotkań beztrudnych i przyjemnych. Mężczyźni w takiej sytuacji nie potrafią często przyjąć odpowiedzialności za dziecko, obarczając ją całkowicie kobiety. Ze swoją wybranką chcą doświadczać jedynie przyjemnych doznań i zmysłowych przeżyć<sup>22</sup>.

Wziąć odpowiedzialność, to stworzyć nową koncepcję mężczyzny, który zrozumie wagę świętości i zadań swego ciała. To mężczyzna ponosi odpowiedzialność za to, z kim i jak działa. Męskie działanie decyduje o życiu dziecka, a mężczyzna to działanie realizuje nieodpowiedzialnie. Wanda Półtawska podkreśla z naciskiem, że tylko wtedy wolno mężczyźnie działać narządem, przez Boga dla dziecka stworzonym, gdy złoży przysięgę małżeńską. Uważa również, że należy lansować koncepcję dziewictwa męskiego (choć mało kto wierzy, w możliwość realizacji takiego przedsięwzięcia), ponieważ jest mnóstwo ojców, którzy nie wiedzą, że są ojcami.

Mężczyzna, który nie zabezpieczył losu kobiety i dziecka, nie ma prawa do ojcostwa. To on ponosi odpowiedzialność nie tylko za dziecko, ale i za kobietę żeby nie zabiła dziecka. Mężczyźni zmieniają sobie kobiety, nie zastanawiając się zupełnie, że w każdym zbliżeniu intymnym z kobietą, stają się potencjalnymi ojcami. Dopuszczają się do działania rodzicielskiego, nie mając prawa do tego. Także w małżeństwie wcale nie zawsze mężczyzna ma prawo działać swoim ciałem, tylko dlatego że ma na to ochotę, ponieważ to działanie odnosi się zawsze do życia z jego strony. Gdy kobieta z jakiś powodów czuje, że nie może być matką, albo po prostu nie chce, nie wolno mu działać. To ona, połknie tabletkę i zabije dziecko, ale to jest jego wina. Życie dziecka zależy od ojca. Wszystkie dzieci zabijane, to są najczęściej dzieci, których ojcowie okazali się nieodpowiedzialni. Mężczyzna ma służyć życiu<sup>23</sup>.

Miłość objawia się w dawaniu samego siebie drugiemu. Bardzo często życie zadaje kłam temu ideałowi, mężczyzna i kobieta nie dają się sobie nawzajem, wiedzeni dominującą mentalnością, chcą raczej czerpać wyłącznie przyjemności, towarzyszące obcowaniu płciowemu z drugą osobą. Trudno tu mówić o miłości w jej prawdziwie ludzkim wymiarze. Wanda Półtawska wskazuje na dysproporcję fizjologiczną:

Organizm ojca jest w ojcostwo zupełnie niezaangażowany. Komórka rozrodcza wydalona, oddana kobiecie, a zupełnie niezmieniona struktura ciała męskiego. Hojna płodność mężczyzny nie narusza w niczym jego równowagi biologicznej, nic się nie dzieje w męskim organizmie, wszystko jedno, czy jest ojcem czy nie, jakby nie było żadnej «odpowiedzialności». Biologiczne ojcostwo nie pozostawia żadnego skutku w organizmie ojca. To tłumaczy łatwość, z jaką mężczyzna zapomina, że może w każdym stosunku seksualnym stać się ojcem<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Por. W. Półtawska, *Miłość małżeńska jako zadanie całego życia* (W świetle doświadczeń poradni małżeńskiej), [http://rodzina.ipjp2.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=784:milosc-malzenska-jako-zadanie-calogo-zycia&catid=182&Itemid=369](http://rodzina.ipjp2.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=784:milosc-malzenska-jako-zadanie-calogo-zycia&catid=182&Itemid=369) (dostęp: 20.01.2020).

<sup>23</sup> W. Półtawska, *Ojcostwo – los...*, art.cyt., 8–9.

<sup>24</sup> W. Półtawska, *Dziecko owocem miłości*, w: *Miłość – Małżeństwo...*, dz.cyt., 337; Zob. także,

Podczas pielgrzymki do Polski papież Jan Paweł II, duchowy mentor W. Półtawskiej, zwrócił się z pytaniem do wszystkich rodzin katolickich, małżonków i wszystkich rodzin w Polsce: „Co stało się z przykazaniem «nie cudzołóż» w naszym polskim życiu? Czy małżonkom naprawdę zależy na tym, ażeby ich dzieci rodziły się z czystych rodziców? Czy nosimy w sobie poczucie, że ciało ludzkie jest wezwane do zmartwychwstania i że winniśmy troszczyć się o zachowanie jego godności? Czy potrafimy sobie uświadomić, że ludzka płciowość jest dowodem niesłychanego wręcz zaufania, jakie Bóg okazuje człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, i czy staramy się tego Bożego zaufania nie zawieść? Czy pamiętamy o tym, że każdy człowiek jest osobą i że nie wolno człowieka sprowadzać do roli przedmiotu, który z pożądlivością można oglądać lub którego się po prostu używa?”<sup>25</sup>.

Posłanie papieskie, wcześniej – nauczanie K. Wojtyły, stało się własnym sposobem patrzenia Półtawskiej na człowieka-osobę oraz na mężczyznę i kobietę: „Osoba nie może być środkiem do celu, środkiem «użycia» – musi być sama celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności”<sup>26</sup>. Prawdziwa miłość dąży do absolutnej bezinteresowności, jest wolna od nastawienia na użycie, jest daniem<sup>27</sup>.

#### 4. KONKLUZJA

Wydaje się, że we współczesnym świecie trzeba pomóc młodemu pokoleniu przede wszystkim w odnalezieniu właściwego obrazu i sensu odpowiedzialnego ojcostwa. Jak słusznie podkreślał Stanisław Sławiński, model macierzyństwa został zdeformowany w naszej epoce, ale on istnieje. Trzeba go tylko „wyprostować” i uczynić atrakcyjnym. Natomiast model ojcostwa nie funkcjonuje w świadomości społecznej. Dawna koncepcja ojcostwa wydaje się dziś nie do przyjęcia, a nowej jeszcze nie utworzono. To trudne, ale zarazem konieczne zadanie dla społeczeństwa, a zwłaszcza dla wszystkich instytucji wychowawczych. Nie wystarczy samo narzekanie na pogłębiający się z każdym rokiem kryzys demograficzny. Naukowa refleksja dotycząca odpowiedzialnego ojcostwa wydaje się obecnie niezbędna. Potrzeba refleksji nad odpowiedzialnym ojcostwem łączy się z koniecznością kształtowania zdrowego modelu ojca. Dla naszego duszpasterstwa potrzebne są poszukiwania nowych wzorców i to takich, które staną się możliwe do zaakceptowania przez dzisiejszych młodych ludzi. Nie będą ich przestraszać, ale zachęcać do realizacji i przekonywać, że taka jest właśnie droga do przeżywania życia w szczęściu, bo do takiego życia powołuje człowieka Bóg. Podsta-

---

B. Mierzwiński, *Wychowanie do ojcostwa*, 3, <http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentation-s0/01aMierzwiński.pdf> (dostęp: 20.01.2020).

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św., Łomża, 4 czerwca 1991*, 631, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Przemówienia, homilie, Kraków 2012, 628–634.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin* (1994), nr 12, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/gratissimam.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html) (dostęp: 20.01.2020).

<sup>27</sup> Por. Karol Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność...*, dz.cyt., s. 122.



wowym warunkiem odpowiedzialnego ojcostwa jest dążenie do takiegoż właśnie pełnienia roli ojca wobec dzieci.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn J., *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków: WAM 2003.
- Cembala M., *Odpowiedzialne ojcostwo*, Lublin: Wydawnictwo: Norbertinum 2014.
- Gębka M., *Trzy pytania o kryzys ojcostwa*, w: *Obrazy życia rodzinnego z perspektywy interdyscyplinarnej*, Roczniki Socjologii Rodziny 17 (2006), 117–136.
- Goleń J., *Macierzyństwo i ojcostwo drogą do dziecka*, w: *Droga jako przestrzeń ludzka*, red. A. Drożdż, G. Witaszek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002, 205–228.
- Goleń J., *Rola świadectwa w rodzinie*, Verbum Vitae 28 (2015), 423–458.
- Goleń J., *Wychowanie seksualne w rodzinie. Studium pastoralne*, Rzeszów: Poligrafia WSD 2006.
- Kądziółka W., *Kryzys macierzyństwa i ojcostwa w dobie współczesności*, w: *Rodzina i rodzicielstwo między tradycją a współczesnością*, red. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2014, 177–208.
- Mierziński B., *Mężczyzna – mąż – ojciec*, Otwock: Wydawnictwo „Posłaniec” Misjonarzy Świętej Rodziny 1996.
- Mierziński B., *Mężczyzna istota nieznana*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 1999.
- Mierziński B., *Mężczyzna jako mąż i ojciec*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin: Wydawnictwo BONUS LIBER 2013, 658–670.
- Miłość sposobem życie każdego człowieka: z dr Wandą Półtawską, przyjaciółką św. Jana Pawła II, działaczką pro-life, członkiem kolegium redakcyjnego „Źródła”, rozmawiają Jadwiga Wronicz i Teresa Król, Źródło (Kraków) 2016, nr 26, 19–21.*
- Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, 29–48.
- Półtawska W., *Miłość zagrożona. Analiza sytuacji w małżeństwie współczesnym w świetle danych poradni małżeńskiej*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 1973, 58–70.
- Półtawska W., *Prawidłowy start*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków: WAM 1985, wyd. 3, 21–343.
- Półtawska W., *Dziecko owocem miłości*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków: WAM 1985, wyd. 3, 315–71.
- Półtawska W., *Lekarz wobec wartości życia ludzkiego. Rozważania w nawiązaniu do Encykliki „Humanae vitae”*, Ethos 2 (1989), nr 5, 69–84.
- Półtawska W., *Ciało w służbie miłości. Ciało objawieniem ducha* (część II), Wychowawca 1995, nr 1 (25), 7–8.
- Półtawska W., *Aktualne zadania Papieskiej Akademii Życia wobec postępu w medycynie*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, red. E. Sgreccia, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, 271–278.
- Półtawska W., *Płciowość jako dar i zadanie*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin Towarzystwo Naukowe KUL 2000, 159–166.
- Półtawska W., *Ojcostwo losem czy wyborem?*, w: *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, red. E. Kowalewska, Gdańsk 2000, 253–262.
- Półtawska W., *Eros et iuventus!*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- Półtawska W., *Wychowanie seksualne częścią człowieka*, w: *Wychowanie osobowe*, pr. zbior., red. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2011, 182–196.
- Pulikowski J., *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*, Poznań: Inicjatywa Wydawnicza Jerozolima 1999.

Pulikowski J., *Dojrzałe ojcostwo szczytem karier męskich*, w: *Duchowość mężczyzny*, red. J. Augustyn, Kraków: WAM 2008, 159–171.  
Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2010.

## **IN SEARCH OF RESPONSIBLE FATHERHOOD. A VISION OF MALE RESPONSIBILITY TODAY BY WANDA PÓŁTAWSKA**

### Summary

The text is a part of today's discussion about fatherhood crisis and the search for opportunities to overcome it. A reference to many years of practice of a close associate of John Paul II in family issues and a woman with great life experience who survived a concentration camp means reaching for valuable sources in the field of reflection on marriage and the family. Her life experience and theoretical knowledge can serve next generations as the voice of proven authority. The fatherhood crisis, that Póltawska speaks about, seems not only to continue, but to deepen in our time.

**Key words:** marriage, family, marriage crisis, fatherhood model, fatherhood crisis, biological fatherhood, spiritual fatherhood

### **Nota o Autorze**

**Maria OGRABEK** – magister teologii UKSW, obecnie uczestniczy w studium doktoranckim Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.  
Kontakt e-mail: [ladymarylka@wp.pl](mailto:ladymarylka@wp.pl)

DN VOLODYMYR MOSOROV

*Politechnika Łódzka*

*Wydział Teologiczny*

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

KS. STANISŁAW SKOBEL

*Wydział Teologiczny*

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## UCZĄ NIE MĄDRZY, A DOSKONALI KRYTERIA I NORMY DOBREGO OPIEKUNA DUCHOWEGO WEDŁUG APOFTEGMATÓW OJCÓW PUSTYNI

**Słowa kluczowe:** opieka duchowa, Kościół Wschodni, normy moralne

1. Wstęp. 2. Kryteria dobrego kierownika duchowego. 3. Przekroczenie norm w opiece duchowej według Starców Pustyni. 4. Podsumowanie

### 1. WSTĘP

Osoba duchowa, która rozważa, by zostać kierownikiem duchowym, powinna w swoim sumieniu zadać pytanie: czy moje kierownictwo duchowe będzie dla Boga, czy będę to czynił dla własnej pustej chwały? Jak słusznie sformułował anonimowy starzec w jednym z apoftegmatów<sup>1</sup>: „Nie zaczynaj czynić czegokolwiek, dopóki nie sprawdzisz swego serca, czy będzie to dla Boga, co masz zamiar rozpocząć”. Oznacza to, że kiedy u osoby duchowej pojawia się namysł<sup>2</sup>, żeby zostać kierownikiem dla innych, konieczne jest, aby przemyślała sobie przez dłuższy okres, jakie będą skutki takiej decyzji. Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie może być wstępnym kryterium, czy przyszedł starzec kieruje się wolą Boga, czy poszukuje własnej chwały, bo wtedy skutki będą oślakane.

---

<sup>1</sup> Древній Патерик, Львів: Свічачо 2006, księga XXI, opowieść 23.

<sup>2</sup> Myśl, której towarzyszy pewien zamiar.

## 2. KRYTERIA DOBREGO KIEROWNIKA DUCHOWEGO

Rozważmy szczegółowo, jakie kryteria i normy powinien spełniać „starzec”, żeby, według poglądów Ojców Pustyni można go uznać za dobrego kierownika. Przede wszystkim powinien stosować normę, która brzmi<sup>3</sup>: „Nigdy nie czyniłem własnej woli ani nie uczyłem nigdy nikogo, czego bym sam wpierw nie praktykował”. Normę tę podał na łożu śmierci żegnający się z braćmi abba Jan, naczelnik jednej z kenowii w Egipcie, norma zapisana przez abba Kasjana<sup>4</sup>.

Potwierdza tę normę abba Pojmen<sup>5</sup>, mówiąc w jednym z apoftegmatów: „Człowiek, który naucza czegoś, lecz sam tego nie praktykuje, podobny jest do studni, która wszystkim gasi pragnienie i zmywa brudy, siebie samej jednak nie może oczyścić i pełna jest brudu i nieczystości”<sup>6</sup>. Również podtrzymuje jego opinię abba Hyperechios<sup>7</sup>: „Ten jest rzeczywiście mądry, kto nie słowami, lecz swoimi czynami poucza innych”<sup>8</sup>.

Można stanowczo powiedzieć, że zdanie Ojców Pustyni odbiega od opinii tych, którzy twierdzą, że nie należy patrzeć na sposób życia osób duchowych, ale trzeba słuchać, czego oni uczą. W przeciwieństwie do takich poglądów Ojcowie wyraźnie podkreślają, że osoba, która uczy innych, ale sama nie wykonuje tego, czego naucza, „pełna jest brudu i nieczystości”.

Ważnym kryterium oceny jest *stopień doświadczenia* danej osoby. Może to być багаż doświadczeń życiowych, które człowiek nabył przez lata swojego życia. Aczkolwiek liczba lat może nie być decydująca, ponieważ jak powiedział abba Mojżesz: „Dobrze jest, gdy ktoś nie tai swoich zamysłów, lecz odsłania je przed kierownikami duchowymi i przed tymi, którzy mają dar rozeznawania, nie zaś przed tymi, którzy są starcami jedynie z powodu wieku. Wielu, kierując się jedynie wiekiem, wyjawia swe zamysły przed tymi, którzy nie mieli doświadczenia, nie tylko nie doznało pociechy, ale popadło w straszną rozpacz”<sup>9</sup>.

Potwierdzeniem tego jest apoftegmat<sup>10</sup>, opowiadający o pouczeniu ucznia przez arcybiskupa Teodora z Ferme<sup>11</sup>. Kiedy przyszedł do niego brat, który żyjąc samotnie, doznawał niepokoju wewnętrznego, starzec poradził mu: „Idź, upokorz swego ducha,

---

<sup>3</sup> *Druga Księga Starców. Verba Seniorum*, Kraków: Wydawnictwo M 1996, 10 (431). Uwaga pierwsza liczba wskazuje numer apoftegmatu w Księdze, liczba w nawiasach ogólną numerację apoftegmatu. Ta uwaga dotyczy wszystkich apoftegmatów z *Ksiąg Starców*.

<sup>4</sup> Jan Kasjan, cs. Prepodobnyj Kassian Rimljanin (ok. 360, zm. ok. 435 w Marsylii) – mnich, teolog, asceta, popularyzator monastycyzmu i ascetyzmu wschodniego w Kościele zachodnim. Założyciel jednej z pierwszych wspólnot monastycznych w Europie Zachodniej. Wliczany w poczet Ojców Pustyni i Kościoła, święty Kościołów Wschodnich.

<sup>5</sup> Pimen, także Pojmen (ur. ok. 340 w Egipcie, zm. ok. 450) – chrześcijański mnich, jeden z Ojców Pustyni, święty prawosławny.

<sup>6</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., 50 (599).

<sup>7</sup> Abba Hyperechios – mnich skądinąd nie znany.

<sup>8</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., 77.

<sup>9</sup> Tamże, 4.

<sup>10</sup> Tamże, 5 (269).

<sup>11</sup> Abba Teodor z Ferme IV/V w. Był uczniem wielkiego Makarego i Antoniego, nauczycielem Izaaka z Cel. Ferme – to miejsce nie jest dokładnie znane, może to być płaskowyż koło Sketis.

przyjmij posłuszeństwo i zamieszkać wraz z innymi”. Odszedł więc na górę i przebywał wraz z innymi. Wrócił jednak po pewnym czasie do starca i rzekł: „Żyjąc wraz z innymi, także nie zaznałem pokoju”. Starzec rzekł na to: „Jeśli ani żyjąc samotnie, ani we wspólnocie z innymi nie zaznajesz pokoju, to dlaczego chciałeś być mnichem? Czy nie po to, abyś znosił utrapienia? Powiedz mi, ile lat nosisz to odzienie?”. „Osiem”, odpowiedział. Starzec rzekł: „Jestem mnichem od siedemdziesięciu lat, a ani przez jeden dzień nie zaznałem pokoju, a ty chcesz go osiągnąć w ósmym roku?”. Na potwierdzenie swych słów abba Teodor powiedział: że chociaż jest on mnichem ponad siedemdziesiąt lat ani jednego dnia nie przeżył bez pokus. Jest to kolejny dowód, że bez osobistego doświadczenia nie można pouczać innych.

Takie doświadczenie obejmuje przeżyte sytuacje codzienne, wydarzenia, spotkania z innymi ludźmi, zdobyte praktyki duchowe, w tym doświadczenia z czasów, kiedy taka osoba była uczniem u swojego duchowego kierownika. Cały taki *przemysłany* życiowy bagaż może być ważną podstawą do sprawowania później kierownictwa duchowego.

Ważne jest, aby duchowy opiekun dostosowywał udzielanie pouczeń odpowiednio do stopnia rozwoju osoby, której udziela pouczeń. Tak apoftegmat<sup>12</sup> przedstawia odpowiedzi, jakie udzielił abba Józef dwóm pustelnikom, zadającym mu na osobności to samo pytanie. Udzielone dwie odpowiedzi wzajemnie się wykluczały. Kiedy zarzucono mu, że kompletnie inaczej doradził dwóm osobom, starzec odrzekł, że rady udzielił, uwzględniając poziom duchowego rozwoju każdej osoby zaznaczył przy tym, że jednej osobie udzielił takiej odpowiedzi, jakiej by udzielił sobie samemu, tzn. traktując jedną z osób na takim samym poziomie rozwoju duchowego z nim samym. Stąd pouczenia udzielane przez „starca” osobom znajdujących się na wyższych poziomach duchowego postępu mogą być nieprzydatne osobom początkującym w życiu duchowym.

Kolejnym ważnym kryterium jest *pokora starca*. Jeśli był osobą wykazującą nieposłuszeństwo swoim przełożonym, nawet w niewłaściwej sprawie, z pewnością można stwierdzić, że będąc kierownikiem duchowym/starcem, popadnie w samowolę i pograży się we własnych ambicjach, bo nie wie: co to znaczy podporządkować swoją wolę woli drugiego człowieka. Ten, kto nie doświadczył własnej pokory, nie będzie autentycznym starcem. Taki autentyczny starzec zachowuje spokój, nawet gdy usłyszał obraźliwe słowa powiedziane do niego w obecności innych. Zachowanie spokoju zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego pokazuje umiejętność podtrzymywania równowagi duchowej, a tym samym pogardę dla ludzkich pochwał i tytułów. Bardzo pouczający jest apoftegmat o słynnym pustelniku abba Janie Karle<sup>13</sup>. „Raz abba Jan Karzeł siedział w Sketis, a wokół niego uczniowie, którzy go pytali o swoje sprawy. I rzekł do niego ktoś ze starców: «Janie, wdzięczysz się jak prostytutka, która chce powiększyć liczbę swoich kochanków». A ojciec Jan, uściskawszy go, powiedział: «Prawdę mówisz, ojczu». A potem rzekł ktoś z jego uczniów: «Czy obruszyłeś się wewnętrznie, ojczu?». Rzekł: «Nie, lecz jaki byłem na zewnątrz, taki i wewnątrz»”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Древній Патерик, dz.cyt., rozdział X, opowieść 36.

<sup>13</sup> gr. Ιωάννης Κολοβός (dosłownie drobinka) słynny pustelnik.

<sup>14</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2007, 46 (960).

Nigdy autentyczny starzec nie będzie pokazywać komukolwiek żadnych swych cnót, a tym bardziej charyzmatów (por. J 15, 5: „beze Mnie nic nie możecie uczynić”). Traktuje to jako dar od Boga i chowa je w swym sercu. Odreagowując wypowiedzi osób zamierzających sprawić mu przykrość, starzec odpowiada pokornie, podkreślając, że on niczym się nie różni od innych osób. Jest taki sam jak oni grzeszny i cielesny. Taki był abba Sisoes. Kiedy przyszli do niego jacyś świeccy, żeby go zobaczyć i mówili do niego dużo, on im nic nie odpowiadał. Wreszcie któryś z nich powiedział: „Czego się naprzykrzacie starcowi? On nie jada, to i mówić nie ma siły”. Starzec odrzekł na to: „Ilekróć potrzebuję, jadam”<sup>15</sup>.

Czytając apoftegmaty, opowiadające o wspomnianym abba Sisoesie, można wnioskować, że był on jednym z wielkich starców, który za nic miał to, co będą o nim myśleć inni. W swych wypowiedziach nie próbował odnieść się do innych, a pokazywał na własnym przykładzie ludzkie słabości i wątpliwości. Bo starzec jest też człowiekiem i też popada w niepewność. Piękny apoftegmata<sup>16</sup> pokazuje wielkość abba Sisoesa, który nie boi się pokazać swoich zmartwień innym, a poprzez pokazanie własnych słabości pokrzepia innych. Kiedyś przyszło do niego trzech starców, żeby podzielić się z nim swoimi trwogami co do kary piekielnej, każdy wypowiedział się o dręczących go myślach: o rzece ognistej, o zgrzytaniu zębów i robaku, który nie ginie, o ciemnościach zewnętrznych zadręczających ich na śmierć. Oczekiwali od niego słowa otuchy. Paradoksalnie abba Sisoes rzekł im: „Ja o tych rzeczach nie pamiętam: bo Bóg jest litościwy, i ufam, że okaże mi miłosierdzie”. Ich reakcją było zmartwienie i smutek, bo źle zrozumieli wypowiedź starca. Potraktowali, że są źli, a abba Sisoes czuje się zbawiony. Dlatego widząc, że nie rozumieją go, abba powiedział: „Wy, bracia, jesteście szczęśliwi i ja wam zazdroszczę: jeden mówi o rzece ognistej, drugi o piekle, trzeci o ciemnościach. Jeżeli w waszych myślach króluje pamięć o tych rzeczach, nie możecie zgrzeszyć. A co ja pocznę, zatwardziały, który nie zasłużyłem nawet na zrozumienie, że istnieje kara Boża na ludzi? I dlatego grzeszę bezustannie”. Tak abba Sisoes pokazał, że on jest jakby niższy od nich, ale przez to każdy zrozumiał wartość swej walki.

Starzec nie powinien stawiać sobie za cel pozyskania większego grona swych uczniów, bo celem opieki nie jest ich liczebność. Bóg w swej dobroci ma nieskończone możliwości zbawienia każdego człowieka, a starzec jest jednym z narzędzi w Jego rękach. Stawający na liczebność łatwo może popaść w podejścia panujące w świecie, a przecież Pan uczy „...synowie tego świata roztrośniejsi są w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie niż synowie światłości”<sup>17</sup>. Dlatego szkoła duchowości nie powinna stawiać na poszukiwanie nowych uczniów, myśląc kategoriami edukacyjno-wychowawczymi.

W sprawowanej opiece duchowej sam kierownik powinien unikać zajmowania jakiegokolwiek formalnego stanowiska zarówno ze strony prawnej, jak i funkcjonalnej. Formalizowanie stosunków w opiece duchowej może mieć negatywny wpływ na jej skutki. Rządzenie innymi może spowodować żądę sprawowania wła-

<sup>15</sup> Tamże, 21 (824).

<sup>16</sup> Tamże, 19 (822).

<sup>17</sup> Łk 16, 8.

dzy i zagrożenie popadnięcia przez starca w różnorakie pokusy, a później w nałóg, kiedy taka osoba zaczyna odczuwać potrzebę sprawowania jakiegokolwiek władzy nawet jak może się wydawać w szlachetnych celach. Na poparcie tej opinii przytoczymy apoftegmat<sup>18</sup> z wypowiedzią abba Pojmena. Kiedy jeden z braci zadał mu pytanie: Czy każesz mi być przełożonym dla moich braci?, starzec odrzekł: „Nie, ale ty pierwszy czyn to, co należy, a oni, jeżeli dążą do życia wiecznego, niech sami o sobie się troszczą”. A kiedy brat jednak nalegał, mówiąc: „Ale, ojcze, oni sami chcą, żebym nimi rządził”. Starzec odpowiedział: „Nie. Bądź dla nich przykładem, a nie prawodawcą”. Właśnie taka formuła jest poprawna według starca: być przykładem, wzorcem, a nie rządcą swych uczniów. Dokładnie tak czynił Pan Jezus, będąc przykładem dla swych uczniów, a nie ich prawodawcą.

Kolejnym wymogiem nawiązującym do poprzednich jest umiejętność *przekazywania treści w zrozumiały dla odbiorcy sposób*, tzn. jasne pouczanie przez starca swego ucznia. Starcy proszeni o pouczenia muszą mówić tak, żeby ich odpowiedź była zrozumiała dla ucznia, chociaż zrozumiałość przekazu nie wyklucza ukrytej treści, i to może wymagać od ucznia rozważania nad pouczeniem starca. Można to nazwać egzegezą pouczeń duchowych „starców”.

Co do długości wypowiedzianych pouczeń, to z apoftegmatów wynika, że starcy mówili krótko i zwięźle. Nie było zwyczaju dawania długich pouczeń uczniom. Uważano, że słowa mniej ważne niż czyny i to czyny starca są naukami i przekazami, jakie najlepiej docierają do słuchaczy. Wiele mówienia, bez pokrycia tego czynem, mogło oznaczać rozbieżność w tym, co się głosi i tym, co się czyni. Jak powiedział jeden z anonimowych starców w apoftegmacie: „Nie potrzeba dużo słów. W tych czasach bowiem ludziom słów nie brakuje. Trzeba natomiast czynów. Bóg bowiem nie czeka na słowa, które nie przynoszą owocu”<sup>19</sup>. A inny starzec dodał: „Pouczenie bliźniego należy do zdrowych i cnotliwych; bo cóż za pożytek ma taki, co cudzy dom buduje, a własny rozwała?”<sup>20</sup>.

Można spróbować doprecyzować wymogi co do umiejętności przekazu. Czy starzec powinien wykazywać się biegłą wiedzą z Pisma Świętego, cytując je w swych wypowiedziach? Czy warto, żeby jego język przekazu był bogaty w piękne zwroty, tzn. czy starzec powinien mieć umiejętności krasomówcze? Odpowiedź na tak postawione pytania można znaleźć w następującym apoftegmacie<sup>21</sup>. Kiedy abba Ammun zwrócił się do abby Sisoesa, że czytając Pismo „ma ochotę przyswajać sobie piękne zwroty, żeby móc nimi odpowiadać na pytania”, to abba Sisoes odpowiedział: „Nie potrzeba. Raczej przez czystość myśli zdobywaj sobie spokój i właściwe słowa”. Jak widzimy, to pokój wewnętrzny, kiedy umysł mówiącego nie jest „zamulony” różnymi pomysłami, sprawia, że wypowiedzi starca będą docierać do serc słuchających.

Trzeba podkreślić, że dobrą praktyką, według Ojców Pustyni, było unikanie rozmów, a co więcej, dyskusji o Piśmie Świętym. Uważano, że dobry starzec stara

<sup>18</sup> *Apofiegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, dz.cyt., 174 (748).

<sup>19</sup> Tamże, 79 (398).

<sup>20</sup> Tamże, 127 (701).

<sup>21</sup> Tamże, 17 (820).

się unikać mówienia o Piśmie Świętym, komentować je, a tym bardziej wyjaśniać. Według opinii starców pustyni, zadaniem starca nie jest nauczanie prawd teologicznych, lecz pomoc w oczyszczeniu duszy człowieka od namiętności. Przykład tego, czego powinien uczyć starzec, opisany jest w następnym apoftegmacie<sup>22</sup>. Opowiada on o pewnym bracie, który odszedł kiedyś z klasztoru abba Pojmena[Pasterza] na obczyznę i przysłał tam do pewnego pustelnika. Brat ów sporo opowiadał pustelnikowi o abba Pojмене, że ten zapragnął go zobaczyć. Po pewnym czasie pustelnik przybył jako pielgrzym do abba Pasterza. Starzec przyjął go więc z radością, pozdrowili się nawzajem i usiedli. Przybyły starzec zaczął mówić o Piśmie Świętym, o sprawach duchowych i niebiańskich. Abba Pasterz odwrócił jednak swe oblicze i nie odpowiadał mu. Tamten, widząc, że nie rozmawia z nim, zasmucił się, wyszedł i pomyślał: „Na próżno podjąłem się tej drogi. Przybyłem do starca, lecz ten nie raczy ze mną rozmawiać”. Jeden z braci, widząc owego starca zasmuconego, rzekł do abba Pojmena: „Abba, ten wielki człowiek, który u siebie cieszy się tak wielkim poważaniem, przybył tu z twego powodu. Dlaczego z nim nie rozmawiasz?”. Starzec mu odpowiedział: „On jest z wysoka i mówi o sprawach niebieskich, a ja jestem z niska i mówię o tym, co ziemskie (por. J 8, 23<sup>23</sup>). Jeśli mówiłby ze mną o namiętnościach duszy, odpowiadałbym mu. Jeśli mówi o sprawach duchowych, ja się na tym nie znam”. Brat wyszedł i rzekł pustelnikowi: „Starzec nie mówi chętnie o Piśmie Świętym, lecz jeśli ktoś rozmawia z nim o namiętnościach duszy, on odpowiada”. Ten skruszony wszedł do starca i rzekł doń: „Co mam robić, abba, bo namiętności panują nade mną”. Starzec spojrział na niego z radością i powiedział: „Z właściwą sprawą przychodzisz. Teraz otworzę me usta i napełnię dobrem”. Ten bardzo zbudowany rzekł: „Zaprawdę, to jest właśnie droga miłości”. Dziękując Bogu, że zasłużył oglądać tak świętego męża, wrócił do swej okolicy.

Pustelnik otrzymuje wielką naukę i dziękuje Bogu za to spotkanie. Ten przykład potwierdza, że starzec nie jest teologiem ani naukowcem. Jego zadaniem jest pomóc człowiekowi wyleczyć namiętności duszy i nauczyć się przebywać z Bogiem. Ten kierunek myślenia obecnie możemy zaobserwować w wypowiedzianych przekonaniach, że wiara jest kwestią spotkania, a nie teorii, to wiara jest szukaniem Boga, a nie doktryną.

Krótką syntezę tego typu wymagań skierowanych do kierowników duchowych, odnajdujemy w apoftegmacie zawierającym opowieść o abba Izajaszu<sup>24</sup>, który wypowiedział następujące słowa: „Niech nie mówi twój język, lecz twoje czyny; niech twoje słowo w porównaniu z uczynkiem będzie pokorne; nie mów bez uświadomienia, nie ucz nikogo bez pokory, aby ziemia wzięła twój zasiew”<sup>25</sup>. Nie można pouczać kogoś, nie uświadamiając sobie sensu własnych pouczeń. Wydaje się, że *mówiąc, aby ziemia wzięła twój zasiew*, jest ilustracją do poprzedniego apoftegmatu,

<sup>22</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., 39 (582).

<sup>23</sup> J 8, 23: „A On rzekł do nich: «Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata»”.

<sup>24</sup> Tradycja mówi o dwóch Izajaszach: ze Stekis i z Gazy. Możliwe, że jest to jedna i ta sama osoba. Był mnichem, uczniem Amoesa i Achillasa. Żył w V w.

<sup>25</sup> *Древній Патерик*, dz.cyt., rozdział XV, opowieść 27.



opowiadającego o różnych odpowiedziach udzielonych przez abba Józefa. Ziemia, w przenośnym znaczeniu, oznacza ucznia, a zasiew – to są słowa wypowiedziane przez starca. Tak samo jak ziemia nie przyjmie nienadających się ziaren, tak i uczeń odrzuci lub nie zrozumie pouczenia udzielonego Jemu (por. *Przypowieść o siewcy*, Łk 8, 4–8).

Każdy mądry starzec zawsze powtórzy słowa wypowiedziane przez wspomnianego abba Izajasza: „Wolę się uczyć, niż kogoś pouczać”<sup>26</sup>. Taka postawa jest godna najwyższej pochwały, ponieważ osoba pouczająca kogoś automatycznie wywyższa się nad osobę pouczaną, a to z kolej może pociągnąć za sobą negatywne skutki takie, jak popadnięcie w nałóg pychy. Często chęć pouczenia innych staje się jakby namiętnością osób nawet duchowych, co koliduje z pokorą. A osoba nie spełniająca własnej woli jest godna, by zostać kierownikiem, ponieważ prawdziwym starcem nie staje się według własnej woli, lecz przez natchnienie Ducha Świętego, tzn. spełnianie woli Bożej co do niego.

Samo pouczanie innych niesie z sobą zagrożenie wypowiedzenia błędnych informacji, a nawet kłamstw, które są przypadłością ontologiczną natury ludzkiej. Paradoksalne jest, że wskutek upadku w grzech natury ludzkiej, nasze wypowiedzi zawsze są narażone na to, że możemy popełnić grzech, czy to osądzając kogoś, czy poddając się emocjom gniewu (por. Mt 13, 26: „gdy zboże wyrosło i wypuściło kłosa, wtedy pojawił się i chwast” lub Jk 3, 8: „Języka natomiast nikt z ludzi nie potrafi okiełznać, to zło niestateczne, pełne zabójczego jadu”). Rozmawiając z kimś, zawsze możemy dopuścić się zgorszenia lub zgorszyć naszego współrozmówcę. Niestety nawet nasze dobre intencje są narażone na złe odebranie ich przez innych. To zostało zauważone przez *starców Pustyni*. Tak abba Sisoes powiedział z goryczą: „Już od trzydziestu lat nie prosi Boga nawet o darowanie mu grzechów, tylko o to jedno wciąż się modli: *Panie Jezu, ustrzeż mnie od mojego języka!* Ale aż do dziś codziennie z jego powodu upadam i grzeszę”<sup>27</sup>. Ten, kto nie zdaje sobie sprawy z zagrożenia, jakie niesie ze sobą pouczanie innych, może przeczytać list św. Apostoła Jakuba: „Niech zbyt wielu z was nie uchodzi za nauczycieli i, moi bracia, bo wiecie, iż tym bardziej surowy czeka nas sąd”<sup>28</sup>, i dodając „język, mimo że jest małym członkiem, ma powód do wielkich przechwałek. Oto mały ogień, a jak wielki las podpala. Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezcześci całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia”<sup>29</sup>.

Ważnymi cechami starca spełniającego kryteria bycia kierownikiem duchowym są: *wyrozumiałość, miłosierdzie, miłość bliźniego*. Potwierdzeniem tego, że starzec ma takie cechy, jest gotowość pomocy swemu uczniowi lub innej osobie, która zwraca się do niego z prośbą. Jest oczywiste, że priorytetem w takim kierownictwie jest pomoc w sprawach związanych ze zbawieniem duszy bliźniego. Taka pomoc przede wszystkim sprowadza się do modlitwy za osobę proszącą lub do pomocy jej w od-

<sup>26</sup> Tamże, rozdział XV, apoftegmat 97.

<sup>27</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, 5 (808).

<sup>28</sup> Jk 3, 1

<sup>29</sup> Jk 3, 5, 6.

pokutowaniu win. Taka pomoc przez starca w oczach Bożych na pewno jest ważna i Bóg wysłucha prośby tego, kto prosi o wybaczenie jego win i grzechów. Ważny jest fakt, że dobry starzec nie odmawia pomocy duchowej nawet grzesznikom popełniającym najgorsze uczynki.

Jako przykład takiego zachowania przytoczymy apoftegmata opowiadający o abba Locie. Kiedy do niego przyszedł pewien brat, który wpadł w grzech, i przyszedłszy wzburzony, wchodził i wychodził z pomieszczenia, całe jego zachowanie wykazywało niepokój. Widząc to abba Lot, zapytał: „Co ci jest bracie?”. On odpowiedział: „Popełniłem wielki grzech i nie potrafię go wyznać ojcom”. Widząc, że brat jest w wielkim niebezpieczeństwie, abba Lot powiedział: „Wyznaj mi go, a ja go poniosę”. Wtedy on odpowiedział: „Dopuszczałem się nierządu, a żeby móc to zrobić, złożyłem ofiarę bałwanom”. Można uznać, że ten ostatni grzech jest szczególnie ciężki ze względu na zgorzenie dla innych. Starzec mu odrzekł: „Ufaj, bo jeszcze możesz odpokutować. Idź, siedź w jaskini, jedź raz na dwa dni, a ja poniosę z tobą tę winę pół na pół”. I po trzech tygodniach skończonych starzec poznał, że Bóg przyjął pokutę brata; a ten pozostał mu aż do śmierci poddany<sup>30</sup>.

### 3. PRZEKROCZENIE NORM W OPIECE DUCHOWEJ WEDŁUG STARCÓW PUSTYNI

Warto teraz spróbować ustalić cechy wskazujące na to, że osoba duchowa podpada pod kategorię *młodostarca*<sup>31</sup>. Zjawisko to pojawiło się w środowisku mnichów i pustelników już u samych początków życia pustelniczego. Najstarsze znane apoftegmata *Księgi Starców* opowiadają o osobach, które sprawowały kierownictwo duchowe ze szkodą dla swych podopiecznych. Głównym tego powodem był brak odpowiedniego doświadczenia u takiego kierownika duchowego. Nie można z pewnością stwierdzić, że taki starzec umyślnie działał na szkodę swego podopiecznego. Negatywne skutki były spowodowane brakiem doświadczenia w prowadzeniu kierownictwa duchowego, a dodatkowo mogło to być spotęgowane złym charakterem takiego *kierownika*.

*Jeden z apofteigmatów Księgi Starców*<sup>32</sup> opowiada, że jeden z braci przyszedł do abba Pasterza [Pojmena]: i orzekł: „Co mi polecisz zrobić, gdyż ponoszę szkodę na duszy przebywając z moim abba. Czy mam dalej pozostawać u niego?”. Abba Pojmen wiedział, że ponosi stratę duchową z powodu swego kierownika duchowego i dziwił się, że w ogóle pyta, czy ma z nim dalej przebywać jako jego uczeń. Odrzekł mu: „Jeśli chcesz, zostań”. On wyszedł i pozostał u abba Pojmena. Przyszedł znów i rzekł do abba Pasterza: „Ciężko mi na duszy”. Abba Pasterz nie powiedział mu jednak, by odszedł od swego kierownika. Przyszedł ten po raz trzeci i rzekł: „Wierz mi,

<sup>30</sup> *Apoftegmata Ojców Pustyni*, t. 1, dz.cyt., 2 (448).

<sup>31</sup> Słowo pochodzi od słów „młody” i „starzec”. To szkodliwe zjawisko związane z nadużywaniem przez niektóre osoby duchowne władzy duszpasterskiej powierzonej im przez Kościół.

<sup>32</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., 61 (968).

już nie mogę z nim być”. Dopiero wtedy abba Pojmen powiedział: „Oto teraz zostałeś uwolniony. Idź i już nie przebywaj z nim. Człowiek, który widzi, że ponosi szkodę na duszy, nie musi pytać”. Później dodał: „Każdy prosi bowiem starców, by dali rozstrzygnięcie w sprawie ukrytych myśli. Co do jawnych grzechów, nie trzeba się pytać, lecz natychmiast zrywać z nimi”.

Analizując wypowiedzi abba Pojmena, możemy wyciągnąć następujące wnioski. Od pewnego momentu uczeń zaczyna uświadamiać sobie, iż jego starzec postępuje źle wobec niego. Nie jest wykluczone, że może to być opinia myląca i decyzja o odejściu nawet od *młodostarca* nie powinna być podejmowana pod wpływem chwilowych stanów emocjonalnych. Konieczne jest upewnienie się, że opinia jest słuszna. Jak widzimy, tak postępuje brat, gdy trzy razy przychodzi do abba Pojmena. A wszystko to po to, aby jego opinia co do swego starca była dobrze przemyślana. Abba Pojmen, widząc, że ów uczeń ma do czynienia z *młodostarcem*, jednak nie zachęca brata do pozostawienia go. Czeką, aby to on sam podjął decyzję. Warto także podkreślić wypowiedź abba Pojmena, że gdy ktoś zauważa szkodę dla siebie ze strony swego kierownika, to może zapytać o to inną doświadczoną osobę. Abba Pojmen podkreśla, że niepożądane jest zostać uczniem niedoświadczonego starca, który źle naucza swojego ucznia. Kryterium podjęcia takiej decyzji jest *stałe* poczucie szkody dla własnej duszy i poczucie potrzeby odejścia od takiego starca. Jeśli ktoś odczuwa potrzebę odejścia do innego duchowego kierownika, konieczne jest poddanie tego pomysłu pod próbę czasu i kiedy poczucie szkody nie znika, *można zacząć rozważać* decyzję o odejściu. Starzec, do którego by przyszła taka osoba od drugiego starca, nie może go po prostu odesłać. Musi go wysłuchać i zbadać sprawę.

Potwierdzeniem takiego dokonywania wyboru może być kolejny apoftegmat<sup>33</sup>. Opowiada on historię brata, który popełnił grzech ciężki i przejęty żalem udał się, by wyznać to pewnemu starcowi. Nie powiedział mu jednak co uczynił, lecz zrobił to w formie pytania: „Czy może zbawić się ten, komu przyszła taka myśl?”. Starzec zaś, ponieważ był nierozsądny, rzekł mu: „Zgubiłeś swoją duszę”. Brat, słysząc to, powiedział: „Ponieważ i tak zginąłem, wracam do świata”. W drodze postanowił jednak iść i oznajmić swoje zamiary abba Sylwanowi<sup>34</sup>, chociaż ten uchodził za bardzo surowego, ale jednocześnie rozsądnego. Brat przybył więc do niego i powiedział mu co uczynił, lecz znowu w ten sam sposób, jak poprzednio owemu starcowi, to znaczy: Czy może zbawić się ten, komu przyszła taka myśl? Abba Sylwan otworzył swoje usta i zaczął mu na podstawie Pisma Świętego wyjaśniać, że nie ocenia się *jednakowo myśli i popełnionych grzechów*. Brat, słysząc to, wziął sobie te słowa do serca, odzyskał nadzieję i wyznał także swój grzech. Abba Sylwan, słysząc, co on uczynił, niczym dobry lekarz powiedział, że jest pokuta dla tych, którzy z prawdziwej miłości nawracają się do Boga. Jak czytamy, później zdarzyło się, że abba Sylwan spotkał się z starcem, który pozbawił brata nadziei, wspomniawszy o nim, mówiąc: „Oto ów brat, który przez twoją odpowiedź stracił nadzieję i odchodził do świata, jaśniej teraz między braćmi jak gwiazda”. I podsumował to tymi słowa-

<sup>33</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., 87 (1217).

<sup>34</sup> Abba Sylwan pochodził z Palestyny, został mnichem w Sketis, a następnie około 380 r., przeniósł się na Synaj. Był nauczycielem Zenona, Marka. Odnaczał się wielką surowością.

mi: „Byśmy wiedzieli, jakie niebezpieczeństwo grozi, gdy ktoś swoje myśli, czyny lub grzechy wyznaje tym, którym brak rozsądku”.

Pokazany w apoftegmacie starzec przedstawia sobą klasyczny przykład osoby *młodostarca*. Poucza innych, nie mając dostatecznej mądrości. Karze surowo i nie patrzy, jakie to może mieć negatywne skutki dla osoby otwierającej mu swe myśli. Można zatem uznać, że *młodostarzec* jest często skłonny do moralizatorstwa.

Innym przykładem na niedojrzałość kierownika duchowego jest apoftegmta<sup>35</sup> przekazujący słowa św. amma Synkletyki<sup>36</sup> o tego typu starcach. Mówi ona, że: „Niebezpieczne jest, jeśli ktoś nie dojrzał do nauczania przez praktykę życia, a usiłuje nauczać. Bo tak, jak ten, kto ma dom mogący się zawalić, a przyjmuje pielgrzymów, raczej szkodzi im z powodu zawalenia się domu, tak i ci, którzy siebie nie zbudowali najpierw w sposób pewny przez praktykę życia, szkodzą sobie, ale również tym, którzy ich słuchają”. Podkreśla ona potrzebę zdobycia własnej praktyki życia duchowego i ostro potępia tych, którzy jedynie pragną pouczać innych. Wskazuje, że pragnienie pouczania może pochodzić z ludzkich ambicji i powodować spustoszenia w duszach, które słuchają takich porad. Samo suche moralizatorstwo, a więc jedynie słowa nawołujące do świętości, nie pomogą, jeżeli sam kierownik duchowy nie pokazał tego swoim własnym życiem i przykładem<sup>37</sup>. Takie uprawianie moralizatorstwa, wyrażającego się w skłonności do prawienia morałów, najczęściej wywołuje skutki przeciwne od zamierzonych. Sprzeczność między tym, co kierownik duchowy mówi, a tym, co czyni, jest przejawem, że taka osoba jest co najwyżej *młodostarcem*, co czasem może powodować nawet gorsze skutki w uczniach niż działania fałszywego starca.

Może zaistnieć wyjątkowa sytuacja, gdy starzec ma własnego przyrodzonego syna pod opieką duchową. W takich wyjątkowych przypadkach starzec może być szczególnie wymagający dla swego syna. Nie wiedząc o fakcie ich pokrewieństwa, można czasem pomyłkowo uznać srogość takiego starca w stosunku do swego syna jako przejaw *młodostarczestwa*. Taką sytuację opisuje następujący apoftegmta<sup>38</sup> opowiadający o tym, że abba Zachariasz<sup>39</sup>, który mieszkał w Sketis, doznał widzenia, o czym powiedział abba Karionowi<sup>40</sup>, który był jego ojcem przyrodnym i z którym mieszkał razem na pustyni. Starzec Karion, oddany ascezie czynnej, w tej kwestii nie wyróżniał się rozeznaniem. Ukarzał on swego syna Zachariasza, uderzając go i mówiąc, że takie widzenia pochodzą od szatana. Lecz myśl o tym widzeniu nadal tkwiła w abba Zachariaszu. Dlatego poszedł potajemnie do abba Pojmena i opo-

<sup>35</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., apoftegmta 73. Podobny apoftegmta 12 (903) w: *Pierwsza Księga Starców*, Kraków: Wydawnictwo M 1992.

<sup>36</sup> Święta Synkletyka, ascetka i pustelnica żyjąca IV w.; ur. przed 320 r. w Aleksandrii, zm. przed 400 r. tamże, święta Kościoła katolickiego i święta mniszka (prepodobnaja) Kościołów prawosławnych.

<sup>37</sup> Dygresja do dzisiejszych czasów, kiedy zadajemy sobie pytanie, dlaczego głosimy Słowo Boże i narzekamy, że tak niewiele je wykonuje. Całkiem możliwe, że problem polega na tym, że ten, kto głosi nie udowadnia to swym przykładem! *Uwaga Autorów*.

<sup>38</sup> *Pierwsza Księga Starców*, dz.cyt., 4 (246).

<sup>39</sup> Wielebny Zachariasz żył w Egipcie w IV w. Kościół Wschodni upamiętnia go 24 marca wg kalendarza juliańskiego.

<sup>40</sup> Karion, pustelnik uznawany jest za ojca przyrodniego abba Zachariasza.

wiedział o tym i jak mu płonie serce<sup>41</sup>. Starzec chociaż rozpoznał, że widzenie jest od Boga, jednak powiedział mu, żeby poszedł w tej sprawie do innego starca. Ten drugi starzec potwierdził prawdziwość widzenia i nakazał surowo, żeby abba Zachariasz wracał do swego ojca Kariona i był mu posłuszny bez względu na jego postawę wobec niego.

Jak możemy wnioskować, bardziej doświadczeni ojcowie, widząc słabe rozeznanie abba Kariona, nadal uważają, że jest on odpowiedni dla Zachariasza, chociaż wykazał się mniejszym rozeznanem duchowym niż jego syn. Na podstawie tego przykładu możemy uważać, że doświadczenie starca niekoniecznie musi obejmować nadprzyrodzone objawienia lub charyzmaty. Wystarczy, żeby kierownictwo duchowe obejmowało nakładanie obowiązków na ucznia i kontrolę nad jego uczynkami.

Jak już wspomniano, w *młodostarcństwie* można wyróżnić kategorię starców, którzy popadli w pewne nałogi, jak na przykład próżność. Niezwykle trudno jest uleczyć takiego starca, ponieważ nie ma on nikogo, kto mógłby wskazać mu na jego braki ze względu na jego wysoki status i powszechną opinię o jego „świętości”. Jak powiedział abba Szymon: „Biada człowiekowi, który większe ma imię niż czyny”<sup>42</sup>. Będąc znanym i szanowanym przez innych, taki starzec przypomina faryzeuszów i uczonych w Piśmie z czasów Jezusa, o których to Pan mówi: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa”<sup>43</sup>.

Kategoryczny w swoich wypowiedziach jest abba Sarmatas: „Woli człowieka grzesznego, który wie, że zgrzeszył i pokutuje, niż człowieka, który nie zgrzeszył i uważa się za żyjącego sprawiedliwie”. Abba prawdopodobnie nawiązuje do słów Apostoła Pawła mówiącego „Niech przeto ten, komu się zdaje, że stoi, bacz, aby nie upadł”<sup>44</sup>. Taki starzec, który doświadczył goryczy upadku i odpokutował go, lepiej zrozumie inną osobę, która przechodzi przez podobne doświadczenie. Jego upadek zawsze stoi na straży i nie pozwala mu surowo osądzać innych, bo nie traktuje on siebie jak lepszego od drugih.

Inną kategorią starców niedoświadczonych są osoby starające się własnymi siłami przewyciężyć ludzkie słabości. Taka osoba, pragnąc pokonać ludzką naturę, traktując ją jako zło, może popaść w niebezpiecznie skrajności i tym samym spełnia prorocstwo Jezusa, że „ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi”<sup>45</sup>. Jako przykład można przytoczyć apoftegmat<sup>46</sup> o abba Sisoesie z Klamon. Kiedyś on, chcąc przewyciężyć w jego mniemaniu ludzką słabość, którą jest sen, zawiesił się nad przepaścią. Przez zagrożenie życia, przez instynkt przetrwania miał zamiar „uleczyć

<sup>41</sup> Por. Jr 20, 9: „Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, nurtujący w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem”.

<sup>42</sup> *Apoflegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, dz.cyt., 10 (865).

<sup>43</sup> Mt 23, 27.

<sup>44</sup> 1 Kor 10, 12.

<sup>45</sup> Mt 20, 16.

<sup>46</sup> *Apoflegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, dz.cyt., 33 (836).

się” ze snu. Wtedy Bóg posłał do niego anioła, żeby go uwolnił od tego pomysłu i nakazał mu, żeby ani sam tego więcej nie robił, ani innych czegoś takiego nie uczył. Takie postępowanie nawet doświadczonych osób duchowych musi być uznane za niedopuszczalne, tym bardziej że może skłonić takie osoby do nauczania podobnych praktyk innych. Nawet gdyby taki starzec nie skłaniał innych do podobnych czynów, jego przykład mógłby zachęcić do naśladowania, a w konsekwencji prowadzić do bardzo złych skutków dla jego naśladowców.

W niektórych przypadkach sam Bóg może bezpośrednio ingerować w źle prowadzone kierownictwo duchowe. Wtedy uczeń staje się bezpośrednio narzędziem w Jego rękach. Przy jego pomocy Bóg może nawet uzdrowić starca, który popadł w nałóg. Role mogą wtedy się odwrócić i to uczeń w pewnym sensie będzie kierownikiem swego starca. Przykład takiego „uleczenia” starca przez jego ucznia znajdujemy w apoftegmacie opowiadającym o starcu pijaku<sup>47</sup>. Opowiada się w nim, że był pewien starzec, pijak, który robił dziennie jedną matę, sprzedawał ją w sąsiedniej wiosce, a zapłatę przepijał. Mieszkał z nim brat, który również wykonywał matę w ciągu dnia, lecz starzec zabierał ją i sprzedawał, a pieniądze wydawał na wino. Bratu temu zaś przynosił wieczorem tylko trochę chleba. Czynił to przez trzy lata, a brat nic nie mówił. Po spędzonych z nim latach brat postanowił w końcu odejść od niego. Jednakże później rozmyślał nad tym i powiedział: „Dokąd mam iść, pozostanę tu. Jestem tu bowiem dla Boga w tym wspólnym życiu”. Widząc takie jego postanowienie, ukazał się owemu uczniowi anioł Pana i rzekł: „Nigdzie nie odchodź. Jutro bowiem umrzesz”. Nazajutrz brat prosił starca, by ów nigdzie nie odchodził, gdyż prawdopodobnie wieczorem on umrze. Ów brat wszelkimi sposobami przekonywał go, że on umrze i w czasie tej rozmowy zasnął w pokoju. Dopiero wtedy starzec rozplakał się i mówił: „Biada mi, synu, gdyż wiele lat żyję w zaniedbaniu. Ty zaś w krótkim czasie, dzięki cierpliwości zbawiłeś swą duszę”. Od owego dnia starzec zaprzestał pić i zaczął prowadzić sumienne życie.

Jak widzimy, Bóg nawraca i uczy starca za pomocą jego ucznia. Nawet w tak złym kierownictwie duchowym każdy może znaleźć zbawienie. Tak dzięki swojemu posłuszeństwu, uczeń znajduje zbawienie, a jego postawa staje się powodem do nawrócenia tego starca. Ten przykład można porównać i do życia małżeńskiego, kiedy przez złe nawyki jednej ze stron małżeństwo może się rozpaść. Lecz możemy spróbować pozostać przy takiej osobie z nałogiem, i swoją cierpliwością zdobędziemy królestwo niebieskie zarówno dla siebie, jak i dla niej.

#### 4. PODSUMOWANIE

Sam tytuł artykułu *Nie mądrzy uczą, a doskonali* zawiera syntezę wymogów stawianych osobom, które będą sprawować lub sprawują kierownictwo duchowe. To nie za pomocą wiedzy nawet najobszerniejszej osoby decydują o tym, czy taką osobę można uznać za dobrego kierownika. W artykule wymieniono normy i kry-

<sup>47</sup> *Druga Księga Starców...*, dz.cyt., 18 (340).

teria, według których można dokonywać oceny kierownika duchowego. Te normy i kryteria zostały zdefiniowane na podstawie analizy całokształtu apoftegmatów, przedstawiających wypowiedzi znanych Ojców Pustyni od IV do VI stulecia. Zdefiniowane normy są dość surowe i stawiają wysoko poprzeczkę kandydatom na kierowników duchowych.

W dzisiejszych czasach niektóre osoby duchowe zarówno w Kościołach Wschodu, jak i Zachodu próbują naśladować kierownictwo duchowe, naśladować Ojców Pustyni. Autorzy wyrażają nadzieję, że te osoby, po zapoznaniu się z tematyką artykułu, mogą wyciągnąć własne wnioski co do opieki sprawowanej przez nich. Niech ten artykuł pomoże im w samoocenie i przyczyni się do zrozumienia, jak trudna i wymagająca jest posługa *starczestwa*. Niech żadne tytuły i opinie nie zasłaniają nam zrozumienia, że zachęta: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski.” (Mt 5, 48), chociaż jest skierowane do każdego z nas, w szczególnie sposób odnosi do tych, którzy chcą zostać kierownikami duchowymi innych.

## BIBLIOGRAFIA

- Apoftegmaty Ojców Pustyni*, opracowanie i wybór M. Starowieyski, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, Kraków: Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2012, seria: Źródła Monastyczne 4.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni*, opracowanie i wybór M. Starowieyski, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, Kraków: Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2012, seria: Źródła Monastyczne 9.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni*, [http://www.powolania.paulini.pl/foto/static/PDFy/apoftegmaty\\_ojcow\\_pustyni.pdf](http://www.powolania.paulini.pl/foto/static/PDFy/apoftegmaty_ojcow_pustyni.pdf) (dostęp: 09.01.2020).
- Древній патерик. Джерела християнського сходу, Львів: Свічачо 2006.
- Древний патерик или достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов, Афонский Русский Пантелеимонов монастырь 1891.
- Druga Księga Starców. Verba Seniorum*, tłum. z gr. M. Kozera; wstęp M. Starowieyski, Lucien Regnault; oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1996.

## MENTORING IS DONE NOT BY WISE BUT BY PERFECT ONES. CRITERIA AND NORMS OF A GOOD SPIRITUAL MENTOR ACCORDING TO THE SAYINGS OF THE DESERT FATHERS

### Summary

The article presents a specification of moral norms and criteria used in spiritual ministry by the Desert Fathers living in the 3rd-4th century AD on the basis of the analysis of stories contained in the *Sayings of the Desert Fathers*. It has been shown that the moral norms contained in the stories have not lost their significance throughout the thousand-year history of the Eastern Churches and continue to constitute the basic model of spiritual care in the mentor-student relation. In addition, it has been shown that an attempt by some clergy to imitate moral norms can have very negative effects, which were conventionally called “young” or “false mentoring”. Without spiritual perfection, spiritual care is ineffective. The contents contained in the article can help to understand morality as opposed to moralizing.

**Key words:** spiritual care, Eastern Church, moral norms

**Nota o Autorach**

Diakon **Volodymyr MOSOROV** – obywatelstwo ukraińskie, diakon Kościoła grecko-katolickiego, doktor habilitowany nauk informatycznych, inżynier, profesor Politechniki Łódzkiej w Instytucie Informatyki Stosowanej. Absolwent Politechniki Lwowskiej (1983 – magister inż.; 1998 – doktor inż.), Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie (2009 – doktor hab.) i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2016 – magister teologii). Obecnie doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Kontakt e-mail: w.mosorow@kis.p.lodz.pl

Ksiądz **Stanisław SKOBEL** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Specjalizuje się w teologii moralnej fundamentalnej, moralności życia społecznego, bioetyce, moralności w prawosławiu.

Kontakt e-mail: stskobel@archidiecezja.lodz.pl



PIOTR DZIEWULSKI

*Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie*

## HARCERSKA DZIAŁALNOŚĆ MARII WOCALEWSKIEJ

**Słowa kluczowe:** Maria Wocalewska (1885–1944), harcerstwo, Związek Harcerstwa Polskiego

1. Wprowadzenie. 2. We wspomnieniach byłych wychowanek i perspektywie swojego pochodzenia. 3. Skauting – łódzkie początki. 4. Naczelną Inspektorka Harcerstwa. 5. Druhna Marysia – mniej oficjalnie. 6. II wojna światowa – epilog. 7. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Maria Wocalewska należy do grona niezwykle interesujących postaci ruchu harcerskiego pierwszych lat odbudowy niepodległego państwa polskiego. Próbując zrekonstruować jej biogram, można śmiało twierdzić, że była to osoba barwna, odnotowana w pamięci ruchu harcerskiego jako działaczka mająca olbrzymi wpływ na rozwój harcerskiego systemu wychowawczego i duchową formację wielu pokoleń instruktoerek Związku Harcerstwa Polskiego. W niniejszym artykule podejmę próbę przedstawiania jej życia, poglądów, a w szczególności działalności harcerskiej. Pomocna w osiągnięciu tego celu będzie analiza zebranych artykułów z prasy harcerskiej, nielicznych dokumentów wewnętrznych ZHP, wspomnień, literatury naukowej, omawiającej historię harcerstwa, oraz materiałów zebranych przez Komisję Historyczną Chorągwi Łódzkiej ZHP.

### 2. WE WSPOMNIENIACH BYŁYCH WYCHOWANEK I PERSPEKTYWIE SWOJEGO POCHODZENIA

Postać Marii Wocalewskiej pojawia się w: licznych wspomnieniach byłych wychowanek, harcerskich broszurach oraz epizodycznie w opracowaniach historycznych nt. ZHP. Zarys jej biogramu możemy odnaleźć w pierwszym tomie *Harcerskiego słownika biograficznego* pod redakcją Janusza Wojtyczy, nigdy jednak nie doczekała się szerszego naukowego opracowania. Niniejsza praca również nie wyczerpie w pełni tematu. W przekonaniu autora stanowi raczej zaproszenie do przyszłych, bardziej pogłębionych i wieloaspektowych badań nad tą postacią. Materiał

tu przedstawiony może być także przydatny do badań nad historią ruchu harcerskiego w regionie łódzkim oraz w kraju.

Maria Wocalewska – na co zwracały uwagę wychowanki, a co również podnoszono we wspomnianych broszurach harcerskich, była kobietą o szczególnych predyspozycjach mentalnych. Wydają się, iż owe predyspozycje, miały swoje źródło w rodzinnej tradycji inteligentkiej. Jej ojciec, Bolesław Tadeusz Wocalewski (1856–1924), był łódzkim pedagogiem, wydawcą czasopisma „Strzecha Rodzinna” oraz założycielem Łódzkiej Miejskiej Chrześcijańskiej Szkoły Podstawowej Nr 11<sup>1</sup>. W 1884 r. poślubił Annę z d. Zakrzewską (1861–1936), z którą miał cztery córki: Marię (1895–1944), Zofię (1894–1934), Jadwigę (1895–1944), Annę (1888–1983) – oraz syna Jana (1900–1917)<sup>2</sup>.

Maria urodziła się w Łodzi, 29 czerwca 1885 r. jako pierwsze dziecko Bolesława i Anny. Swoje dzieciństwo przeżywała w kamienicy przy ul. Konstancyńskiej 51 (ob. Legionów), której właścicielem był jej ojciec. Można przypuszczać z późniejszego otwarcie okazywanego jej przywiązania do ojczyzny i Boga, że była wychowywana w duchu głębokiego poszanowania wartości narodowych oraz katolickich. Chodząc ulicami Łodzi, miała niejednokrotnie okazję spotykać i widzieć Żydów w *sztrajmelach*, słyszeć rozmowy przedstawicieli mniejszości niemieckiej oraz odczuwać współczucie wobec sytuacji materialnej i wyglądu robotników zgłaszających się do pracy w fabryce włókienniczej Izraela Poznańskiego. Kilkaset metrów od jej domu znajdował się budynek carskiego więzienia, w którym w 1900 r. za konspiracyjną działalność przetrzymywano Józefa Piłsudskiego. Wielokulturowa mozaika miasta uczyła ją tolerancji, wrażliwości i poszanowania różnych warstw społecznych<sup>3</sup>.

Początkowo uczyła się w domu, później uczęszczała do rosyjskiego gimnazjum. W 1904 r. wyjechała do Krakowa, gdzie studiowała polonistykę oraz nauki przyrodnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim<sup>4</sup>. W czerwcu 1905 r. w jej rodzinnym mieście wybuchło powstanie w trakcie Rewolucji 1905 r., które objęło Imperium Rosyjskie. W wyniku stanu wojennego, wprowadzonego przez cara Mikołaja II, kontakt z rodziną był utrudniony, a listy cenzurowane<sup>5</sup>.

Po ukończeniu studiów wróciła do Łodzi, gdzie rozpoczęła pracę w prywatnej szkole Heleny Miklaszewskiej, która pod szyldem szkoły organizowała również życie zakonne bezhabitowej Wspólnoty Sióstr Poczycielek Najświętszego Serca Jezusowego. Później nauczwała w placówkach szkolnych Julii Zbijewskiej oraz Cecylii Waszczyńskiej<sup>6</sup>. Aktywnie zaangażowała się w działalność Polskiej Macierzy Szkolnej<sup>7</sup> oraz Organizacji Młodzieży Narodowej, z której w 1909 r. wydzieliła się Organizacja Młodzieży Niepodległościowej „Zarzewie”. W latach 1910–

<sup>1</sup> „Czas”, *Kalendarz na rok przestępny 1908*, Łódź 1907, 44; Inskrypcja nagrobna.

<sup>2</sup> *Harcerski słownik biograficzny*, t. 1, red. J. Wojtyczy, Warszawa 2006, 236; Inskrypcja nagrobna.

<sup>3</sup> Zob. K. Kowalczyński, *Łódź przelomu wieków XIX/XX*, Łódź 2017.

<sup>4</sup> J. Opońska-Blauth, *Polskie harcerski w dziesięcioleciu 1911–1921*, Warszawa 1988, 81.

<sup>5</sup> *Wspomnienia łódzkich instruktorek zebrane przez Stanisławę Wojtczak na zamówienie M. Straszewskiej w celu publikacji w „Drogach”*, rps Archiwum Wydawnictwa Marron; zob. K. Piskała, *1905 – Rok z dziejów polskiego Manchesteru*, w: *Rewolucja 1905. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. K. Piskała, W. Marca, Warszawa 2013, 236–238.

<sup>6</sup> *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 237.

<sup>7</sup> *Dzielo samopomocy narodowej: Polska Macierz Szkolna, 1905–1935*, Warszawa 1935, 24.

1911 w mieszkaniu rodziców zorganizowała tajne koło samokształceniowe, będące wyrazem buntu przeciw znów narastającej rusyfikacji i cenzurze kultury polskiej. Jak wspominała po latach: „Na program tych kół składały się: nauka historii i geografii Polski, czytanie dzieł literatury polskiej, czytanie i rozważanie pism Libelta i St. Szczepanowskiego – niekiedy wycieczki za miasto”<sup>8</sup>.

Idea skautingu, której autorem był brytyjski generał Robert Baden-Powell<sup>9</sup>, przedostała się na ziemie polskie już w 1909 r. W kolejnym roku przetłumaczono podręcznik Brytyjczyka *Scouting for Boys* i rozpoczęto wcielać przedstawione w nich metody w specjalnych jednostkach Polskiego Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” oraz Organizacji Młodzieży Niepodległościowej „Zarzewie” na terenie całego zaboru austriackiego<sup>10</sup>. W tym samym roku powstały również pierwsze jednostki w zaborze rosyjskim, a w listopadzie 1911 r. powołano Tajną Naczelną Komendę Skautową dla Kongresówki<sup>11</sup>.

Informacje o skautingu do Łodzi dotarły wraz z przywiezieniem z Krakowa tłumaczenia książki Baden-Powella. Jesienią 1911 r. Jerzy Szletyński i Wacław Lipiński w Łodzi założyli Radę Patrolowych, która organizowała pierwsze męskie jednostki. W tym samym czasie książką zainteresowały się również dziewczęta organizujące koła samokształceniowe, wśród nich były Maria i Zofia Wocalewskie<sup>12</sup>.

### 3. SKAUTING – ŁÓDZKIE POCZĄTKI

Publikacja Naczelnego Skauta Świata – pisała Wocalewska: „była rozchwytywana, odpisywana – i z wielką radością, z zapalem zaczęto konspiracyjnie organizować prace skautową przy organizacjach młodzieży narodowej i niepodległościowej”<sup>13</sup>. Rezultatem tego wydarzenia było przekształcenie koła Marii i Zofii w zastęp skautowy „Kukułek”. Równolegle powstał inny zastęp, związany z Organizacją Młodzieży Narodowej – „Jaskółki”. Pod koniec 1912 r. połączono zastępy w Drużynę Skautową im. Emilii Plater, na czele której stanęła Eugenia Jabłońska<sup>14</sup>. Wocalewska wylicza, że „pierwsze prace, gawędy, ćwiczenia przeniknięte były myślą o przyszłej walce wyzwolenczej – dla niej uczyły się skautki bandażowania, pomocy w nagłych wypadkach, praktykowały w szpitalu, poznawały sygnalizację. Myśl, aby czego nie zaniedbać, co mogło być potrzebne w powstaniu (jak wtedy myślano) podsumowała coraz nowe prace, coraz inne ćwiczenia, była bodźcem do wytrwałego czuwania nad sobą, nad wyrobieniem swego charakteru i woli, nad zdrowiem i wyćwiczeniem fizycznym”<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> M. Wocalewska, *Z naszych dziejów (15-lecie I Żeńskiej Drużyny Łódzkiej)*, Harcerz 1928, nr 25, 8.

<sup>9</sup> Robert Stephenson Baden-Powell (1857–1941) – brytyjski generał, uczestnik drugiej wojny burskiej, twórca ruchu skautowego oraz założyciel Światowej Organizacji Ruchu Skautowego. Zob. W. Hansen, *Wilk, który nigdy nie śpi*, Warszawa 2004; red. A. Kazek, *Poradnik harcerski*, Łódź 2000, 54–57.

<sup>10</sup> W. Hausner, M. Wierzbicki, *Sto lat harcerstwa*, Warszawa 2015, 23–24

<sup>11</sup> Tamże, 35–36.

<sup>12</sup> Tamże, 37.

<sup>13</sup> M. Wocalewska, *Z naszych dziejów...*, dz.cyt., 8.

<sup>14</sup> K. Jurek, *Lilijka i łódka. Historia harcerstwa łódzkiego do 1939 roku*, Łódź 2006, 15.

<sup>15</sup> M. Wocalewska, *Z naszych dziejów...*, dz.cyt., 8.

Praca drużyny miała charakter konspiracyjny: „Zbiórki zastępów odbywały się w mieszkaniach prywatnych – rada drużyny, zwana żartobliwie «radą trzech», zbierała się [w mieszkaniu rodziny Wocalewskich] w pamiętnym «niebieskim pokoiku»”<sup>16</sup>. We wrześniu 1913 r. Jabłońska została wezwana do Naczelnej Komendy Skautowej (NKS) w Warszawie, gdzie otrzymała nominację na komendantkę łódzkiego środowiska skautek, co oznaczało podział środowiska męskiego i żeńskiego na niezależne od siebie struktury. W związku ze swoim wyjazdem na studia do Krakowa, Jabłońska oddała funkcję Zofii Goldenberg, jej zastępczynią została Irena Głowacka a przyboczną Maria Wocalewska. Jabłońska wówczas napisała: „W ręce tej trójki złożone zostały losy przyszłej pracy skautowej w Łodzi”<sup>17</sup>.

Latem 1914 r. Maria była uczestniczką pierwszego kursu dla instruktorek skautowych, który odbył się w lesie gałkowski pod Łodzią. Został on przerwany w związku z widocznym zagrożeniem działań wojennych<sup>18</sup>. Wybuch Wielkiej Wojny spowodował przekształcenie organizacyjne harcerstwa oraz otwarcie sporu między drużynowymi a ośrodkiem władzy w Warszawie. NKS wyraziła sprzeciw wobec bezpośredniego zaangażowania wojskowego młodzieży, co kontrastowało z protestującymi drużynowymi. Łódzcy skauci ochoczo wstępowali do oddziałów strzeleckich, co doprowadziło do zastoju pracy harcerskiej na terenie miasta. Konflikt początkowo nie dotyczył skautek. Po zajęciu Łodzi przez wojska niemieckie wyjechała Zofia Goldenberg, która funkcję drużynowej przekazała Marii – jednocześnie młoda nauczycielka objęła stanowisko kierownicze nad całym żeńskim skautingiem w mieście. Maria zdecydowała się na osobliwy krok: rozwiązała jednostkę, a następnie doprowadziła do jej ponownej organizacji. Dzięki temu udało się jej wyeliminować słabsze dziewczęta z drużyny<sup>19</sup>.

Tak wspomina Wocalewska zajęcia skautek podczas wojny: „Robota wre, a tak jej dużo. Nie wiadomo do czego będą powołane, a zaskoczyć się nie dadzą. Kilka skautek ma już świadectwa sanitariuszek, ale tego mało – więc kurs służby ambulansowej, pielęgniarstwo, higiena, bandażowanie, kurs sanitarny dla chłopców prowadzi drużynowa I żeńskiej. Jednocześnie pomoc biednym rodzinom, praca oświatowa. Wielkim płomieniem wybuchnął duch ofiary. W październiku 1914 r. odeszła do wojska do legionów – pierwsza gromadka skautów – każdy na drogę otrzymał maleńką wyprawkę z patronami opatrunkowemi, przygotowanemi przez skautki. Odchodząc zostawili chłopcy rodziny pod opieką harcererek”<sup>20</sup>.

W kamienicy przy ul. Długiej 10 dziewczęta na czele z Zofią i Marią prowadziły szpitalik wojenny<sup>21</sup>. Latem 1915 i 1916 r. I Drużyna Skautowa im. E. Plater zorga-

<sup>16</sup> Tamże, 9.

<sup>17</sup> *Fragment sprawozdania z pracy skautowej w Łodzi od r. 1911 do 6 października 1913 r.*, w: E. Grodecka, *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Materiały do historii*, Część I: 1911–1914, Warszawa 1937, 127.

<sup>18</sup> Tamże, 128.

<sup>19</sup> E. Grodecka, *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Materiały do historii*, Część II: *Służba wojenna I*, Warszawa 1938, 71–74.

<sup>20</sup> M. Wocalewska, *Z naszych dziejów...*, dz.cyt., 9.

<sup>21</sup> E. Grodecka, *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Materiały do historii*. Część II: ..., dz.cyt., 86.

nizowała samodzielne kolonie, pierwsze odbyły się w Rudzie Pabianickiej, drugie w Marzeninie. Podczas kolonii harcerki uczestniczyły w zajęciach prowadzonych przez kadrę oraz pomagały rolnikom.

Silna polaryzacja w społeczeństwie polskim w czasie wojny dotknęła również ruch skautowy. W alternatywie do Naczelnej Komendy Skautowej w Piotrkowie Trybunalskim powstała Polska Organizacja Skautowa, będąca częścią Departamentu Wojskowego Naczelnego Komitetu Narodowego. Przywódcy łódzkiego skautingu (Maria Wocalewska i Tadeusz Kalusiński), początkowo nieufni, przyłączyli się wiosną 1915 r. do POS, co skutkowało m.in. zerwaniem więzi z NKS i przejęciem nowej struktury organizacyjnej<sup>22</sup>. Początkowo POS podzielono na pięć koedukacyjnych okręgów (Łódź otrzymała numer IV)<sup>23</sup>, a od 1916 r. na 30 niekoedukacyjnych okręgów (okręg żeński – VI, okręg męski VII)<sup>24</sup>.

Maria udała się prosto z kolonii drużyny w Rudzie Pabianickiej na II Zjazd POS do Piotrkowa, który obradował 27–29 sierpnia 1915 r. Jesienią Maria z Tadeuszem Kalusinskim została włączona do składu Naczelnej Komendy Skautowej POS (przyjmując konspiracyjny pseudonim Maria Bystrzyńska). Zasiadając w NKS POS, Wocalewska miała silny wpływ na rozwój skautingu: zaangażowała się w przygotowywanie uchwał w sprawie patronatów, podczas III Zjazdu (1916 r.) postulowała o apolityczność organizacji oraz wyrażała chęć zjednoczenia wszystkich struktur skautowych na ziemiach polskich<sup>25</sup>. Wiosną 1916 r. utworzono komisję porozumiewawczą i na zjeździe, który odbył się 1–2 listopada połączono środowisko warszawskie (które wypowiedziało posłuszeństwo NKS), POS, Związek Skautek Polskich oraz Junactwo w jeden Związek Harcerstwa Polskiego. Okręg VI i VII POS przekształcono w Okręg VIA (męski) i VIB (żeński)<sup>26</sup>. Maria zachowała funkcję komendantki okręgu żeńskiego. W sierpniu 1916 r. łódzkie harcerstwo ujawniło się i zostało zalegalizowane przez władze okupacyjne jako Stowarzyszenie „Skaut Polski”. Pozwalało to swobodnie organizować pracę drużyn w warunkach wojennych<sup>27</sup>.

W kwietniu 1917 r. Wocalewska wzięła udział w zjeździe kierowników harcerskich w Warszawie, gdzie wygłosiła referat o pracy harcerskiej w zastępie. W tym samym czasie przewodniczący ZHP ks. Jana Mauersberger odbywał objazd po kraju, kapłan pochwalił Marię, że skierowała łódzkie harcerstwo „[...] na drogę praktyczną. Każda z druhen musi umieć gotować najprostsze potrawy, zdając na III stopień. Są zaś druheny bardzo uzdolnione w owym kunszcie, co mogliśmy sprawdzić, jedząc w lokalu drużyny wspinały obiad [...]. Przy drużynach wyrabiają się druheny w sprawności krawieckiej, ćwiczą się w służbie ambulansowej”<sup>28</sup>. Mimo okupacyjnych warunków Wocalewskiej udało się rozwinąć żeńskie struktury harcerskie w Ło-

<sup>22</sup> K. Jurek, dz.cyt., 20–21.

<sup>23</sup> G. Nowik, *Polskie związki skautowe i harcerskie 1909–1922. Zarys organizacyjny*, Warszawa 2019, 123.

<sup>24</sup> Tamże, 133.

<sup>25</sup> Tamże, 128–131.

<sup>26</sup> *Wiadomości Skautowe* 1916, nr 18, 1–3.

<sup>27</sup> *Harcerski trop prowadzi w przyszłość. Harcerstwo na Ziemi łódzkiej 1910–2010*, red. A. Kazek, Łódź 2010, 21.

<sup>28</sup> *Harc mistrz* 1917, nr 2, 25.

dzi. Jesienią 1916 r. okręg VIB liczył 340 dziewcząt w pięciu drużynach, a w lutym 1918 r. 1077 dziewcząt w 27 drużynach<sup>29</sup>.

#### 4. NACZELNA INSPEKTORKA HARCERSTWA

W wyniku konferencji w Pszczynie władze niemieckie i austro-węgierskie zobowiązały się proklamować powstanie Królestwa Polskiego. Na podstawie tzw. Aktu 5 lipca ukonstytuowano reskryptami władz okupacyjnych Radę Regencyjną, która następnie powołała Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W strukturach resortu znalazł się Naczelny Inspektorat Harcerski, który miał odpowiadać za pracę harcerską w Królestwie Polskim. Na urząd naczelnej inspektorki harcerstwa wybrano Marię Wocalewską, a na naczelnego inspektora harcerstwa lwowskiego instruktora Tadeusza Strumiłło<sup>30</sup>. Wybór nie był przypadkowy. Wocalewska i Strumiłło mieli wykształcenie pedagogiczne i razem studiowali w Krakowie. Dobrze znali się na ruchu harcerskim, mieli szerokie kontakty oraz aktywnie przyczyniali się do ukształtowania ideologicznego młodzieży. Byli zaufanymi ludźmi centralnego ośrodka władzy harcerskiej. Maria piastowała swój urząd nieprzerwanie aż do 1939 r. Po odebraniu z Ministerstwa WRiOP nominacji zamieszkała na stałe w Warszawie, w oficynie Pałacu Branickich przy ul. Podwale 3<sup>31</sup>.

Do zadań naczelnej inspektorki należało m.in. organizowanie rządowych kursów dla instruktorek. Pierwszy taki kurs odbył się w Staszku k. Sandomierza. Wocalewska kształciła tam nauczycielki oraz uczennice szkół średnich na drużynowe. Zaangażowała się również w przygotowanie do zjednoczenia wszystkich organizacji skautowych z ziem polskich. Zjazd Zjednoczeniowy odbył się 1–2 listopada 1918 r. w Lublinie, na którym delegaci wybrali Marię do Naczelnej Rady Harcerskiej<sup>32</sup>.

Harcerstwo aktywnie uczestniczyło w ważnych dla losów Polski listopadowych działaniach 1918 r. Lokalnie harcerze pełnili służbę wartowniczą, utrzymywali system łączności oraz rozbrajali Niemców. Władze zjednoczonego ZHP z wielkim entuzjazmem przywitały powrót Józefa Piłsudskiego z Magdeburga, oferując swoją służbę w dalszym kształtowaniu granic kraju. Po wyzwoleniu Wileńszczyzny, w kwietniu 1919 r., wraz z Tadeuszem Strumiłłą wyjechała do Wilna, by tam organizować działalność harcerską<sup>33</sup>. Po powrocie zajęli się prawną sytuacją ZHP. 20 maja 1920 r. Maria wraz z ośmioma innymi członkami NRH podpisała statut organizacji, który został uchwalony przez IV Zjazd NRH 3–5 stycznia 1920 r. oraz I Walny Zjazd ZHP 31 grudnia 1920–2 stycznia 1921 r. zaakceptowany przez Ministerstwo WRiOP 19 marca 1920 r. oraz 2 sierpnia 1920 r. przez Minister-

<sup>29</sup> K. Jurek, dz.cyt., 26–27.

<sup>30</sup> Tadeusz Strumiłło (1884–1958) – doktor filozofii, pedagog, wykładowca UJ i KUL, naczelny inspektor harcerstwa w Ministerstwie WRiOP (1918–1923), przewodniczący Naczelnej Rady Harcerskiej (1919–1920), przewodniczący ZHP (1923–1925). Zob. *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 205–207.

<sup>31</sup> Tamże, 237; W. Hausner, M. Wierzbicki, dz.cyt., 46–45.

<sup>32</sup> *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 238.

<sup>33</sup> W. Hausner, M. Wierzbicki, dz.cyt., 59.

stwo Spraw Wewnętrznych za zgodą ministra spraw wojskowych<sup>34</sup>. W lipcu NRH powołała Naczelnictwo organizacji, które tworzyli: Tadeusz Strumiłło – przewodniczący, Stanisław Sedlaczek – naczelnik Głównej Kwatery Męskiej oraz Maria Wocalewska<sup>35</sup> – naczelniczka Głównej Kwatery Żeńskiej. Proces konstituowania się Związku Harcerstwa Polskiego dobiegał końca.

Największym wyzwaniem, jakiemu musiała sprostać Wocalewska, była organizacja harcerek wobec wojny polsko-bolszewickiej. Kierowniczką Pogotowia Harcererek mianowała Józefinę Łapińską (w lipcu funkcję przejęła siostra Marii, Jadwiga). Sama Wocalewska kierowała punktami pogotowia, w których znajdowały się harcerskie szpitale. W Warszawie przy al. Ujazdowskich 37, a po przyjeździe do Łodzi przy ul. Gdańskiej 29. Około stu harcerzy-żołnierzy „przesunęło się przez ten cudny szpitalik, gdzie ciężko ranni i chorzy zapominali o swych cierpieniach w radosnej, dobrej atmosferze”<sup>36</sup>.

Funkcję naczelniczki pełniła do 7 czerwca 1923 r., przekazując ją swojej siostrze, Zofii. Sama, z przerwą w latach 1923–1926, kiedy piastowała funkcję wiceprzewodniczącej ZHP, została do wybuchu II wojny światowej członkinią Głównej Kwatery Żeńskiej ZHP (później Głównej Kwatery Harcerek)<sup>37</sup>.

Jako naczelnia inspektorka Harcerstwa nadal organizowała kursy instruktorskie, m.in. w Łącku (1921), Uniejowie i Kozińcu (1921), od 1930 r. w Runowie Kraśńskim, a od 1932 r. w Szkole Instruktorskiej na Buczu. Towarzyszyła prezydentowi Stanisławowi Wojciechowskiemu w odwiedzinach Złotu Harcerek w 1924 r. w Bojarowie nad Świdrem<sup>38</sup>. Zasiadała w Prezydium VIII Walnego Zjazdu Związku, który odbył się w kwietniu 1928 r. w Łodzi<sup>39</sup>. Wizytowała okręgi<sup>40</sup>, pisała dla rządu sprawozdania oraz publikowała artykuły w prasie harcerskiej. Brała aktywny udział w tworzeniu harcerstwa starszego<sup>41</sup>, zadbała o rozwój ruchu suchego<sup>42</sup> i apelowała o większą samodzielność żeńskiej gałęzi. Ta ostatnia działalność na-

---

<sup>34</sup> *Okólniki i rozkazy Naczelnictwa ZHP*, red. S. Sedlaczek, Warszawa 1920, zbiór L.4, Harcmistrz 1920, nr 1–2, 18, Harcmistrz 1920, nr 4–12, 57.

<sup>35</sup> Maria – wraz ze swoimi siostrami, Jadwigą i Zofią – na podstawie uchwały V Zjazdu NRH otrzymała stopień podharcemistrzynie, a w 1927 r. przyznano jej stopień harcemistrzynie Rzeczypospolitej. Zob. *Ogólnik Naczelnictwa ZHP z dnia 15 grudnia 1920 r.*, Harcerz (1920) 12, 8; *Harcerki 1911–1939. Historia, program, wychowanie*, red. J. Raniecka-Bobrowska, Warszawa 1990, 335.

<sup>36</sup> M. Wocalewska, *Z naszych dziejów...*, dz.cyt., 9.

<sup>37</sup> *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 238.

<sup>38</sup> *Harcerki 1911–1939...*, dz.cyt., 335.

<sup>39</sup> Harcmistrz 1928, nr 5–6, 84.

<sup>40</sup> Anna Zawadzka podaje, że w 1927 r. „na ogólną liczbę 110 wyjazdów członkiń Głównej Kwatery w teren, 60, czyli ponad połowa, dokonanych została przez druhenę Marię”. Bardzo chętnie wizytowała Okręg Łódzki. W 1928 r., Chorągiew Łódzką Harcerek wizytowała aż cztery razy. Zob. A. Zawadzka, *Gawędy o tych które przewodziły*, Część II: *Maria Wocalewska, Maria Ukleyska, Zofia Wołowska, Władysława Martynowicz*, Warszawa 1998, 19; *Kalendarium, w: Materiały do historii Łódzkiej Chorągwi Harcerek w latach od 1911 do 1939*, mps, Archiwum Komisji Historycznej Chorągwi Łódzkiej ZHP, 21.

<sup>41</sup> Skrzydła 1931, nr 5, 4–5.

<sup>42</sup> M. Wocalewska, *Jak opowiadać bajki*, w: *W gromadzie suchów*, red. J. Zwolakowska, Katowice 1933, 24–31.

bierze znaczenia w 1929 r., gdy w Związku dojdzie do przełamania obozu narodowego i otwarcia na nowy program. ZHP stawało się areną licznych konfliktów, w których GKŻ próbowała pozostać na uboczu. W listopadzie m.in. z inicjatywy Mari Wocalewskiej i Olgi Drahonowskiej-Małkowskiej<sup>43</sup> doszło do usamodzielnienia pionu żeńskiego. Na początku stycznia 1930 r. powołały własny organ prasowy „Skrzydła”, a samodzielne programy wychowawcze doprowadziły do podwojenia liczebności harcererek. Gałąź żeńska szybko otworzyła się na społeczność robotniczą i wiejską, z czym miała problem Główna Kwatera Harcerzy – ze względu na endecką dominację<sup>44</sup>.

Maria wzięła udział w Komisji Statutowej podczas IX Zjazdu Walnego (1929 r.), a następnie przewodniczyła powołanej przez NRH Komisji Przebudowy ZHP, która miała utworzyć koncepcję „dwóch autonomicznych organizacyj (żeńskie i męskiej) o wspólnej podstawie ideowej (przrzeczenie, prawo, pozdrowienie, odznaka) i wspólnym duszpasterstwie, a całkowicie samodzielnym w zakresie programowym, organizacyjnym i gospodarczym<sup>45</sup>”. Komisja zakończyła pracę 25 kwietnia 1930 r.<sup>46</sup>. Podczas X Zjazdu Walnego przedstawiła delegatom projekty zmian, które proponowały „dwa zjazdy: żeński i męski. W każdym biorą udział wszyscy instruktorzy(rki), delegaci St. Harc. [Starszego Harcerstwa] i K.P.H. (ci ostatni jeden na 15 kół z terenu Chorągwi)<sup>47</sup>”. Mimo przyjęcia przez Zjazd nowego projektu statutu, nie uzyskał on aprobaty Państwowego Urzędu Wychowania i Przystosowania Wojskowego. Uznano, że ZHP „winno dążyć do stworzenia jak najprostszyc form rozkazodawczych, a co idzie i jasnego formułowania odpowiedzialności<sup>48</sup>”. Mimo licznych poprawek Wocalewskiej oraz delegata ministra spraw wojskowych do ZHP Franciszka Edwar-da Pfeifferra, nie udało się ratyfikować projektu<sup>49</sup>. Kolejny statut z powodzeniem został przyjęty dopiero w 1936 r. i obowiązywał do rozpoczęcia II wojny światowej<sup>50</sup>.

W kolejnych latach Wocalewska wzięła udział w radzie programowej Jubileuszowego Zlotu Harcerstwa Polskiego, który odbył się w lipcu 1935 r. Był to największy zlot ZHP, uczestniczyło w nim 25 tys. osób, w tym wielu skautów z zagranicznych organizacji. Zlot stanowił podsumowanie ideowego dorobku ZHP, pokaz siły

<sup>43</sup> Olga Drahonowska-Małkowska (1888–1979) – nauczycielka, współorganizatorka żeńskiego ruchu harcerskiego, w latach 1922–1939 członkini Naczelnej Rady Harcerskiej, twórczyni ośrodka harcerskiego „Cisowy Dworek” w Sromowcach Wyżnych, żona Andrzeja Małkowskiego – twórcy polskiego skautingu. Zob. *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 127–131; E. Głowacka-Sobiech, *Twórcy polskiego skautingu – Olga i Andrzej Małkowscy*, Poznań 2003.

<sup>44</sup> J. Gaj, *Główne nurty ideowe w ZHP w latach 1918–1939*, Warszawa 1966, 114–127.

<sup>45</sup> Wiadomości Urzędowe 1930, nr 1, 1.

<sup>46</sup> M. Wocalewska, *Przebudowa ZHP*, *Skrzydła* 1930, nr 5, 2.

<sup>47</sup> *Na Tropie* 1930, nr 5, 13.

<sup>48</sup> *Poprawki Państwowego Urzędu W.F. i P.W. do statutu ZHP uchwalonego na Nadzwyczajnym Walnym Zjeździe w dn. 26–27 kwietnia 1930 r.*, AAN AZHP, zespół nr 76, Sekretariat Generalny, Statuty ZHP, sygn. 355.

<sup>49</sup> *Poprawki Naczelnego Inspektora Harcerstwa w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Delegata Ministerstwa Spraw Wojskowych do Związku Harcerstwa Polskie, dotyczące Statutu ZHP uchwalonego na Nadzwyczajnym Zjeździe Walnym ZHP 1930 r.*, AAN AZHP, zespół nr 76, Sekretariat Generalny, Statuty ZHP, sygn. 355.

<sup>50</sup> K. Marszałek, *Dziedzictwo którego nie można odrzucić. Próba interpretacji wybranych źródeł z lat 1918–2015 do dziejów Związku Harcerstwa Polskiego*, Kraków 2016, 35.



harcerstwa oraz aktywne zaangażowanie w wychowanie młodzieży<sup>51</sup>. W tym samym roku Maria podjęła przewodnictwo w Komisji Programowej dla Zagranicy, a w 1938 r. została wiceprzewodniczącą Komisji Kół Harcerzy z Czasów Walk o Niepodległość<sup>52</sup>. W 1936 r. w ramach łódzkich obchodów dwudziestopięcioletnia ruchu harcerskiego Maria wygłosiła w auli Rady Miejskiej referat *Organizacje harcerskie w l. 1914–16 i 1916–21*<sup>53</sup>.

## 5. DRUHNA MARYSIA – MNIEJ OFICJALNIE

Druhna Marysia – bo tak o niej mówiono – „była wzrostu średniego wątłej budowy, nie tak urodziwa jak Oleńka Małkowska i Jaga Falkowska”, „Ubierała się bardzo skromnie, czesała gładko, upinając kok ze splecionych ciasno w dwa warkocze włosów”<sup>54</sup>. Występowała w „szarym mundurze bez żadnych oznak prócz krzyża (i w swoich nieprzepisowych czarnych pończochach i czarnych pantoflach)”<sup>55</sup>. Często podróżowała między Łodzią a Warszawą, jak wspomina Stanisława Wojtaczyk i Anna Gotarska-Słomczyńska, w domu rodzinnym przebywała głównie w święta i weekendy. „Na Boże Narodzenie przyjeżdżała z walizką pełną książek na prezenty gwiazdkowe. Każda książka była starannie dobrana do wieku zainteresowań odbiorcy. Szczególnie pieczołowicie dobierała książki dla dzieci”<sup>56</sup>. Warto dodać, że jej działalność w Ministerstwie WRiOP nie ograniczała się do działań okołoharcerskich. Jako członek resortu wchodziła w skład licznych komisji m.in. oceny książek do czytania dla młodzieży szkolnej (1927–1929), w której opiniowała rynek wydawniczy<sup>57</sup>.

Wocalewska była praktykującą katoliczką. Utrzymywała liczne kontakty z księżmi-instruktorami i zawsze dbała o rozwój religijny swoich podopiecznych<sup>58</sup>.

Dotkliwie przeżyła tragiczną śmierć swojego brata, Jana, który 4 grudnia 1917 r. zginął podczas wypadku tramwajowego. Jan, podobnie jak jego siostry, również zaangażował się w działalność harcerską. Krótco przed swoją śmiercią objął funkcję drużynowego I Drużyny Skautowej im. Tadeusza Kościuszki<sup>59</sup>.

Drugim tragicznym dla niej wydarzeniem był zgon ojca, w 1924 r. Był on dla niej wielkim autorytetem, wielokrotnie prosiła go o rady. Między tymi dwoma pedagogami i działaczami istniało silne pokrewieństwo dusz. Nieznane są nam relacje z matką. Zapewne nie były tak ścisłe. Sama Maria po śmierci ojca została mentorką domu<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> W. Hausner, M. Wierzbicki, dz.cyt., 82–83.

<sup>52</sup> *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 239.

<sup>53</sup> *Zaproszenie na Uroczystą Akademię 25 l. Jubileuszu Harcerskiego na terenie m. Łodzi*, 1936, mps., Archiwum Komisji Historycznej Chorągwi Łódzkiej ZHP (dalej: AKHChŁ ZHP).

<sup>54</sup> J. Opońska-Blauth, dz.cyt., 82.

<sup>55</sup> A. Zawadzka, dz.cyt., 21.

<sup>56</sup> J. Opońska-Blauth, dz.cyt., 81.

<sup>57</sup> Zob. Dz. Urz. MWRiOP nr 2, poz. 40.

<sup>58</sup> M. Wocalewska, *Kongres Eucharystyczny*, Skrzydła 1930, nr 6, 2.

<sup>59</sup> K. Jurek, dz.cyt., 27.

<sup>60</sup> A. Zawadzka, dz.cyt., 15.

W jej biogramie odnajdujemy jeszcze jedną głęboką ranę. Najbliższą jej sercu siostrą była Zofia, która przejęła od Marii funkcję naczelniczki GKŻ. W 1934 r. Zofia zachorowała na gruźlicę. Wówczas Maria przeniosła się do Otwocka, by opiekować się swoją młodszą siostrą. Kilka tygodni przed śmiercią Zofii, Maria przewiozła swoją siostrę do Łodzi, gdzie ta zmarła<sup>61</sup>.

Maria Wocalewska nigdy nie wyszła za mąż i nie miała dzieci. Nie są też nam znane informacje, czy i jakie utrzymywała kontakty partnerskie z mężczyznami i kobietami. Epoka, w której przyszło jej żyć, postrzegala kobietę przede wszystkim w duchowym lub naturalnym macierzyństwie. Taki model podtrzymywany przez katolicką etykę życia rodzinnego i seksualnego propagowany był również w harcerstwie<sup>62</sup>. Wydaje się, że Maria nigdy nie była krytykowana za utrzymywanie stanu wolnego. Podobny stan cywilny zachowały inne znaczące instruktorki ZHP: jej siostra Zofia, Jadwiga Falkowska czy Ewa Grodecka<sup>63</sup>.

## 6. II WOJNA ŚWIATOWA – EPILOG

W przededniu II wojny światowej Maria miała 54 lata, aktywnie popierała Pogotowie Harcerek, które zainicjonowane w styczniu 1939 r. wspierało pomocniczą służbę wojskową oraz Przysposobienie Wojskowe Kobiet. W ramach inspekcji obozów letnich oraz kursów instruktorskich organizowała szkolenia wsparcia medycznego oraz czynnej walki w obronie kraju. Agresja III Rzeszy Niemieckiej na Polskę wybiła godzinę niezwykle trudnego egzaminu z patriotyzmu całej społeczności harcerskiej. Maria od 3 września 1939 r. w Warszawie organizowała punkt rejestracji kobiet, które zgłaszały się do służby pomocniczej w szpitalach<sup>64</sup>.

27 września 1939 r. Wocalewska wzięła udział w spotkaniu Naczelnej Rady Harcerskiej przy ul. Noakowskiego 12, gdzie podjęto decyzje o przejściu ZHP do konspiracji i wybraniu tymczasowych władz<sup>65</sup>. Miesiąc później włączono ją do składu żeńskiego naczelnictwa jako delegatkę naczelniczki harcerek, którą wówczas była Zofia Florczyk. Funkcję pełniła do połowy 1943 r. Później zasiadała w składzie Komisji Rewizyjnej oraz Radzie Programowej przy Komendzie Pogotowia Harcerek, do 1942 r. prowadziła konspiracyjne kursy instruktorskie w Skolimowie.

Na początku grudnia 1939 r. Maria była już w Łodzi u swojej siostry Jadwigi, gdzie 12 grudnia nakazano całej rodzinie opuścić mieszkanie i wysiedlono ich do Krosna. Jerzy Szletyński – syn Jadwigi – wspominał, że „w trakcie szykowania się do opuszczenia mieszkania Ciotka Marysia, mimo obecności uzbrojonych

<sup>61</sup> Tamże, 16.

<sup>62</sup> Zob. W. Borudzka, *Ideologia harcerska a małżeństwo współczesne*, Wilno 1924.

<sup>63</sup> *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 37–41, 52–54.

<sup>64</sup> W. Hausner, M. Wierzbicki, dz.cyt., 149–151, 153, 155; *Harcerski słownik...*, dz.cyt., 239.

<sup>65</sup> Konspiracyjne harcerstwo – podobnie jak przed wybuchem wojny – dzieliło się na dwie gałęzie: Organizację Harcerzy, która przyjęła kryptonim „Szare Szeregi” oraz Organizację Harcerek – zwaną „Związkiem Koniczyn”. Por. *Materiały do chronologii historii i tradycji ZHP*, red. M. Haykowski, t. 7, 19.

Niemców, weszła do naszego mieszkania, pomagała nam dzieciom w pakowaniu i ubieraniu się, a przy okazji wyniosła różne cenne przedmioty”<sup>66</sup>.

W latach 1940–1944 podejmowała się opieki nad domem dzieci w Skolimowie. Następnie po rozwiązaniu placówki wychowawczej przez władze okupacyjne zatrudniła się w internacie dla dziewcząt w Warszawie przy ul. 6 sierpnia 16, który prowadziła jej siostra Jadwiga. Po wybuchu powstania warszawskiego internat przekształcono w szpital polowy oraz siedzibę Komendy Pogotowia Harcerek. 3 sierpnia 1944 r. oddział niemiecki zajął budynek i ewakuował obecne w nim osoby. Z nieznanymi przyczynami Maria, Jadwiga i dwie inne instruktorki nie wydostały się z budynku przez przygotowane wcześniej przejście piwniczne. Wszystkie cztery zginęły w nieznanymi okolicznościach<sup>67</sup>.

W biogramach najczęściej podaje się, że Maria zginęła tego samego dnia lub następnego pędzona przed czołgami, by te nie były ostrzeliwane przez powstańców. Mniej znana wersja, jaką podaje Anna Zawadzka, sugeruje, że Maria z innymi instruktorkami została siłą doprowadzona do byłego gmachu Ministerstwa WRiOP przy ul. Szucha, gdzie dokonywano egzekucji<sup>68</sup>.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Maria Wocalewska uznawana była za inteligentną, zaradną, religijną, średnio urodziwą kobietę. Całe swoje życie poświęciła pracy harcerskiej, uznając, że ów ruch jest doskonałym miejscem rozwoju duchowego, moralnego, umysłowego i fizycznego dziewcząt. Jako pedagog dostrzegała, że instrumenty metodyczne, jakie wykorzystuje skauting, pobudzają młodzież do twórczego działania.

Aktywnie uczestniczyła w budowie ruchu harcerskiego oraz go reformowała. Szczególne miejsce w Związku Harcerstwa Polskiego odnalazła w kształceniu kadry gałęzi żeńskiej. Inicjowała kursy instruktorskie, dyskusje na temat zagadnień życia i charakteru, wprowadzała elementy ówczesnej psychologii i dbała o wymianę doświadczeń między pokoleniami. Była kobietą nowoczesną, choć jej poglądy mieściły się w opcji konserwatywnej.

Jako naczelna inspektorka harcerstwa zyskała ogromny prestiż i niemałe wpływy. Umiejętnie wykorzystywała swoją pozycję oraz znajomości, stając się człowiekiem-kobietą ideową w najlepszym znaczeniu. Wartości harcerskie, skodyfikowane w Prawie i Przrzeczeniu harcerskim, stały się jej drogowskazami, które propagowała w postawie osobistego zaangażowania, w służbie drugiemu człowiekowi, szczególnie w najtrudniejszych chwilach. Swoim życiem pokazała, że harcerstwo wnosi do społeczeństwa element służby, zawsze kiedy służba ta jest potrzebna. Maria organizowała działania pomocnicze podczas I wojny światowej, wojny polsko-bolszewickiej oraz kampanii wrześniowej 1939 r. Z zapałem realizowała harcerskie „Czuwaj!”, co wynikało z uznania przez nią prymu wartości duchowych nad materialnymi.

<sup>66</sup> J. Szletyński, *Wspomnienia*, rps, grudzień 1995, AKHChL ZHP.

<sup>67</sup> K. Wyczańska, *Harcerki 1939–1945. Relacje – Pamiętniki*, Warszawa: PWN 1985, 46–48, 54, 55, 254.

<sup>68</sup> A. Zawadzka, dz.cyt., 16.

## BIBLIOGRAFIA

- Dziurok A., Gałęzowski M., Kamiński Ł., Musiał F., *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa: IPN 2011.
- Grodecka E., *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Materiały do historii, cz. I: 1911–1914*, Warszawa: Wydawnictwo „Na tropie” 1937.
- Grodecka E., *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Materiały do historii, cz. II: Służba wojenna I*, Warszawa: Wydawnictwo „Na tropie” 1938.
- Harcerki 1911–1939. Historia, program, wychowanie*, red. J. Raniecka-Bobrowska, Warszawa: PWN 1990.
- Harcerski trop prowadzi w przyszłość. Harcerstwo na Ziemi łódzkiej 1910–2010*, red. A. Kazek, Łódź: Chorągiew Łódzka ZHP im. A. Kamińskiego 2010.
- Harcerski słownik biograficzny*, red. J. Wojtyczy, t. 1, Warszawa: Muzeum Harcerstwa – [Łódź]: Marron Edition 2006.
- Hausner W., Wierzbicki M., *Sto lat harcerstwa*, Warszawa: IPN 2015.
- Jurek K., *Lilijka i łódka. Historia harcerstwa łódzkiego do 1939 roku*, Łódź 2006.
- Koźniewski K., *I zawsze krzyż oksydowany... Refleksje nad historią harcerstwa w Polsce 1911–1986*, Warszawa: Harcerskie Biuro Wydawnicze „Horyzonty” 2003.
- Łódź w drodze do niepodległej*, red. J. Daszyńska, Łódź: Księży Młyn Dom Wydawniczy 2013.
- Marszałek K., *Dziedzictwo, którego nie można odrzucić. Próba interpretacji wybranych źródeł z lat 1918–2015 do dziejów Związku Harcerstwa Polskiego*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2016.
- Nowik G., *Polskie związki skautowe i harcerskie 1909–1922. Zarys organizacyjny*, Sulejówek: Niezależne Wydawnictwo Harcerskie i Muzeum Józefa Piłsudskiego 2019.
- Opońska-Blauth J., *Polskie harcerski w dziesięcioleciu 1911–1921*, Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza oraz Galeria Hufca ZHP Łódź–Polesie 1988.
- Wyczańska K., *Harcerki 1939–1945. Relacje – Pamiętniki*, Warszawa: PWN 1985.
- Zawadzka A., *Gawędy o tych, które przewodziły, cz. II: Maria Wocalewska, Maria Uklejska, Zofia Wołowska, Władysława Martynowicz*, Warszawa: Wydawnictwo: Harcerskie Biuro Wydawnicze Horyzonty 1998.

## SCOUTING ACTIVITY OF MARIA WOCALEWSKA

### Summary

This paper presents public activity of a Polish girl scout, Maria Wocalewska (1885–1944). The analysis focuses on texts published in the scout press, internal documents of the Polish Scouting and Guiding Association, diaries and historical literature. The aim of this investigation was to present her life, thoughts and scouting activity.

**Key words:** Maria Wocalewska, scouting, Polish Scouting and Guiding Association

### Nota o Autorze

**Piotr DZIEWULSKI** – student Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego i piątego roku teologii Papieskiego Wydziału Teologicznego – Collegium Joanneum w Warszawie.  
Kontakt e-mail: piotr.dziewulski.lodz@gmail.com

PRZEMYSŁAW KUBISIAK

*Instytut Nauk Biblijnych*

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

## ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA – ZAPOWIEDŹ, TERMINOLOGIA I HISTORIA

**Słowa kluczowe:** świątynia, Jerozolima, wzgórze świątynne, król, świątynia Salomona, świątynia Heroda

1. Wprowadzenie. 2. Zapowiedź świątyni. 3. Terminologia. 4. Pierwsza świątynia. 5. Druga świątynia.. 5. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Świątynia Jerozolimska została wzniesiona na górze Moria (hebr. הַר הַמִּזְבֵּחַ) w centralnej części wschodniego grzbietu, na którym powstała Jerozolima. Bez wątplenia była to jedna z najbardziej fascynujących budowli świata starożytnego zarówno pod względem religijnym, jak i architektonicznym. Pomimo że od niemal 150 lat prowadzone są tam prace naukowe, które znalazły swe wyniki w wielu publikacjach książkowych i artykułach naukowych, to wydaje się, że temat centralnego wzgórza świętego miasta nadal pozostaje nie wyczerpany. Wśród wielu uczonych badających zagadnienie Wzgórza Świątynnego należy wymienić światowej sławy archeologów, wśród których naczelne miejsce zajmuje Benjamin Mazar (1906–1995), autor wielu cennych monografii i artykułów, m.in. *The Mountain of the Lord* czy *Biblical Israel*. Warto wspomnieć również Leen Ritmeyera, autora książki *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, która stała się cenną pomocą w powstaniu tego artykułu.

Opracowanie ma na celu przybliżenie zapowiedzi świątyni, która, z jednej strony, stała się wypowiedzianą przez proroka wolą Boga, z drugiej zaś pragnieniem króla Dawida, który czując pewnego rodzaju wyrzuty sumienia, pragnie wybudować swemu Panu, Bogu Jahwe – dom. W kolejnym etapie artykuł przybliży historię powstania świątyni Salomona oraz jej następczyni, zwanej drugą świątynią Heroda. Pomimo że temat ten był już wielokrotnie rozważany, to warto na nowo spojrzeć na zagadnienie Świątyni Jerozolimskiej, która stanowi cenne świadectwo wiary i obecności Boga w tym świętym miejscu.

## 2. ZAPOWIEDŹ ŚWIĄTYNI

*Czy ty zbudujesz mi dom na mieszkanie? Nie mieszkałem bowiem w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela aż do dziś dnia. Przebywałem w namiocie albo przybytku (2 Sm 7, 5–7).* Siódmy rozdział Drugiej Księgi Samuela można bez wątpienia odczytać jako przełomowy w dziejach Izraela. Ową przełomowość należy ujrzyć w domaganiu się przez Pana Boga domu, czyli świątyni, w której będzie mógł zamieszkać, przebywając jako widoczny znak wśród swojego ludu.

Sceną otwierającą siódmy rozdział Drugiej Księgi Samuela jest dialog pomiędzy królem Dawidem a prorokiem Natanem<sup>1</sup>. Władca Izraela kieruje do proroka następujące słowa: *Spójrz, ja mieszkam w pałacu cedrowym, a Arka Boża mieszka w namiocie (2 Sm 7, 2).* Zamiar zbudowania świątyni wynika tu z woli króla Izraela, co znajduje uznanie i zrozumienie w oczach proroka, który odpowiada: *Uczyń wszystko, co zamierzasz w sercu, gdyż Pan jest z tobą (2 Sm 7, 3).* Proroctwo Natana stanowi nierozzerwalną część Ksiąg Samuela. Rozdział ten jest punktem szczytowym historii Izraela, poczynając od Samuela, a kończąc na Salomonie, a nawet obejmując cały okres monarchii. Należy zauważyć, że znajdują się tu dwie już wypełnione przez Boga obietnice – początek miasta świętego i królestwo Dawida – oraz dwie dopiero zapowiedziane: świątynia i dynastia Dawida. Właśnie o tym dowiadujemy się z prorockich słów Pana Boga<sup>2</sup>. Jednak nieco dalej następuje niespodziewany zwrot akcji, czytamy bowiem, że obowiązek i zarazem zaszczyt wybudowania domu Bożego nie przypadnie Dawidowi, lecz jego synowi Salomonowi. *On zbuduje dom imieniu memu, a ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki (2 Sm 7, 13).* Wola Boża przedstawiona jest w otwartej wypowiedzi, w której próżno szukać miejsca na odpowiedź Dawida. Potwierdzeniem tego są słowa Pana Boga przedstawione jeszcze dobitniej w Pierwszej Księdze Kronik, również za przyczyną proroka Natana. Bóg mówi: *Idź i powiedz mojemu słudze Dawidowi: To mówi Pan: Nie ty zbudujesz mi dom na mieszkanie (1 Krn 17, 4).* To właśnie tutaj znajduje się centrum zagadnienia. Zastanawiający jest fakt, że jeśli Bóg odmówił Dawidowi zaszczytu budowy świątyni, czy oznacza to, iż nie chce jej wcale, czy też powierza tę sprawę komuś innemu? Wspomnieliśmy wcześniej, że w tekście Pierwszej Księgi Kronik Boże zadanie powierzone jest Salomonowi. Poparcie tego twierdzenia można znaleźć w przytoczonym wyżej fragmencie 2 Sm 7, 13. Tadeusz Brzegowy zauważa, że pierwsza część tego wersetu – *on zbuduje dom imieniu memu* – najprawdopodobniej nie należy do oryginału prorockiego przekazu Natana, gdyby bowiem pierwszeństwo budowy świątyni było zarezerwowane dla Salomona, to z historycznego punktu widzenia zakaz uczyniony Dawidowi nie miałby sensu. W słowach: *Przez czas, gdy wędrowałem z całym Izraelem, czy choćby do jednego z sędziów izraelskich, którym nakazałem paść lud mój, Izraela, przemówiłem kiedykolwiek słowami: Dlaczego nie zbudowaliście Mi domu cedrowego? (2 Sm 7, 7),* Pan Bóg daje jasno do zrozumienia, że wcześniej nie chciał mieć i nie miał żadnej świątyni. Wydaje się, że

<sup>1</sup> T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 40 (1987) 1, 7–19.

<sup>2</sup> Tamże, 8.

taka sytuacja staje się aktualna również wobec Salomona. Należy zauważyć, że termin *dom cedrowy* (hebr. בַּיִת אֶרְזִים) przedstawia zupełnie inną teologię świątyni niż *dom imieniu memu* (hebr. בַּיִת לְשֵׁמִי). Choć zdaje się to nie mieć większego znaczenia, to jednak z biblijnego punktu widzenia różnica jest ogromna. Dawid pragnie zbudować Bogu pałac cedrowy na wzór tego, w którym sam zamieszkał, natomiast Pan pragnie, aby wzniesiono dom dla Jego *imienia*. Jest to charakterystyczna dla deuteronomistów teologia świątyni, w której mieszka imię Boże. Należy zatem stwierdzić, że prorockie słowa Natana nie mają w zamiarze opóźnienia budowy świątyni, którą zarezerwowano dla Salomona. Pewne jest, że to właśnie pod wpływem prorocstwa Natana król Dawid musiał odłożyć swój plan budowy świątyni<sup>3</sup>. Zapewne Bóg w swym zamiarze wiedział, że to właśnie Salomon zdoła zrozumieć intencję, z jaką Bóg pragnął dla siebie mieszkania, którego zadaniem jest nie budowla pełniąca rolę pałacu, lecz świątynia, w której ma zamieszkać święte imię Pana.

### 3. TERMINOLOGIA

Należy zaznaczyć, że język hebrajski nie jest konsekwentny, jeśli chodzi o termin odnoszący się do słowa „świątynia”. W przypadku języka greckiego ναός (*naos*) jest rzeczownikiem oznaczającym świątynię. Poza tym można jeszcze wziąć pod uwagę rzeczowniki σκηνή (*skene*) lub σκηνώμα (*skenoma*), oznaczające przybytek lub mieszkanie, względnie może je tłumaczyć również jako namiot.

Odwołując się do hebrajskich terminów, sprawa wydaje się nieco bardziej skomplikowana, znamy bowiem trzy rzeczowniki odnoszące się do interesującego nas zagadnienia. Pierwszym z nich jest בַּיִת (*bajt*). Jego najbardziej powszechnym znaczeniem jest *dom* rozumiany jako budowla z gliny, cegieł lub kamieni. W takim kontekście בַּיִת możemy rozumieć jako dom mieszkalny, złożony z powierzchni przeznaczonej dla ludzi i zwierząt domowych. Zatem każde pojęcie związane z szeroko pojętym rzeczownikiem *dom* będzie utożsamiane z בַּיִת (*bajt*). Jako przykład: בַּיִת הַמֶּלֶךְ (*beit hamélek*) oznacza *dom króla*<sup>4</sup>, czy chociażby בֶּן־בַּיִת (*ben bajt*) oznacza *członka rodziny*. Rzeczownik *dom* można również spotkać w nazwach miejsc. Przykładem jest biblijna miejscowość אֵל בַּיִת (*Betel*) oznaczająca *Dom Boga*, בַּיִת לֶחֶם (*Betlejem*), czyli *dom chleba*<sup>5</sup> czy בַּיִת שְׁעָן (*Bet šeān*), co w dosłownym tłumaczeniu oznacza *dom odpoczynku*. Termin בַּיִת używany jest również w stosunku do biblijnej góry Moria, znanej dziś jako wzgórze świątynne w Jerozolimie – הַר הַבַּיִת (*har habait*).

Drugim rzeczownikiem jest הֵיכָל (*hēkāl*), czyli *pałac*. Analogicznie do przykładu powyżej הֵיכָל הַמֶּלֶךְ (*hēkal hamélek*) będzie oznaczać *pałac króla*. Jednak termin הֵיכָל (*hēkāl*) będzie oznaczał również *świątynię*. Rzeczownik ten spotkamy w tekstach odnoszących się do przybytku w Szilo (1 Sm 1, 9), jak również w stosun-

<sup>3</sup> Tamże, 12–14.

<sup>4</sup> Zob. Jr 52, 13.

<sup>5</sup> L. Koehler, J. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2013, 119–121.

ku do Świątyni w Jerozolimie (2 Krl 18, 16). Poza tym הֵיכָל (*hēkāl*) będzie oznaczał *główne pomieszczenie* w wyłącznym odniesieniu do Świątyni Jerozolimskiej<sup>6</sup>.

Ostatnim rzeczownikiem jest מִקְדָּשׁ (*mikdāš*), czyli *miejsce święte, sanktuarium*. Termin ten preferowany w znaczeniu *namiotu spotkania (sanktuarium)*, występuje m.in. w Księdze Wyjścia 25, 8 czy Księdze Liczb 3, 38, a jako *świątynia* – ograniczona do zasłony i miejsca świętego świętych – m.in. w Księdze Kapłańskiej 21, 23; 16, 33<sup>7</sup>.

#### 4. PIERWSZA ŚWIĄTYNIA

Trzeci król Izraela, Salomon, dodał blasku swojemu panowaniu, podejmując się przede wszystkim budowy Pierwszej Świątyni Jerozolimskiej, zwanej również Świątynią Salomona. W tym miejscu wydaje się niezwykle istotne, by wspomnieć o licznych przemianach gospodarczych, militarnych i budowlanych, które Izrael zawdzięczał synowi Dawida i które sprawiły, że stał się on godnym następcą i spadkobiercą swego ojca.

Czasy panowania Salomona były o wiele spokojniejsze niż za rządów Dawida. Przede wszystkim nastąpił rozkwit gospodarki, który zawdzięczano handlowi międzynarodowemu. Skarbiec królewski napełniał się dzięki m.in. handlowi z Fenicją, która dostarczała drewna (cedru i sosny) do budowli urzędowych ośrodków Salomona. W zamian za to skupowano produkty rolne (pszenicę i oliwę z oliwek)<sup>8</sup>. Nowy król podejmował również współpracę z Tyrem, organizując wyprawy do Ofiru przez Morze Czerwone. Statki Salomona wracały obciążone złotem, drogimi kamieniami i produktami tropikalnymi<sup>9</sup>.

Jak już wspomnieliśmy, mimo spokojnego panowania, Salomon zmodernizował też armię, zasilając ją w znaczną liczbę egipskich rydwanów. Poza tym wznosił wiele garnizonów, w których na stałe stacjonowali żołnierze wyposażeni w broń, rydwany i konnicę<sup>10</sup>. Sławę przyniosły następcy Dawida projekty budowlane, które z powodzeniem realizował. I tak, wznosił mur wokół Jerozolimy oraz trzy miasta – twierdze: הַצֹּר (*Hācor*), מְגִדוֹ (*Megido*) oraz גֵּזֶר (*Gezer*)<sup>11</sup>. Jednak bez wątplenia największe prace budowlane Salomona skupiły się na Jerozolimie. Wśród nich był pałac królewski, którego budowa zajęła aż 13 lat<sup>12</sup>, oraz Świątynia Jerozolimska<sup>13</sup>, której wznoszenie trwało 7 lat<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, 233.

<sup>7</sup> Tamże, 588.

<sup>8</sup> Zob. 1 Krl 5, 22–25.

<sup>9</sup> Zob. 1 Krl 9, 26–28.

<sup>10</sup> Zob. 1 Krl 9, 19.

<sup>11</sup> Zob. 1 Krl 9, 15.

<sup>12</sup> Zob. 1 Krl 7, 1; 9, 10.

<sup>13</sup> Zob. 1 Krl 6, 37–38.

<sup>14</sup> E. Mazar, *Royal Gateway to Ancient Jerusalem Uncovered*, *Biblical Archeology Review* 15/3 (May–June 1989), 38–51.



Pismo Święte mówi, że Salomon zaczął budować dom Panu na górze Moria, która została wskazana jego ojcu Dawidowi, w miejscu, jakie przygotował Dawid na klepisku Ornana Jebusyty. Zaczął zaś budować drugiego dnia w drugim miesiącu, w czwartym roku swego panowania (2 Krn 3, 1–2). Istotny jest fakt, że ojciec Salomona, Dawid, planował dwa ważne przedsięwzięcia, które niestety z powodu oporu ludności spotkały się z dezaprobatą. Była to właśnie budowa świątyni oraz spis ludności, mający doprowadzić do zmian administracyjnych i podatkowych państwa, a te z kolei miały przynieść środki na budowę Domu Bożego. Planowane przez Dawida zmiany spotkały się również z oporem proroka Gada, który nie popierał spisu ludności i idących za nim zmian administracyjnych, poparł jednak budowę ołtarza ofiarnego na klepisku Arauny Jebusyty, czyli w miejscu, gdzie syn Dawida wznosił świątynię (2 Sm 24, 18)<sup>15</sup>.

Warto wspomnieć, że klepisko, o którym mówi tekst święty, ma bardzo bogatą symbolikę, która dla wyznawców judaizmu<sup>16</sup> stanowi niezbity dowód, że Pan Bóg wybrał sobie właśnie to miejsce na swój dom i mieszkanie.

Tradycja żydowska utrzymuje, że to właśnie z ziemi pochodzącej ze wzgórza świątynnego, (hebr. הַר הַבַּיִת), Pan Bóg ulepił człowieka i tchnął w niego życie. Mało tego, również w tym miejscu miały być pochowany pierwszy człowiek, Adam. Źródłem takiej właśnie tradycji jest żydowski midrasz *Genesis Rabba*<sup>17</sup>, uważany przez badaczy za pierwszy, który wspomina o grobie Adama na górze Moria. Jest jeszcze jeden midrasz o tytule *Pirke De-Rabbi Eliezer*, który również odnosi się do interesującego nas tematu. Czytamy w nim, że pierwszy człowiek, (אָדָם) Adam, został stworzony przez Boga i pobłogosławiony u wejścia do świątyni, jednak kiedy zgrzeszył i został wygnany z raju, udał się na górę Moria, ponieważ brama ogrodu Eden była ku niej skierowana<sup>18</sup>. Idąc dalej, z literatury Talmudu Jerozolimskiego, a dokładnie z traktatu *Nazir*, dowiemy się, że Pan Bóg wziął łopatę ziemi z miejsca, gdzie stanął później ołtarz świątyni Jerozolimskiej i stworzył z tej ziemi człowieka<sup>19</sup>. Talmud wspomina również o „grobie pierwszego człowieka”, który w tradycji rabinicznej znajdował się centralnie pod ołtarzem świątyni w samym sercu góry Moria. Jeden z badaczy twierdzi, że wyrażenie „grób pierwszego człowieka” odnosi się do grobu Adama, a grób ten znajduje się w miejscu stworzenia pierwszego

---

<sup>15</sup> *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, Warszawa 2018, 164–165; G.J. Wenham, *Where David's Sons Priests?*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 79–82.

<sup>16</sup> Wzgórze Świątynne stanowi również, istotny punkt odniesienia dla chrześcijan i muzułmanów. Pismo Święte wspomina o wizytach Jezusa na terenie świątyni (Mk 11, 11). Warto wspomnieć o Mt 24, 2, gdzie Pan Jezus przepowiada zburzenie świątyni Heroda w 70 r., po Chr. Dla muzułmanów Wzgórze Świątynne jest trzecim co do ważności miejscem kultu, zaraz po Mekce i Medynie. Według nich to właśnie z góry Moria wstąpił Mahomet do nieba na swym rumaku Buraku.

<sup>17</sup> *Genesis Rabba* to najstarszy midrasz, będący przykładem kształtowania się literatury żydowskiej. Datuje się go na okres amorycki między rokiem 400 i 500 po Chr., w: S.N. Klimas, *Autentyczność Bożego grobu w Jerozolimie*, Kalwaria Zebrzydowska 2018, 157.

<sup>18</sup> Midrasz *Pirke De-Rabbi Eliezer* datowany jest na 750 r. po Chr., jednak trzon utworu uważa się za wiele starszy, w: S.N. Klimas, dz.cyt., 157.

<sup>19</sup> Tamże, 159.

z ludzi<sup>20</sup>. Żydowska tradycja karze wierzyć, że na tym świętym wzniesieniu patriarcha Abraham miał ofiarować swojego syna Izaaka, jednakże po interwencji Anioła Bożego odstąpił od ofiary, by na wybudowanym przez siebie ołtarzu złożyć uwikłanego w zaroślach barana<sup>21</sup>. Żydzi wierzą również, że na górze Moria (hebr. מֹרְיָהוּ) Jakub miał sen, w którym widział wielką drabinę sięgającą nieba, na niej zaś Aniołów Bożych, którzy poruszali się w górę i w dół. Na szczycie drabiny stał Pan Bóg i przemawiał do Jakuba<sup>22</sup>. Należy przyznać, że nawarstwiająca się przez wieki symbolika tego miejsca pozwoliła stać się górze Moria *świętą górą i wspaniałym wzniesieniem*, która dzięki tradycji i idącej z nią w parze wierze sprawiała, że bez wątpienia spoglądało na nią oko Boga.

Najważniejszym powodem wzniesienia świątyni w Jerozolimie było umieszczenie w niej Arki Przymierza, która dotychczas wędrowała z Izraelitami, zamieszkując w przenośnym namiocie<sup>23</sup>. Sytuacja uległa zmianie, gdy Dawid został królem. Zjednoczył on wszystkie plemiona izraelskie, pokonał Filistynów i zmusił do uległości ludy kananejskie, tworząc w ten sposób potężne państwo. Co prawda, nie obeszło się bez buntu. Wzniecił go jego syn Absalom, z powodu danin i ciężarów, które Dawid chciał nałożyć na poddanych, aby podołać potrzebom nowo założonego państwa. Jednak król zdołał zdusić powstanie. Kiedy udało mu się zdobyć Jerozolimę, zbudował sobie pałac królewski na Górze Syjon Arkę Przymierza zaś umieścił w namiocie obok. Jak wspomnieliśmy na początku, to właśnie z tego powodu – braku godnego miejsca dla Arki Przymierza – król Dawid, a następnie jego syn Salomon dążyli do wybudowania ośrodka religijnego dla wszystkich Żydów, w którym centralnym i najświętszym miejscem będzie przybytek z Arką Bożą.

Miejsce, gdzie wybudowano świątynię, nie było przypadkowe bowiem zgodnie z tradycją, to właśnie na górze Moria Abraham miał złożyć swego syna Izaaka w ofierze Bogu (Rdz 22, 1–14). Pod natchnieniem Bożym *dał Abraham miejscu temu nazwę „Pan widzi”. Stąd to mówi się dzisiaj: «Na wzgórzu Pan się ukazuje»* (Rdz 22, 14). Adekwatność zarówno samego wydarzenia, jak i nazwy zdaje się ściśle spajać i potwierdzać trafność usytuowania Świątyni Salomona.

Pismo Święte bardzo dokładnie opisuje zarówno prace podjęte w czasie budowy świątyni, jak i jej pełne wyposażenie. Dowiadujemy się, że *wymiary dla budowy domu Bożego, dane przez Salomona, były następujące: długość w mierze starożytnej sześćdziesiąt łokci, szerokość – dwadzieścia łokci. Sien, która była przed główną budowlą świątyni, miała na szerokość dziesięć, a na długość – stosownie do szerokości świątyni – dwadzieścia łokci, wysokość zaś jej – dwadzieścia łokci. We-*

<sup>20</sup> V. Aptowitz, *Les Elements Juifs dans la Legende du Golgotha*, Revue des Études Juives 79/1924, 158.

<sup>21</sup> Zob. Rdz 22, 1–15.

<sup>22</sup> Zob. Rdz 28, 10–22.

<sup>23</sup> Arka wraz z namiotem spotkania przebywała najpierw w Jerychu (Joz 6, 1–21), potem w Szilo (1 Sm 4, 3–5). Po przegranej bitwie trafiła w ręce Filistynów, którzy zabrali ją do Eben-Haezer do Aszdodu do świątyni Dagona (1 Sm 5, 1). Następnie Arka trafiła znów w ręce Izraelitów, przekazana do Bet-Szemesz (1 Sm 5, 11–13), a potem do ziemi Gibeonitów do Kirjat-Jearim (1 Sm 5, 21). Stamtąd król Dawid zabrał Arkę Przymierza do Jerozolimy (2 Sm 6, 1–23), a jego syn Salomon umieścił w Świątyni Jerozolimskiej (1 Krl 8, 1–13).

*wnątrz pokryto ją czystym złotem* (2 Krn 3, 3–5). Wszystko wskazuje na to, że świątynię wzniesli pogańscy rzemieślnicy i artyści z Fenicji, Izraelici bowiem jako lud typowo rolniczy nie prowadzili handlu i nie mieli własnej sztuki, dlatego w tej kwestii musieli liczyć na innych.

Świątynia Salomona była jedną z najokazalszych budowli architektonicznych w świecie starożytnym. Wznosiła się tuż obok pałacu królewskiego. Była oddzielona od niego dziedzińcem i otoczona wokół okazałymi murami. Otaczał ją wokół ogromny dziedzińiec z wysokim ołtarzem ofiarnym w centrum. Tuż obok niego znajdowało się tzw. „kruszcowe morze”, czyli wielki 6-metrowy basen wsparty na 12 wółach z brązu. To arcydzieło odlewnictwa zawierało wodę do obmywania ofiar. Sam budynek świątyni składał się z części głównej, czyli domu Bożego, oraz z trzech niższych skrzydeł, w których przechowywano sprzęty i naczynia liturgiczne. Zgodnie z obecną jednostką miar, świątynia liczyła 40 m długości, 13 szerokości i 20 wysokości<sup>24</sup>. Przypuszcza się, że została wzniesiona w latach 966–959 przed Chr., a więc budowa gmachu zajęła nie więcej niż 7 lat.

Zgodnie z panującą na Bliskim Wschodzie tradycją, nowo wybrany władca jako swą pierwszą i jedną z najważniejszych decyzji podejmował się wybudowania ośrodka kultu, w którym poddani mogliby czcić swe bóstwa, składać ofiary i zanosić modlitwy, bo to właśnie do króla należała organizacja czci i kultu wyznawanego bóstwa. Podobnie było i w tym przypadku. Kiedy już ukończono budowę świątyni, należało dokonać aktu konsekracji, która również należała do króla. Zgodnie z tradycją, ale również propagandą królewską, wierzono, że Bóg brał wzniesioną przez króla świątynię w posiadanie (2 Krn 5, 1–11), dając w ten sposób do zrozumienia, że otacza swą opieką i błogosławieństwem nie tylko wzniesiony dla siebie budynek, lecz również tego, który go wznosił<sup>25</sup>. W ten sposób budowniczy zyskiwał szacunek i zaufanie wśród poddanych, na wstępie mając wartościową kartę przetargową w postaci upragnionej i niezbędnej dla ludu budowli. Zatem od samego początku świątynia spełniała nie tylko funkcje sakralne, lecz również miała głęboki wymiar ideologiczny i polityczny. W przypadku króla Salomona wiemy, że świątynia posłużyła mu również jako środek scalający zwaśnione plemiona Izraela, z którymi nie mógł sobie poradzić jego ojciec. Obecność świątyni w Jerozolimie można było również wykorzystać w celach militarnych (werbunkiem do wojska), politycznych (agitacja królewska) i oczywiście gospodarczych (podatki). Dowodem na taką właśnie rolę świątyni jest biblijny opis z Pierwszej Księgi Królewskiej<sup>26</sup>, mówiący o monarchicznej sukcesji Dawida, która po śmierci Salomona podzieliła jedno królestwo na dwa oddzielne obozy – południowy, o wiele liczniejszy, pod wodzą Jeroboama I (†910 przed Chr.)<sup>27</sup>, oraz północny pod zwierzchnictwem Roboama (†914 przed Chr.)<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Dzieje powszechnie ilustrowane*, t. 1, red. Cz. Pieniążek, H. Sawczyński, A. Szczepański, Wiedeń 1894, 181–184.

<sup>25</sup> Zob. Ez 40–48, gdzie prorok Ezechiel doznaje widzenia świątyni zapowiedzianej przez Boga.

<sup>26</sup> Zob. 1 Krl 11–12.

<sup>27</sup> Jeroboam I – był pierwszym królem Państwa Północnego w latach 932–910 przed Chr. Pochodził z pokolenia Efraima. W Biblii jest symbolem bałwochwalstwa.

<sup>28</sup> Roboam – był synem króla Salomona. Jego matką była Naama, Ammonitka. Władął królestwem Judy w latach 931–914 przed Chr.

Jak wspomniano wyżej, Pierwsza Świątynia Jerozolimska była czymś znacznie więcej niż miejscem Boga na ziemi. Była również symbolem zwycięstwa Boga i jego wyznawców nad wrogami Izraela oraz symbolem potęgi dynastii Dawidowej. Wyrazistym symbolem tego jest fakt, że od samego początku inicjatywa budowy Świątyni wychodzi ze strony Dawida – ojca monarchii i ma służyć nie tylko czynnościom kultycznym, lecz również królewskiej propagandzie i działaniom politycznym. W czasach panowania Dawida, syna Jessego, Świątynia Jerozolimska była swoistym votum dziękczynnym za dojście Dawida do władzy, potem symbolem wdzięczności za zjednoczenie wszystkich pokoleń Izraela, była również znakiem przymierza, jakie Bóg zawarł z Dawidem, gwarantując jego dynastii nieprzerwaną sukcesję w Izraelu. Identyczne cele obrał król Salomon, z tym że to on stał się budowniczym świątyni. Oprócz tego następca Dawida umocnił dynastię, nadając jej siły i splendoru, którego symbolem i fundamentem była właśnie świątynia Salomona.

Wyjątkowość Świątyni Jerozolimskiej zostaje również potwierdzona w pismach targumicznych. Wśród nich ważne miejsce zajmuje *Targum Pseudo-Jonatana*<sup>29</sup>. Autor pisma uwypukla biblijną świętość świątyni, poczynając od aktu stworzenia w Księdze Rodzaju, poprzez patriarchów i proroków, podkreśla również szereg opisów na temat świątyni w innych księgach Pięcioksięgu. Świątynia jest więc elementem obejmującym przeszłość, teraźniejszość jak i przyszłość narodu izraelskiego<sup>30</sup>. W tym miejscu należy przywołać Targum Izajasza, również traktujący o Świątyni Jerozolimskiej. Temat świątyni odnajdujemy także w Biblii Hebrajskiej, a dokładniej w księgach prorockich, poczynając od budowy Świątyni Salomona (1 Krl 6–8), a skończywszy na jej odbudowie (Ez 40–46). W targumach typowym określeniem świątyni jest rzeczownik „dom” (hebr. בית, aram. ܒܝܬ), wskazujący, że świątynia jest niczym innym jak domem Boga. Idąc za argumentacją targumiczną, można dostrzec zagadnienie związane z przebywaniem czy zamieszkiwaniem przez Boga w tzw. *Szechina*. Termin ten można interpretować jako ziemię Izraela, czy też po prostu sanktuarium. Według autora Targumu Izajasza, *Szechina* to przywilej zamieszkiwania w dwóch miejscach, a dokładniej w dwóch świątyniach: niebieskiej i ziemskiej<sup>31</sup>.

Pochylając się nad zagadnieniem Pierwszej Świątyni, warto wspomnieć, że w poniekórych okresach historii Izraela ranga świątyni urosła tak bardzo, że uważano ją za centrum wszechświata, miejsce, które Bóg Stwórca obrał sobie jako główny punkt Kosmosu. Należy jednak zaznaczyć, że jest to pogląd o wiele późniejszy, sięgający czasów apokryfów<sup>32</sup>, Józefa Flawiusza (†94 r. po Chr.) czy Filona (†po 40 r. po Chr.). Widzieli oni centrum wszechświata w górze świątynnej, a w jej strukturze model Kosmosu. Podobnie uważali Ojcowie Kościoła, upatrując we Wzgó-

<sup>29</sup> *Targum Pseudo-Jonatana* (TgPsJ) – tekst tradycji palestyńskiej z licznymi dodatkami i uzupełnieniami. Nie jest ścisłym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego, lecz parafrazą i tekstem ubogaconym w rabiniczne midrasze, hagady i halachy. Swoją finalną formę uzyskała w Babilonii po podboju Bliskiego Wschodu przez Arabów (VII–VIII w.). Zob. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017, 143–148.

<sup>30</sup> A. Kuśmirek, *Świątynia jerozolimska w targumach*, *Collectanea Theologica* 79 (2009), nr 2, 67.

<sup>31</sup> Tamże, 71.

<sup>32</sup> Apokryfy Starego Testamentu powstają w połowie II w. po Chr., natomiast Apokryfy Nowego Testamentu na przełomie II i III w. po Chr.

rze Świątynnym pępek wszechświata. Wydaje się, że takiej interpretacji należy szukać w tradycji wychwalającej Górę Syjon, czytamy bowiem: *I wzniosł swoją świątynię, jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntował na wieki* (Ps 78, 69). Jest to jednak bardzo stara tradycja, która nie wskazuje ani nie interpretuje wzgórza świątynnego jako centrum Kosmosu. Warto również przyjrzeć się interpretacji tego problemu zawartej w Targumie Pseudo-Jonatana. Autor uważa, że akt stworzenia człowieka dokonał się w ścisłym związku z górą Moria, z której to właśnie Bóg wykorzystał glinę, aby ulepić człowieka i tchnąć w niego życie. W taki sposób targum kształtuje tezę o kosmicznym pochodzeniu świątyni, jak i samego kultu sprawowanego przez kapłanów. Zgodnie z tradycją targumiczną – związanie Izaaka, które w świetle tradycji nastąpiło na górze Moria – oraz świętość Wzgórza Świątynnego są źródłem zbawienia wszystkich przyszłych pokoleń<sup>33</sup>. Trzeba jednak jasno podkreślić, że taka teoria nie znajduje potwierdzenia ani w najstarszych tekstach biblijnych, ani w późniejszych teologicznych interpretacjach<sup>34</sup>.

Świątynia Salomona została zburzona przez Nabuchodozora II, króla babilońskiego w 587 lub 586 r. przed Chr. Efektem podboju Babilończyków była niewola Izraelitów (גלות בבל), która trwała od 586 do 538 r. przed Chr.

## 5. DRUGA ŚWIĄTYNIA

Po powrocie z niewoli babilońskiej Żydzi zapragnęli odbudować świątynię. Uczynili to za aprobatom perskiego króla Cyrusa, który podbijając Babilon, zezwolił Izraelitom na powrót do ojczyzny i rozpoczęcie budowy w miejscu zburzenia Pierwszej Świątyni w Jerozolimie. Niestety stan moralny synów Izraela pozostawiał wiele do życzenia. Wspominają o tym prorocy Aggeusz, Zachariasz oraz Izajasz. Choć nie dysponujemy wielością danych na ten temat, to jednak zdaje się oczywiste, że reakcja Żydów na decyzję Cyrusa była – mówiąc delikatnie – chłodna. Jerozolima była niemal w ruinie. Choć kraj, który zamieszkiwali, był niewielki, to próżno by tu mówić o przeludnieniu. Wszystkich tych, którzy przybyli z wygnania, czekał trudny czas cierpień, niedostatku i niepewności. Śmiało można powiedzieć, że musieli zacząć wszystko od początku. Dodatkowym problemem był okres wyjątkowo nasilonego nieurodzaju oraz złej pogody, która spowodowała brak plonów, a co za tym idzie skrajnego ubóstwa, czy nawet głodu<sup>35</sup>. Oprócz tego wśród arystokracji samarytańskiej pojawiła się wrogość wobec przybywających. Trudno określić, kiedy pojawiła się owa niechęć, jednak pewne jest, że Żydzi napływający z Babilonu, uważali się za prawowitych Izraelitów, stroniących od Samarytan, jak i od bardziej ortodoksyjnych braci, a to tylko spotęgowało i tak już napiętą sytuację<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> A. Kuśmirek, art.cyt., 68.

<sup>34</sup> D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona (1 Krl 8, 22–53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu*, *Collectanea Theologica* 79 (2009), nr 2, 26–28.

<sup>35</sup> Zob. Ag 1, 9–11; 2, 15–17.

<sup>36</sup> J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, 377–378.

Nie jest zaskoczeniem, że dopiero co zaczęta budowa świątyni została wstrzymana. Priorytetem stała się walka o byt nie zaś wznoszenie budowli, na którą zabrakło środków i energii. Obietnice, które napływały ze strony dworu perskiego, nigdy nie zostały zrealizowane. Zdecydowana większość Żydów z powodu braku środków jak i mizerności wznoszonej świątyni postanowiła zaniechać tego przedsięwzięcia. Mimo przerwania budowy, jak i napiętej sytuacji ekonomicznej, Żydzi mieli świadomość i zarazem rozpaczliwą potrzebę posiadania ośrodka, w którym mogliby realizować swoją wiarę. Przywódcy żydowski zdawali sobie sprawę jak ważnym i znaczącym symbolem jest świątynia i nie dopuszczali do siebie ewentualności zaniechania budowy. Osiemnaście lat od powrotu z wygnania pierwszej grupy Izraelitów wznowiono prace nad budową drugiej świątyni. Dzięki wierze i korzystnym zmianom na arenie wydarzeń światowych zdołano przekonać ludzi do wznowienia tego ważnego i jakże potrzebnego przedsięwzięcia<sup>37</sup>.

Drugą Świątynię wzniesiono pod nadzorem Josuego i Zorobabela<sup>38</sup> w 4 lata i różniła się ona od swoich poprzedniczek<sup>39</sup> przede wszystkim skromniejszym rozmiarem. Poświęcono ją w 515 r. przed Chr., a zgodnie z kalendarzem żydowskim było to w dniu 3 Adar roku 3412 od stworzenia. Zupełny brak autonomii politycznej Izraela spowodował, że przez kolejne 200 lat, nikt nie zakłócał Żydom życia religijnego.

Sytuacja zmieniła się w 200 r. przed Chr., kiedy Seleucydzi podbili Jerozolimę. Wybuchł bunt, najeźdźca bowiem pragnął hellenizacji narodu wybranego, co w ostateczności doprowadziło do profanacji świątyni w 175 r. przed Chr. Sytuację uratował sukces Machabeuszów<sup>40</sup>, który umożliwił odbudowę świątyni w 167 r. przed Chr., jak również osadzenie Hasmoneuszów na tronie Judei.

Rok 63 przed Chr. przyniósł początek nowej ery, Palestyna za sprawą Pompejusza znalazła się bowiem pod okupacją Rzymian, którzy zdobyli nie tylko Jerozolimę, ale również wdarli się do Świątyni. Józef Flawiusz tak opisuje to wydarzenie: *Bo właśnie w trzecim miesiącu oblężenia, gdy z trudem udało się zburzyć jedną z wież, Rzymianie wdarli się do świątyni. Pierwszym, który odważył się przekroczyć mur, był syn Sulli, Faustus Korneliusz, a za nim uczynili to dwaj setnicy, Furiusz i Fabiusz. Za każdym z nich szły ich oddziały i po otoczeniu świątyni ze wszystkich stron jednych zabijano podczas ucieczki do Przybytku, drugich po krótkim oporze<sup>41</sup>.*

<sup>37</sup> Tamże, 380–381.

<sup>38</sup> Zorobabel był potomkiem króla Jechoniasza, a zatem w jego żyłach płynęła krew rodu Dawida, a Jesua był synem Jozedeka, kapłana Aarona w linii Sadoka. Zarówno Zorobabel, jak i Jesua byli pretendentami do tronu w odrodzonym Izraelu.

<sup>39</sup> Istnieje przekonanie, że świątynią był przybytek na pustyni noszony podczas wędrówki Narodu Wybranego, pierwszą jest Świątynia Salomona, drugą zaś świątynia Heroda. Stąd mowa o poprzedniczkach drugiej świątyni.

<sup>40</sup> Machabeusze (Hosmoneusze) – ród kapłański w Judzie. Po wyzwoleniu się od Seleucydów, Machabeusze wyzwolili większość terenów Judy i umocnili państwo. To właśnie ta dynastia przez właśnie dynastyczne przyśpieszyła upadek państwa, które w 63 r. przed Chr. przeszło pod władzę Rzymu. Zob. *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1997, 437.

<sup>41</sup> J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 2016, p. 149, 75.

Herod Wielki po wtargnięciu Rzymian został mianowanym królem. Jego rządy były dość porywcze, dzięki posiadanej armii oraz brutalnej polityce umocnił swoją pozycję. W 37 r. przed Chr., król podbił Jerozolimę<sup>42</sup>. Chcąc upiększyć miasto, wznosił wiele wspaniałych budowli, wśród których najbardziej ambitnym przedsięwzięciem była rozbudowa Wzgórza Świątynnego wraz ze Świątynią, rozpoczęta w 20 r. przed Chr. Przypuszcza się, że dedykacja świątyni nastąpiła w 10 r. przed Chr., lecz wszystkie zamierzone przez Heroda prace ukończył król Agryppa dopiero w 64 r. po Chr.

Ukończenie budowy świątyni zapewniło Żydom status wspólnoty kulturowej oraz dało stałe miejsce sprawowania kultu. Nie mamy dowodów świadczących o tym, aby w Judzie funkcjonowało jakieś inne miejsce kultu religijnego, wiadomo jednak że nastąpiło pewnego rodzaju rozluźnienie wśród wyznawców. Śmiało można przyjąć, że powrócono do rytuału sprzed wygnania, który obowiązywał w Świątyni Salomona, jak i wszelkie prawa i przepisy prawne rozwiązywane były zgodnie z przekazaną wcześniej tradycją. Taki stan rzeczy cieszył przywódców żydowskich, którzy w odrodzonej wspólnocie widzieli, prawdziwą i jedyną część odrodzonego Izraela<sup>43</sup>.

Druga Świątynia Jerozolimska miała te same wymiary co Świątynia Salomona. Zewnętrzna długość świątyni wynosiła ok. 100 łokci, a wewnętrzna około 70 łokci. Fasadę ozdobiono w stylu hellenistycznym. Między miejscem świętym a najświętszym umieszczono dwie zasłony (Mt 27, 51), oddzielone od siebie o jeden łokieć. Niezwykle istotne jest, że Herod Wielki poświęcił mnóstwo uwagi placowi świątynnemu, który znacznie rozbudował. Według Józefa Flawiusza, plac ten mierzył 4 stadia<sup>44</sup>, a obwód wraz z pałacem Antonia 6 stadiów. Według Miszny<sup>45</sup>, plac świątynny był kwadratem o powierzchni 500 łokci. Do murów świątyni przylegały tzw. portyki: trzyczędowe od strony wschodniej, północnej i zachodniej, a od strony południowej portyk miał kolumny w czterech rzędach i nazywał się Królewski<sup>46</sup>. Miał on formę bazylikową, ozdobioną 162 kolumnami, które dzieliły budowlę na 3 nawy i 2 skrzydła. Od strony północno-zachodniej do placu świątynnego przylegała twierdza Antonia, od południowej prowadziły bramy – podwójna i potrójna. Od zachodu wiodły 4 bramy, od wschodu jedna (obecnie jest to zamurowana tzw. Brama Złota), od strony północnej 4 bramy. Na dziedzińcu zewnętrzym był tzw. dziedziniec pogan, oddzielony trzynastoma bramami. Na każdej z bram widniał napis w języku łacińskim i greckim, który zabraniał obcym wstępu na dziedzińce wewnątrz pod karą śmierci. Ponad dziedzińcem pogan mieścił się dziedziniec kobiet, do którego prowadziło 10 bram. Jedną z nich nazwano Bramą Piękną i to właśnie tu odbywał się

<sup>42</sup> <https://opusdei.org/pl-pl/article/swiatynia-jerozolimska/> (dostęp: 01.08.2019).

<sup>43</sup> J. Bright, dz.cyt., 392.

<sup>44</sup> Stadion (gr. *στάδιον*, łac. *stadium*) to grecka jednostka miary w starożytnej Grecji. Równa była 600 stopom.

<sup>45</sup> Miszna (משנה), [Księga Moed 2, 1] – (סדר מועד) – to drugi w kolejności porządek Miszny zawierający 12 traktatów. Omawia sprawy związane z zaniechaniem pracy, odpoczynkiem i świętowaniem, co odnosi się przede wszystkim do szabatu, czyli dnia odpoczynku obchodzonego co tydzień oraz do świąt i postów postrzeganych w kalendarzu rocznym.

<sup>46</sup> Zob. <https://sztetl.org.pl/pl/slownik/jerozolimska-swiatynia> (dostęp: 01.08.2019).

rytuał oczyszczenia kobiet po porodzie<sup>47</sup>. Ważna była tzw. Brama Górna, która prowadziła na dziedziniec Izraelitów, otaczający świątynię od wschodu, północy i południa. Tutaj znajdowało się miejsce dla chóru, orkiestry oraz mężczyzn izraelskich. Również uważa się, że w obrębie tego dziedzińca znajdowały się pomieszczenia, a wśród nich sala gładzonego kamienia, gdzie przypuszczalnie mogły się odbywać posiedzenia Sanhedrynu. Kolejnym i zarazem centralnym punktem był dziedziniec kapłanów, który oddzielono od dziedzińca Izraelitów balustradą. Dziedziniec ten był największy ze względu na przepych kultu. Właśnie tutaj na środku znajdował się ołtarz ofiarny o nietypowym kształcie ściętej piramidy. Przypuszcza się, że pod zabudowaniami świątynnymi znajdowały się kanały, którymi przechodzili zanieczyszczeni rytualnie kapłani. Owe kanały mogły prowadzić do łaźni, znajdującej się od strony południowej pałacu świątynnego<sup>48</sup>.

Sam termin *Góra Świątynna* odnosił się do placu świątynnego otoczonego murami. Osoby dotknięte przeróżnymi wyciekami fizjologicznymi, a co za tym idzie nieczystością rytualną, były wykluczone i miały zakaz przebywania na tym świętym obszarze. Mówi o tym bardzo wyraźnie prawo zawarte w 15 rozdziale Księgi Kapłańskiej, nie określa jednak konkretnego miejsca, z którego osoby nieczyste miałyby być wykluczone. Zarówno starożytne opisy świątyni, jak i dane z wykopalisk archeologicznych odsłaniają przypuszczalnie miejsce. Wszystko wskazuje na to, że rzecz dotyczy Kruźganka, zwanego również Portykiem Salomona. Był on osłonięty przez zewnętrzny mur od strony wschodniej, zatem w okresie zimowym stanowił dobre zabezpieczenie przed suchymi i zimnymi wiatrami. Ponadto był zadaszony, mógł więc chronić przed deszczem. Bez wątplenia Portyk Salomona był jednym z najczęściej uczęszczanych miejsc na terenie Góry Świątynnej, co stwarzało łatwą sposobność do kontaktu z osobami nieczystymi. Przykład tego znajdujemy w Ewangelii św. Marka, gdzie Jezus zostaje dotknięty przez kobietę cierpiącą na upływ krwi (Mk 5, 23–34). Co prawda, jej nieczystość nie była widoczna przez otaczający ją tłum, jednak kobieta odczuwała lęk z powodu przepisów prawa dotyczących nieczystości fizjologicznej (Kpł 15, 25–27)<sup>49</sup>.

Jak powszechnie wiadomo, w związku z rosnącym napięciem pomiędzy okupantem rzymskim a Żydami oraz narastającymi nieporozumieniami na tle religijnym i politycznym, w 66 r. po Chr. wybuchło powstanie, które *notabene* wywołali Grecy, ofiarując ptaki przez wejściem do jednej z głównych synagog. Zamieszki szybko przekształciły się w powstanie przeciw Rzymowi. Rzymianie wysłali przeciw Żydom XII Legion, stacjonujący w Syrii. Wkroczył on do Galilei w 67 r. po Chr., w towarzystwie kilku kohort z V i X Legionu. Oblężona Jerozolima padła 11 września 70 r. po Chr. Miasto zostało zniszczone, a świątynia całkowicie spalona i zrównana z ziemią. Józef Flawiusz tak wspomina ten dramatyczny w dziejach Izraelitów moment: *Kiedy wojsko nie miało już kogo zabijać ani co grabić, gdyż nie pozostało nic, na czym mogłoby wyladować swoją złość (a z pewnością nie*

<sup>47</sup> Zob. Łk 2, 22–28.

<sup>48</sup> Zob. <https://sztetl.org.pl/pl/slownik/jerozolimska-swiatynia> (dostęp: 01.08.2019).

<sup>49</sup> A. Malina, *Świętość ziemi, Jerozolimy i świątyni w czasach Nowego Testamentu (Kelim 1, 6–9)*, *Collectanea Theologica* 74 (2004), nr 2, 70–72.



*powstrzymywałoby się od tego z chęci oszczędzenia czegokolwiek, jeśliby jeszcze miało jakąś okazję ku temu), Cezar rozkazał całe miasto i Przybytek zrównać z ziemią... Taki los Jerozolimy, wspaniałemu i na całym świecie sławą cieszącemu się miastu, zgotowało szaleństwo powstańców<sup>50</sup>.*

Niezwykle ważnym aspektem symboliki Drugiej Świątyni Jerozolimskiej był fakt, że zniszczyli ją Rzymianie, gdyż to właśnie wtedy tęsknota za Jerozolimą i świątynią nabiera w judaizmie wyrazistości. Wśród wspólnot żydowskich nie brakowało chętnych, którzy mimo tragicznych wydarzeń utrzymywali zniszczoną świątynię w centrum życia religijnego. Ponadto odżywały w narodzie nastroje apokaliptyczne. Nie brakował również tych, którzy dążyli do odnowy miasta świętego i świątyni jako fundamentu nadziei eschatologicznej i mesjańskiej<sup>51</sup>.

Bez wątplenia okoliczności budowy Drugiej Świątyni dowodzą, że jej symbolika znacznie różniła się od Namiotu Spotkania, jak i Świątyni Salomona. Przede wszystkim zmieniły się okoliczności polityczne, jak wspomniano bowiem wyżej, świątynię wzniesiono w Jerozolimie – podległej wówczas mocarstwu perskiemu – z rozkazu poganina Cyrusa. Sama budowa sprawiła wiele trudności, ale też nie zakończono jej uroczystym wniesieniem Arki Przymierza, jak w przypadku świątyni Salomona. Mimo wszelkich trudności i niepowodzeń Księga Aggeusza wspomina, że Pan Bóg obiecał pobłogosławić świątynię i *nappełnić chwałą ten dom* (Ag 2, 7), a nieco dalej czytamy: *przyszła chwała tego domu będzie większa od dawnej, mówi Pan Zastępów; na tym miejscu Ja udzielię pokoju – wyrocznie Pana Zastępów* (Ag 2, 9). Niestety owo napełnienie domu chwałą nie nastąpiło, a sława Drugiej Świątyni nie przewyższyła pierwszej. Łatwo zatem wyciągnąć wniosek, że słowa Księgi Aggeusza były jedynie symboliczne. Interpretując wiersz 7 i 8, trzeba jasno stwierdzić, że świątynia wzniesiona przez Zorobabela nie została napełniona chwałą Bożą, lecz kosztownościami, wszystkich narodów, którymi Pan potrząsnął<sup>52</sup>.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Świątynia Jerozolimska była bez wątpienia najświętszym i najcenniejszym obiektem architektoniczno-religijnym swoich czasów. Przywykliśmy określać ją jako Pierwszą (Salomona) oraz Drugą (Heroda), jednak warto pamiętać, że wżgórze świątynne zabudowywano więcej razy. Niestety, zawierucha dziejów i burzliwa historia Jerozolimy oraz napięta sytuacja religijna obecnych czasów nie pozwalają na dokładną weryfikację świątynnych budowli na górze Moria. Chociaż Herod Wielki zbudował nową świątynię – wznosząc ją i upiększając na planie świątyni Josuego i Zorobabela – tylko niektórzy decydowali się nazywać ją Trzecią Świątynią. Faktem jest, że powodem zachowania nazwy Drugiej Świątyni było to, że w rzeczywistości nigdy nie przerwano składania ofiar, nawet podczas budowy nowej

<sup>50</sup> J. Flawiusz, dz.cyt., p. 1, 4, 391.

<sup>51</sup> M.C. Paczkowski, *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II–III w.)*, *Collectanea Theologica* 79 (2009), nr 2, 77–78.

<sup>52</sup> Zob. <http://dabar.de/old.dabar/3Zorobabel.htm> (dostęp: 01.08.2019).

świątyni. Dopiero ta świątynia została zniszczona przez Rzymian 11 września 70 r. po Chr., niecałe 100 lat od rozpoczęcia budowy<sup>53</sup>.

Wyżej wspomniana historia jest powszechnie znana, jednak fakt, że obie świątynie zostały całkowicie zburzone (nawiasem mówiąc, tego samego dnia miesiąca), bardzo utrudniło zlokalizowanie miejsca, w którym mogły stać te wspaniałe dzieła starożytnej architektury. Słynny archeolog i badacz Wzgórza Świątynnego, Leen Ritmeyer powiedział kiedyś, że słowa Jezusa Chrystusa<sup>54</sup>, dotyczące zburzenia świątyni Heroda, stały się powszechnym proctwem, ale też naukowym koszmarem dla archeologów zajmujących się zagadnieniem Świątyni Jerozolimskiej. Mimo że wśród archeologów panuje powszechna zgoda co do tego, że kolejne Świątynie Salomona, Jozuego i Zorobabela oraz Heroda wzniesiono na Kopule Skały, to jednak rozwój budynków, poczynając od ich wzniesienia, a kończąc na zniszczeniu, aż do dnia dzisiejszego nie została rozwiązana w sposób zadowalający. Wynika to oczywiście z pozornie sprzecznych informacji zawartych w źródłach historycznych oraz różnych interpretacji dowodów archeologicznych<sup>55</sup>.

Pierwsze stulecie po Chrystusie przyniosło w całej historii Żydów najwięcej zmian, które można śmiało nazwać rewolucyjnymi. W pierwszym rządzie należy wymienić dwie największe religie, które wykształciły się po zburzeniu Świątyni Heroda, czyli judaizm rabiniczny i chrześcijaństwo. Niezwykle ważny jest fakt, że w tym okresie został ukrzyżowany i zmartwychwstał Jezus Chrystus, Syn Boży i najdoskonalszy z ludzi. Powstały Ewangelie, które zasiły rodzący się Nowy Testament. Wraz z tragedią zniszczenia Świątyni Jerozolimskiej zmieniła się rola kapłanów w judaizmie. Również okres ten wydał dwóch najwybitniejszych pisarzy hellenistycznych – Filona Aleksandryjskiego oraz historyka Józefa Fawiusza. Co niezwykle istotne, to właśnie ten okres jest świadkiem powstających akademii żydowskich, w których rozważano Prawo, doprowadzając do jego kodyfikacji, czyli narodzin Talmudu<sup>56</sup>.

Historia „żydowskiego” Wzgórza Świątynnego kończy się w 691 r. po Chr., kiedy wraz ze śmiercią zdobywcy Jerozolimy – kalifa Omara, ukończono budowę słynnego meczetu Kopuły na Skale, będącego po dziś dzień symbolem Świętego miasta, Jerozolimy.

## BIBLIOGRAFIA

- Aptowitz V., *Les Elements Juifs dans la Legende du Golgotha*, Revue des Études Juives 79/1924, 145–162.
- Bright J., *Historia Izraela*, tłum. z ang. J. Radoszycki, Warszawa: IW PAX 1994.
- Brzegowy T., *Prorok Natan i budowa Świątyni*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 40 (1987) 1, 7–19.

<sup>53</sup> L. Ritmeyer, *The Quest Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, Jerozolima 2006, 9.

<sup>54</sup> Zob. Mt 24, 2.

<sup>55</sup> L. Ritmeyer, dz.cyt., 10–11; Por. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, 381.

<sup>56</sup> H. Shanks, *Chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny*, Warszawa 2013, 25.

- Dziadosz D., *Modlitwa konsekracyjna Salomona (1Krl 8,22–53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu*, *Collectanea Theologica* 79 (2009), nr 2, 9–32.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, Warszawa: IW PAX 2016.
- Klimas S.N., *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I–X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum Wydawnictwo Ojców Bernardynów 2018.
- Koehler L., Baumgartner J., Stamm J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2013.
- Kuśmirek A., *Świątynia jerozolimska w targumach*, *Collectanea Theologica* 79 (2009), nr 2, 65–76.
- Malina A., *Świętość ziemi, Jerozolimy i świątyni w czasach Nowego Testamentu (Kelim 1, 6–9)*, *Collectanea Theologica* 74 (2004), nr 2, 63–81.
- Mazar E., *Royal Gateway To Ancient Jerusalem Uncovered*, *Biblical Archeology Review* 15/3 (May–June 1989), 38–51.
- Paczkowski M.C., *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II–III w.)*, *Collectanea Theologica* 79 (2009), nr 2, 77–100.
- Ritmeyer L., *The Quest Revealing The Temple Mount In Jerusalem*, Jerozolima: Ed. Carta Jerusalem & The LAMB Foundation 2006.
- Starożytny Izrael od Abrahama do Zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. z ang. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2018.
- Wenham G.J., *Where David's Sons Priests?*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 79–82.
- Wróbel M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin: Wydawnictwo Gaudium 2017.
- Shanks H., *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, tłum. z ang. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2013.
- Simons J., *Jerusalem in the Old Testament. Researches and Theories*, Leiden: Ed. E.J. Brill 1952.

## JERUSALEM TEMPLE – FORESHADOWING, TERMINOLOGY AND HISTORY

### Summary

The Jerusalem Temple was erected on Mount Moria in the central part of the eastern ridge on which Jerusalem was built. Without a doubt, it was one of the most fascinating buildings in the ancient world, both in religious and architectural terms. Although scientific work has been carried out there for nearly 150 years and one can find its results in many books and scientific articles, it seems that the theme of the central hill of the Holy City is still not exhausted. Among many scientists studying the issue of the Holy Hill, world-famous archaeologists should be mentioned, among them Benjamin Mazar (1906–1995), the author of many valuable monographs and articles, such as *The Mountain of the Lord or Biblical Israel*. Also worth mentioning is Leen Ritmeyer, author of *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, which became a valuable help in the creation of this article.

The study aim is to present predictions about the temple, which on the one hand became the prophetic will of God, and on the other hand, the desire of King David, who, feeling some kind of remorse, wants to build a house for his Lord, God Yahweh. In the next part, the article shows the history of the Temple of Solomon and its successor, called the second Temple of Herod. Although this topic has been touched upon many times, it is worth looking again at the Jerusalem Temple, which is a valuable testimony to the faith and presence of God in this holy place.

**Key words:** Temple, Jerusalem, Temple Mount, King David, King Salomon, Herod the Great

**Nota o Autorze**

**Przemysław KUBISIAK** – doktorant Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz Państwowej Szkoły Muzycznej w Tomaszowie Mazowieckim. Autor monografii *Rozważanie Księgi Jonasza* (Tarnów 2017), oraz kilku artykułów. Swoje zainteresowania koncentruje na zagadnieniach historii i archeologii biblijnej. ORCID: 0000-0002-6423-2033.

Kontakt e-mail: przemyslaw.k@icloud.com

KS. ARNOLD ZAWADZKI

*Instytut Nauk Biblijnych*

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

## **ZAPOWIEDŹ WIECZNEGO PRZYMIERZA I POWOŁANIE IZRAELA WOBEC NARODÓW W Iz 55, 3–5 STUDIUM EGZEGETYCZNE I PROPOZYCJA NOWEGO TŁUMACZENIA**

**Słowa kluczowe:** Dawidowe świadectwo, świadek, Dawid, wieczne przymierze, Deuterizacja, narody, mesjańska Mądrość

1. Wstęp. 2. Analiza egzegetyczno-syntaktyczna Iz 55, 3–5. 2.1. Problem z לָכֹּוּ (*l'kū*) w Iz 55, 3a. 2.1.1. Starożytne próby rozwiązania problemu. 2.1.2. Syntaktyczna rola לָכֹּוּ w Iz 55, 3a. 2.2. Zdanie współrzędnie złożone עוֹלָם בְּרִית עִוְלָם וְאֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם w Iz 55, 3b. 2.2.1. וְתָחִי (*ūt'hi*) jako iussivus. 2.2.2. וְתָחִי (*ūt'hi*) jako imperfectum. 2.2.3. Ocena dwóch alternatyw. 2.3. נָפְשְׁכֶם נָפְשְׁכֶם – dar życia w Iz 55, 3b. 2.4. בְּרִית עוֹלָם (*b'it 'olām*) – dar przymierza w Iz 55, 3b. 2.5. Zdanie nominalne חֲסִידֵי יְהוָה הַבְּאֵמָנִים w Iz 55, 3c w znaczeniu przyczynowym lub skutkowym. 2.6. Iz 55, 4 jako zapowiedź teologicznej nowości. 2.6.1. Accusativus duplex i specyfika Dawidowego powołania. 2.6.2. Syntagma עַד לְאוֹמִים (*'ēd l'ūmmîm*) jako redakcyjny dodatek? 2.6.3. Argumenty świadczące o redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאוֹמִים (*'ēd l'ūmmîm*). 2.7. Iz 55,5 – redakcyjny dodatek mądrościowo-universalistyczny i mesjański. 2.7.1. Klucz mądrościowy. 2.7.2. Klucz uniwersalistyczny. 2.7.3. Klucz mesjański. 3. Wnioski z analizy egzegetycznej. 3.1. Tłumaczenie Iz 55, 3–5. 3.2. Struktura w kontekście perykopy Iz 55, 1–7 i jej retoryczna wymowa. 3.3. Przesłanie Iz 55, 3–5 jako odpowiedź na wewnętrzne rozterki wygnańców. 3.3.1. Wewnętrzne rozterki wygnańców. 3.3.2. Dawidowa monarchia w Iz 55, 3–5 jako przeciwwaga mesjańskiej roli Cyrusa. 3.3.3. Mesjaństwo Dawida w Iz 55, 3–5 na tle wcześniejszej tradycji biblijnej. 3.4. Redakcyjny dodatek i jego interpretacja. 4. Teologia Dawidowego świadectwa w Iz 55, 3–5. 4.1. Źródło Dawidowego świadectwa. 4.2. Dawidowe świadectwo jako odpowiedź na dar nowego przymierza. 4.3. Dawidowe świadectwo jako mesjańska odpowiedzialność za innych. 5. Zakończenie

### **1. WSTĘP**

Perykopa Iz 55, 3–5 jest zwieńczeniem Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55) i stanowi sugestywną zapowiedź wiecznego przymierza, które otworzy nowy rozdział w relacji Boga z Izraelem. Czy owa relacja wykroczy poza ramy przymierza synajskiego i Mojżeszowego prawa, wprowadzając zupełnie nową rzeczywistość teologiczną? Czy też będzie kontynuacją starego przymierza w zmienionej sytuacji spo-

łeczno-politycznej? I w jaki sposób to się dokona? Na te i inne pytania stara się odpowiedzieć niniejszy artykuł.

Kiedy w 562 r. przed Chr. po 43 latach długiego panowania umarł król Nabuchodonozor II, Babilonia natychmiast weszła w okres dekadencji. Rozsadzana wewnętrznymi sporami zaczęła tracić na znaczeniu. Jej miejsce od 550 r. przed Chr., równie szybko zaczęła zajmować młoda i ambitna dynastia perska, która pod rządami Cyrusa II, przy stosunkowo niewielkim nakładzie sił i środków militarnych, powiększała swoje zdobycze. Cyrus poszerzał granice państwa i w trzech ruchach dołączył: 1) państwo Medów (550); 2) Lidię i Cylicję (547); 3) rozległe terytoria aż do doliny Indusu (545–540)<sup>1</sup>. Zwieńczeniem tej błyskawicznej ekspansji terytorialnej było zdobycie Babilonii w 539 r. przed Chr., wraz z podległymi jej ziemiami syropalestyńskimi. Sławie Cyrusa, niezwykłego zdobywcy, towarzyszyły pogłoski o jego wielkoduszności i umiarkowaniu: pobici królowie byli ułaskawiani, zdobyte miasta oszczędzane od zagłady, lokalne sanktuaria i bóstwa – otaczane królewską opieką. Cyrus nie zamierzał burzyć klimatu ogólnego pokoju, jaki panował pod rządami Babilończyków. Wykorzystał go i wprzął do swojej polityki, czyniąc zeń oręż równie skuteczne jak 200 lat wcześniej okrutne oddziały Asyryjczyków.

Nagła zmiana na scenie polityki międzynarodowej oddziaływała bezpośrednio na znajdujących się w Babilonii Żydów, którzy podczas pierwszej i drugiej deportacji, w latach 598–587 przed Chr., zamieszkali w regionie miasta Nippur, wzdłuż rzeki Kebar, na dość wąskim obszarze, obejmującym około 100 km<sup>2</sup>. Okoliczne miejscowości były położone, jedna obok drugiej: Tel-Abib, Tel-Melach, Tel-Charsza, Kerub, Addan, Immer i Kasifia (Ez 3, 1; Ezd 2, 59; 8, 17; Ne 7, 61)<sup>2</sup>. Geograficzna koncentracja wygnańców sprzyjała zachowaniu ich tożsamości narodowej i religijnej, pielęgnowaniu rodzinnych tradycji i pamięci przodków<sup>3</sup>. Jednak lokalizacja nie była jedynym czynnikiem spajającym judejskich wygnańców<sup>4</sup>.

Pośród nich uaktywniła się anonimowa grupa prorocka, nazywana dziś umownie Deutero-Izajaszem<sup>5</sup>. Jej działalność zbiegła się w czasie ze zwycięskim pochodem Cyrusa. Wywodziła swe pochodzenie prawdopodobnie spośród kantorów i proroków świątynnych z Jerozolimy<sup>6</sup>, a jej przesłanie, utrwalone w Iz 40–55, uderzało w nuty nacjonalistyczne i łączyło język psalmów z tradycyjnym językiem proroc-

---

<sup>1</sup> J.A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia: Paideia 2002, 335–340; L.L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 1: *The Persian and Greek Periods*, Minneapolis: Fortress 1992, 73–94.

<sup>2</sup> „I deportati babilonesi... erano concentrati nella Babilonia in senso stretto... nella zona di Nippur, lungo il canale Kebar... Erano stanziati soprattutto in cittadine o villaggi abbandonati” – M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari: Laterza 2004, 238.

<sup>3</sup> E.J. Bickermann, *The Babylonian Captivity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, eds. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 1<sup>st</sup> ed., 344–346.

<sup>4</sup> *The Carta Bible Atlas*, eds. Y. Aharoni et al., Jerusalem: The Hebrew University 2002<sup>4</sup>, 125.

<sup>5</sup> D. Michel, *Das Rätsel Deuterjesaja, Theologia viatorum* 13 (1975/76), 115–132 widzi w Deutero-Izajaszu raczej szkołę prorocką, niż indywidualną postać jednego proroka. Jest to pierwsza tego typu hipoteza.

<sup>6</sup> C. Westermann, *Isaia (capp. 40–66)*, Brescia: Paideia 1978, 17: „è... del tutto possibile che il Deuteroisaia si trovasse in rapporto con i cantori del tempio, ai quali spettava specialmente la cura della tradizione dei salmi”.

kim, w którym do dziś wybrzmiewają najważniejsze tematy znane ze ST: stworzenie świata (Iz 40, 22b.26.28; 45, 6–11), stworzenie człowieka (Iz 43, 1; 42, 5; 45, 12–13; 49, 5), prehistoria biblijna (Iz 51, 9–10; 54, 9), historia patriarchów (Iz 41, 8–10; 43, 27; 51, 1–2), historia Exodusu (Iz 43, 16–17; 51, 10; 52, 12), teologia królewska Dawida (Iz 55, 3–5) i teologia świątyni i Syjonu (Iz 40, 2.9–11; 41, 27; 44, 26.28; 45, 13; 46, 13; 49, 14–18; 51, 14.16; 52, 7–9). Przepowiadanie tej grupy nie tylko było elementem scalającym wygnańców, przypomnianiem im starożytnej tradycji, ale również pogłębieniem i aktualizującą refleksją nad własnym losem i tradycją, wprowadzaniem korekty w rozumienie przymierza synajskiego i otwieraniem mesjańskiej wizji przyszłości związanej z postacią sługi Jahwe i nowego Dawida. Konkretnie była to jednak odpowiedź na wewnętrzną frustrację wygnańców i ich religijne rozterki.

Fragmentem skupiającym w sobie istotę owego przesłania jest perykopa Iz 55, 1–7, w którym centralną pozycję pełnią ww. 3–5<sup>7</sup>. Jednak tym razem Deutero-Izajasz nie kreśli przed Judejczykami wizji triumfalnego pochodu przez pustynię, gdy powrócą na Syjon pod wodzą Jahwe, ich jedyne Boga, dzierżącego berło władzy (Iz 40, 9–11; 52, 7–12), ale zapowiada innego rodzaju przełom.

## 2. ANALIZA EGZEGETYCZNO-SYNTAKTYCZNA Iz 55, 3–5

Egzegeza perykopy Iz 55,3–5 opisuje funkcje syntaktyczne poszczególnych jej członów i pozwala na uwypuklenie bogactwa znaczeniowego, jakie ten tekst z sobą niesie zarówno w formie kanonicznej, jak i w niełatwym procesie redakcji.

הטו וְאִזְנְכֶם וְלִבּוֹ אֵלַי שְׁמְעוּ וְתַחֲיוּ נִפְשְׁכֶם וְאֶכְרַתְהָ לָּכֶם בְּרִית עוֹלָם חֶסֶד יְיָ הַנְּאֻמִּים:

הֵן עַד לְאוֹמִים נִתְּמִיו נִגִּיד וּמִצְוָה לְאֹמִים:

הֵן גּוֹי לֹא-תַדַּע תַּקְרָא גּוֹי לֹא-יִדְעוּךָ אֲלֵיךָ יְרוּצוּ לְמַעַן יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פִאֲרָךְ:

<sup>3</sup>hattû 'oznəkem uləkû 'elay šim 'û ût'ehî napšəkem we'ekrētāh lākem berūt 'olām ḥasdē dāwid hanne 'emānīm:

<sup>4</sup>hēn 'ēd l' 'ummîm n'attātūw nāgîd ūm'sawwē l' 'ummîm:

<sup>5</sup>hēn gōy lō '-tēda 'tiqrā' we'gōy lō '-y'edā 'ūkā 'elēkā yārūšū l' ma'an yhw' 'lōhēkā we'liqdōš yisrā 'el kī pē'arāk

### 2.1. PROBLEM z וְלִבּוֹ (l'kû) w Iz 55, 3a

Werset 3 otwiera się sekwencją trzech imperativów – שְׁמְעוּ – לִבּוֹ – וְאִזְנְכֶם (hattû 'oznəkem – l'kû – šim 'û: „nakłońcie swe ucho – idźcie – słuchajcie”). Głównym problemem w w. 3a jest znaczenie imperativu לִבּוֹ (l'kû) i jego pozycja w logicznym

<sup>7</sup> W w. 1–2 są częścią integralną perykopy Iz 55, 1–7, co zostanie ukazane w jej strukturze (por. niżej podpunkt 3.2.). Innym ważnym elementem jest seria imperativów, które znajdują swą kontynuację w imperativach w w. 3. Również motyw „słuchania Jahwe” łączy w. 2 z w. 3.

porządku całej wypowiedzi. Wezwanie לכו (*l'kû* „idźcie”) powinno stać na początku zdania i poprzedzać zachętę do słuchania. Ponadto forma לכו (*l'kû*), pochodząca od czasownika הלך *hālak*, oznacza „idźcie”, „pójdźcie”, „ruszcie się”. Nie oznacza „przyjdźcie”, jak proponuje większość nowożytnych tłumaczeń, bo takie tłumaczenie byłoby możliwe tylko przy czasowniku באו (*bō*: „przyjść”). Tłumaczenie „przyjdźcie” jest więc niepoprawne i niewłaściwie opisuje relację między podmiotem mówiącym i adresatami. Sugeruje bowiem, że podmiot mówiący, znajdując się w pewnym oddaleniu od słuchaczy, zachęca ich do zmniejszenia dystansu, czy wręcz do powrotu. Natomiast לכו (*l'kû* „idźcie”) wskazuje na coś przeciwnego: woła mówiącego jest fizyczne oddalenie adresatów od siebie.

Kolejnym problemem jest wyrażenie przyimkowe עלי (*'ēlay*: „do mnie”), które w nowożytnych tłumaczeniach zwyczajowo łączy się z imperativem לכו (*l'kû*) – „przyjdźcie do mnie”. Takie połączenie miało sens, gdyby לכו (*l'kû*) rzeczywiście oznaczało „przyjdźcie”<sup>8</sup>. Tymczasem od strony syntaktycznej i semantycznej עלי (*'ēlay*) jest dopełnieniem bliższym imperativu שמעו (*šim ū*): „słuchajcie mnie”<sup>9</sup>. Czasownik שמע (*šama*) bardzo często ma dopełnienie w wyrażeniu przyimkowym z לך (por. u samego Deutero-Izajasza Iz 46,3.12; 48,12; 49,1; 51,1.7; i co ważne w wersecie poprzedzającym 55,2b; ale też w Rdz 16,11; 21,17b; 23,16; 28,7; 49,2; Wj 7,13.22; 8,11.15; Pwt 13,4.9; Joz 1,17; 1Krl 8,30; Iz 36,16, etc.)<sup>10</sup>. עלי (*'ēlay*: „mnie”) zastępuje accusativus, a znajdując się przed czasownikiem שמעו (*šim ū*) zajmuje pozycję emfatyczną, co w tłumaczeniu należy uwypuklić (np. za pomocą przysłówka wyodrębniającego „tylko”: „tylko Mnie słuchajcie”).

Łącząc syntaktycznie עלי (*'ēlay*) z שמעו (*šim ū*), imperativus לכו (*l'kû*) zostaje pozbawiony okolicznika celu, który określiłby kierunek wyrażonej czynności. I rzeczywiście rodzi się pytanie, dokąd adresaci wezwania mieliby się udać?

Tak oto tłumaczenie, kłopotliwa pozycja z punktu widzenia logiki zdania i przede wszystkim brak okolicznika kierunku sprawiają, że imperativus לכו (*l'kû*) jest albo zbędny i świadczy o skażeniu tekstu w procesie przekazu, albo jego funkcja wychodzi poza pole semantyczne, jakie przypisuje mu się w słownikach<sup>11</sup>.

### 2.1.1. Starożytne próby rozwiązania problemu

LXX rozwiązuje problem, rozszerzając zdanie o okolicznik celu „moimi drogami”: προσέχετε τοῖς ὠτίοις ὑμῶν καὶ ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου· ἐπακούσατέ μου („nadstawicie swych uszu i chodźcie *moimi drogami*: posłuchajcie mnie”). W ten sposób LXX za pomocą czasownika ἐπακολουθεῖν („iść za”, „podążać”,

<sup>8</sup> Tylko raz w Biblii hebrajskiej imperativus od הלך łączy się z עלי. W 1 Sm 17, 44 Goliat zwraca się do Dawida słowami לכה עלי. Warto jednak zwrócić uwagę, że jest to zdanie warunkowe wprowadzone asyndetycznie i oznacza „Rusz się tylko w moją stronę, a...”. Trudno widzieć tu zachętę, czy rozkaz do skrócenia dystansu.

<sup>9</sup> Tak wydaje się też sugerować Biblia Tysiąclecia, chociaż postrzega עלי w podwójnej funkcji jako dopełnienie do לכו i do שמעו stąd tłumaczenie: „przyjdźcie do Mnie i posłuchajcie Mnie”.

<sup>10</sup> Czasownik שמע może mieć dopełnienie również w wyrażeniu przyimkowym z לך i w accusativie z partykulą כן, bądź bez niej.

<sup>11</sup> Problem z לכו w Iz 55, 3a zauważa W.A.M. Beuken, *The Confession of God's Exclusivity by all Mankind*, Bijdragen 35 (1974) 353, przypis 20.



„chodźć”; a nie ἐρχεσθαι „przyjść”) wiernie tłumaczy formę לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) i dodaje do niej brakujący okolicznik, z drugiej zaś strony prawidłowo oddaje syntaksę czasownika שָׁמַע (*šāma*), widząc w אֵלַי (*‘ēlay*) jego naturalne dopełnienie (ἐπακούσατέ μου – „słuchajcie mnie”). Wersja grecka LXX jest raczej próbą salomonowego rozwiązania problemu z czasownikiem לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) niż świadectwem na istnienie tradycji paralelnej do TM.

Inną próbą rozwiązania problemu jest 1QIs<sup>a</sup> (45:22–23), który w odróżnieniu od TM ma וְשָׁמַעוּ (*w<sup>é</sup>šim ‘ū*). *Waw* dodane do czasownika שָׁמַעוּ (*šim ‘ū*) podpowiada, że אֵלַי (*‘ēlay*) należy połączyć jednak z לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*), co można by było oddać po polsku „podążajcie w moim kierunku” (por. analogia z 1Sm 17,44 – zob. też przypis 9), natomiast dopełnienie bliższe czasownika וְשָׁמַעוּ (*šim ‘ū*) byłoby domyślne. W porównaniu z lekcją 1QIs<sup>a</sup> (45:22–23), wersja TM jest jednak preferowana jako *lectio difficilior* i zgodna z syntaksą hebrajską.

Targum, z kolei, rezygnuje z czasownika לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) i za pomocą luźniejszej parafrazy czyta po aramejsku: אַרְכִּינִי וְאֲדַנְכוֹן וְקַבִּילִי לְמִימְרֵי שְׁמַעוּ (*‘arkīnū ‘udnkwōn w<sup>é</sup>qabilū lēmēmri š<sup>é</sup>ma ‘ū* – „skłońcie swe ucho i *przyjmijcie* moje Memra (słowo), słuchajcie, żeby...”). Ponieważ targum nie przedstawia dosłownego tłumaczenia tekstu hebrajskiego, próby poprawy TM na jego podstawie<sup>12</sup> lub sugestia, że TM jest skażony, nie mają wiarygodnego podparcia. Tym bardziej że LXX i manuskrypty z Qumran potwierdzają obecność לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) w tzw. „dojrzałej formie” Księgi Izajasza, poświadczonej przez TM<sup>13</sup>.

### 2.1.2. Syntaktyczna rola לָכוּ w Iz 55, 3a

Ponieważ próby korygowania TM nie przekonują, wydaje się, że czasownik לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) w Iz 55, 3 pełni raczej specyficzną funkcję syntaktyczną, a jego obecność w zdaniu nie ma tu większego związku ze znaczeniem i pochodzeniem od czasownika הָלַךְ (*hālāk*, „iść”, „chodźć”). Forma לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) miałaby więc charakter czasownika posiłkowego, który podobnie jak inne czasowniki ruchu wzmacnia tryb woli tywny, w tym wypadku imperativus, bądź pełni rolę zachęcającego wykrzyknienia<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Np. zamiana לָכוּ (*l<sup>é</sup>kū*) w וְלָכְדוּ (*w<sup>é</sup>likdū*) – „przyjmijcie”, „weźcie”.

<sup>13</sup> 1QIs<sup>a</sup> (45:22–23) z II w. przed Chr.:

הטו אֲזַנְכֶמָּה וְלָכוּ אֵלַי וְשָׁמַעוּ וְתַחֲיִי {ה} נִפְשְׁכֶמָּה וְאֲכַרְוֹת לְכֶמָּה בְּרִית עוֹלָם חֲסִדֵי דְוִיד הַנְּאֻמִּים (cyt. za: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, ed. M. Burrows, New Haven: The American Schools of Oriental Research, 1950, plansze I–LIV).

1QIs<sup>b</sup> (= 1Q8 24:1–2) z drugiej połowy I w. przed Chr.:

הטו אֲזַנְכֶמָּה וְלָכוּ אֵלַי וְשָׁמַעוּ וְתַחֲיִי נִפְשְׁכֶמָּה וְאֲכַרְתִּי לָכֶם בְּרִית עוֹלָם חֲסִדֵי דְוִיד הַנְּאֻמִּים (cyt. za: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, ed. E.L. Sukenik, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University 1955, 30–34, plansze I–XV, ilustracje 10, 18–21; D. Barthélemy, T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1955–2002, 66–68, plansza XII).

Świadectwo LXX i Qumran potwierdza istnienie tekstu w tzw. formie dojrzałej („advanced form”), czyli w formie pochodzącej z ostatniego etapu kompozycji, co sprawia, że dana księga prorocka daje się rozpoznać w całości jako taka, pomimo istnienia licznych wariantów w różnych manuskryptach. Istnienie wariantów uniemożliwia bowiem określenie, która z wersji poświadczona w manuskryptach jest tzw. formą ostateczną („final form”). O różnicy między „advanced form” i „final form”, por. M. Nissinen, *How Prophecy Became Literature*, SJOT 19 (2005), 153–172.

<sup>14</sup> Taką wzmacniającą funkcję formy לָכוּ widać szczególnie przy cohortative, gdzie 2 os. pl. nie

Ma na celu wywarcie delikatnej presji na słuchacza, żeby się zmobilizował i dał się przekonać do szybkiego urzeczywistnienia usłyszanego wezwania. Można go oddać za pomocą „nuże”, „dalejże”, „bez obaw” „z uwagą”. Warto też zauważyć, że forma לכו (*l<sup>e</sup>kû*) w identycznej funkcji syntaktycznej występuje w Iz 55, 1, który wprowadza całą perykopę Iz 55, 1–5, w tym omawiane przez nas wersety.

W ten sposób wezwanie w Iz 55, 3 ma *de facto* dwa imperativy הִשְׁמַעוּ אָזְנוֹתְכֶם („nałóżcie swe ucho”) i שִׁמְעוּ („słuchajcie”). Będąc synonimami tworzą typowy dla poezji hebrajskiej mądrościowo-prorockiej paralelizm synonimiczny, który pojawia się 11x w ST w szczególności u proroka Jeremiasza (2 Krl 19, 16; Iz 37, 17; Jr 7, 24.26; 11, 8; 17, 23; 34, 14; 44, 5; Ps 45, 11; 78, 1; Dan 9, 18; por. też Ps 54, 4).

Tłumaczenie, jakie się narzuca, powinno brzmieć: „Skłońcie swe ucho i bez obaw (tylko) Mnie słuchajcie”.

## 2.2. ZDANIE WSPÓŁRZĘDNIIE ZŁOŻONE

מְלֹועַ תִּירָבַּ מְכָל הַתְּרָכָאן מְכָשְׁפָנִי יִהְיֶה w Iz 55, 3b

Forma *apocopata* יִהְיֶה (*t<sup>e</sup>hî*) na początku w. 3b pochodzi od czasownika הָיָה (*hāyāh* – „żyć”) i w zdaniu hebrajskim może pełnić dwojaką funkcję: a) יִהְיֶה (*û<sup>t</sup>ehî*) jako *iussivus* wprowadzony przez *waw consecutivum* (łącząco-skutkowe) zależne od poprzedzającego imperativu שִׁמְעוּ (*šim ‘û* – „słuchajcie”); albo b) יִהְיֶה (*û<sup>t</sup>ehî*) jako *imperfectum* ze znaczeniem czasu przeszłego dokonanego<sup>15</sup> wprowadzone przez *waw consecutivum epexegeticum*. Niewykluczone, że jako *imperfectum* יִהְיֶה (*û<sup>t</sup>ehî*) powinno być zwokalizowane יִהְיֶה (*watt<sup>e</sup>hî*), choć formy יִהְיֶה (*û<sup>t</sup>ehî*) i יִהְיֶה (*t<sup>e</sup>hî*) też mogą mieć znaczenie czasu przeszłego (jak np. w Pwt 32, 18–19; Pwt 32, 13) bądź znaczenie *perfectum* gnomicznego (jak np. w Ps 90, 3; 104, 20; Za 9, 5a).

### 2.2.1. יִהְיֶה (*û<sup>t</sup>ehî*) jako *iussivus*

Większość nowożytnych tłumaczeń wybiera tę opcję, łącząc *iussivus* יִהְיֶה (*û<sup>t</sup>ehî*) z poprzedzającym go imperativem שִׁמְעוּ (*šim ‘û*) w ciągu przyczynowo-skutkowym („słuchajcie mnie, a dusza wasza żyć będzie”; lub „słuchajcie mnie, abyście żyli”)<sup>16</sup>. Tego typu zdanie ma charakter typowo mądrościowo-prorocki (Prz 9, 6; Rdz 42, 18; 2 Krl 18, 32; Jr 27, 12; Am 5, 4.6; por. też J 14, 19; Rz 8, 13), i u Deutero-Izajasza odpowiada przekonaniu, że słowo Boże w samym akcie mówienia i słuchania objawia swoją skuteczność (por. Iz 55, 10n). Oznaczałoby to, że zarówno życie

zgadza się z następującą po niej formą *cohortativu* w 1 os. pl.: np. w 1 Sm 9, 9 וְלֵכָה לְכוּ „dalejże, chodźmy” (por. też Sdz 19, 13; Iz 1, 18; Ps 95, 1, itp.): „The effect of the plural cohortative is frequently heightened by a verb of motion in the imperative, which functions as an auxiliary or interjection” – B.K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winiona Lake: Eisenbrauns 1990, 547.

<sup>15</sup> Tamże, 469: „The short form ... denotes either jussive mood or preterite action”. Mniej precyzyjnie wyraża podobną tezę – W. Gesenius, E. Kautzsch, A.E. Cowley, *Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press 1910, §109k, 323: „...in not a few cases, the jussive is used, without collateral sense, for the ordinary imperfect form”.

<sup>16</sup> Por. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V popr.

na wygnaniu, jak i ocalenie z niewoli babilońskiej jest bezpośrednim następstwem sprawczego działania Boga, który komunikując swój zbawczy plan, jednocześnie go realizuje. Objawienie staje się zbawieniem, a człowiekowi pozostaje jedynie to objawienie przyjąć i mu zawierzyć<sup>17</sup>.

Takie rozumienie jest możliwe w kontekście całej perykopy Iz 55, 1–5, gdzie podmiot mówiący zwraca się do słuchaczy w taki sam sposób, jak robi to uosobiona mądrość w Księdze Przysłów (Prz 9, 5n: „Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie naiwność, a żyć będziecie”; por. też Ps 34, 11; 66, 5.16; Ez 33, 30; 39, 17; Mt 11, 28; Ap 19, 17)<sup>18</sup>. Pozytywna odpowiedź na wezwanie Bożej mądrości staje się preludium do wybornej uczty, będącej symbolem szczęścia, osobistego sukcesu i radości w ziemskiej doczesności. Jednak warto zwrócić uwagę, że obietnica życia uwarunkowana jest trybem rozkazującym, który *de facto* jest wezwaniem do nawrócenia. Dlatego w owym „słuchajcie mnie” możemy dostrzec odniesienie do bojaźni Bożej i do oparcia swego życia na fundamencie synajskiego prawa.

וַיִּשְׁמְעוּ וַיִּתְּחִי נַפְשֵׁיכֶם (‘ēlay šim ‘û ūtēhī *nafšēkem* – „tylko Mnie słuchajcie, a dusza wasza będzie żyła”) wydzwięk mądrościowy i choć w pełni odpowiada to hebrajskiej syntaksie i odzwierciedla tradycję ST, opartą o teologię przymierza synajskiego, to jednak nie do końca współgra z syntaksą i wymową teologiczną kolejnego członu וְאָכַרְתֶּהָ לָּכֶם בְּרִית עוֹלָם (we’ekrētāh lākem berīt ‘ōlām – „zawrę z wami wieczyste przymierze”). Poza tym zbawienie uwarunkowane nawróceniem kłóci się z Iz 44, 22 („powróć do Mnie, bom cię odkupił”), gdzie prorok wywraca tradycyjny porządek teologiczny i zamiast je warunkować, ukazuje zbawienie jako czysty akt Bożej łaski, uprzedzający ludzkie nawrócenie. Innymi słowy, jak połączyć w ciągu przyczynowo-skutkowym tryb rozkazujący „słuchajcie mnie, a żyć będziecie” z trybem wolitywnym „chcę zawrzeć z wami przymierze”, i odnaleźć w tym zdaniu jakąś logiczną i teologiczną spójność? Dlatego w kolejnym podpunkcie warto rozważyć inną opcję syntaktyczną.

### 2.2.2. וַיִּתְּחִי (ūtēhī) jako imperfectum

וַיִּתְּחִי (ūtēhī) jako forma apocopata może być również rozumiana jako imperfectum ze znaczeniem czasu przeszłego dokonanego. Nieprzypadkowo *imperfectum apocopatum* służy w języku hebrajskim do tworzenia tzw. *imperfectum inversivum*, które zwyczajowo tłumaczy się przez czas przeszły dokonany. Co więcej, w gramatykach historycznych na podstawie porównania z innymi językami semickimi północno-zachodnimi, takimi jak język ugarycki, forma *apocopata* jest dowodem na istnienie w języku hebrajskim pierwotnie dwóch odrębnych form imperfectum: imperfectum dłuższego i imperfectum krótszego, z których to ostatnie przetrwało w szcztkowej formie jako *imperfectum apocopatum* ze swoją podwójną funkcją iussivu i cza-

<sup>17</sup> E. Zenger, ‘Hört auf dass ihr lebt’ (Isa 55:3): *Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes*, w: *Freude am Gottesdienst* (Festschrift – J.G. Plöger), red. J. Schreiner, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1983, 133–144.

<sup>18</sup> Pierwszy, który zauważył związek Iz 55, 1–3 z Prz 9: J. Begrich, *Studien zu Deuterijosaja*, *Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 4/25, Stuttgart: Kohlhammer 1938, 59–61.

su przeszłego dokonanego<sup>19</sup>. Potwierdzeniem, że *imperfectum apocopatatum* może mieć znaczenie czasu przeszłego dokonanego, są wspomniane przykładowo teksty: Pwt 32, 13; Pwt 32, 18–19; Ps 18, 12; Ps 90, 3; 104, 20; Za 9, 5a<sup>20</sup>.

Nawiązując do powyższej teorii, należałoby zinterpretować formę  $\text{ׁוּתְהִי}$  (*û<sup>t</sup>ehî*) jako *imperfectum z waw consecutivum epexegeticum*, które wprowadzałoby nowe zdanie wyjaśniające. To zdanie, choć syntaktycznie niezależne od poprzedzającego je trybu rozkazującego  $\text{ׁשְׁמְעוּ}$  (*šim'û* – „słuchajcie”), logicznie byłoby jego dopełnieniem, bo przekazywałoby treść Bożego przesłania. Nie chodziłoby więc o uniwersalistyczne wezwanie, typowe dla literatury mądrościowej, żeby słuchać Boga i postępować jego ścieżkami (tymi – ma się rozumieć – które zostały ustalone w Torze), ale raczej chodziłoby o konkretną treść, w której centrum znajdowałoby się uroczyste obwieszczenie „ocaliliście swe życie, ponieważ chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze” (albo jako *perfectum* gnomiczne „dalej żyjecie, ponieważ chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”). Taka wieść, żeby znaleźć pozytywny oddźwięk w sercach słuchaczy, musiała być wiarygodna, czyli związana z ich realnym, historycznym doświadczeniem, którym był – mając na uwadze czas powstania Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55) – zwycięski pochód perskiego króla, Cyrusa (lata 550–539 przed Chr.). To, z kolei, wyjaśnia zarówno radosny i podniosły ton całej perykopy Iz 55, 1–5, jak i powód do entuzjastycznego świętowania: Bóg dał nam przetrwać okres niewoli, ponieważ, oto teraz, chce z nami zawrzeć wieczne przymierze!

W odróżnieniu od tłumaczenia, omówionego w poprzednim podpunkcie (1.2.1.), tryb rozkazujący „słuchajcie” nie warunkuje daru życia, ale jest wstępem do ogłoszenia radosnej nowiny – „ewangelii”, której pierwszym zwiastunem staje się sam Bóg ( $\text{εὐαγγελιζόμενος}$  – Iz 41, 7; por. też Iz 52, 7–9), ukazujący jej ostateczny cel: zawarcie wiecznego przymierza. Logika Jego wypowiedzi potwierdzona jest syntaksą, gdzie *cohortativus* w konstrukcji

*imperfectum + waw consecutivum + cohortativus*

wyraża aspekt przyczynowo-skutkowy, przybierając nawet sens zdania warunkowego (jak np. w Iz 27, 4; Jr 9, 1)<sup>21</sup>. Stąd są możliwe dwa tłumaczenia: przyczynowe – „żyjecie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”; warunkowe – „jeśli żyjecie, to dlatego że chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”.

### 2.2.3. Ocena dwóch alternatyw

Podpunkty 2.2.1. i 2.2.2. przedstawiają dwie syntaktycznie poprawne alternatywy rozumienia formy  $\text{ׁוּתְהִי}$  (*û<sup>t</sup>ehî*). Pierwsza opcja, preferowana przez komentatorów, uwypukla aspekt mądrościowy i uzależnia życie wygnańców od ich woli i nawrócenia. Druga, z kolei, stawia w centrum Bożą łaskę, która objawia się w niezasłużonym darze życia, otwierającym ponadto perspektywę wiecznego przymierza. Ponieważ

<sup>19</sup> Dogłębna analiza problemu w: B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 466–470, zwł. 469.

<sup>20</sup> Por. też tłumaczenie greckie Ps 90, 3 i 104, 20 w LXX.

<sup>21</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rzym: Pontificio Istituto Biblico 1923, 314–316; B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 575n.

druga interpretacja współgra z teologią Deutero-Izajasza i lepiej oddaje sens perykopy Iz 55, 1–5, to właśnie ona będzie przesłanką dalszej analizy.

### 2.3. נַפְשְׁכֶם (*naps̄ekem*) – DAR ŻYCIA W Iz 55, 3b

Zdanie וַתִּחַי נַפְשְׁכֶם (*ûtehi naps̄ekem*) w w. 3b nie odnosi się do życia nadprzyrodzonego, co sugerują współczesne tłumaczenia („...a dusza wasza żyć będzie”), uświęcone łacińską tradycją Wulgaty („...et vivet anima vestra”)<sup>22</sup>. Chodzi tu o życie naturalne, które wyszło od Stwórcy, zgodnie z opisem Księgi Rodzaju. Rzeczownik נֶפֶשׁ (*nepes̄*) w połączeniu z czasownikiem חָיָה (*hāyāh*) pełni funkcję zaimka osobowego<sup>23</sup> i oznacza po prostu „żyć” lub – jeżeli kontekst niebezpieczeństwa i zagrożenia życia to sugeruje – „ocalić swe życie” (por. np. Rdz 12, 13; 19, 19.20; 1 Krl 20, 31.32; Jr 21, 9; 38, 2.17.20; Ez 3, 21; 13, 19; Ps 119, 175). Dlatego tłumaczenie „ocaliliście swe życie” w w. 3b najlepiej oddaje sytuację żydowskich wygnańców w Babilonii w połowie V w. przed Chr.

Ponadto w odróżnieniu od abstrakcyjnego rzeczownika חַיִּים (*hayyim*), oznaczającego „życie” w sensie rozciągłości czasowej i biologicznego trwania, נֶפֶשׁ (*nepes̄*) wyraża osobową egzystencję z jej pragnieniami, inklinacjami, planami na przyszłość i ludzkim dążeniem do samorealizacji. Jest więc całkowitym zaprzeczeniem śmierci<sup>24</sup>. Jeśli Bóg mówi „ocaliliście swe życie”, skłania swych słuchaczy do głębszej refleksji nad sytuacją, w jakiej się znaleźli, i nad perspektywami pełnymi nadziei, jakie się przed nimi otwierają. Teraz są „świętą Resztą”, i choć od zawsze było to wpisane w tajemniczy plan, który realizuje się na ich oczach zgodnie z zapowiedzią Izajasza w VIII w. (Iz 28, 21; 37, 26; por. też Iz 22, 11 i „apokalipsa” Izajasza w Iz 25, 1), powinni przeżywać swe życie jako niezasłużony dar i jako podstawę do nawiązania nowej relacji z Bogiem: „ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze”.

### 2.4. בְּרִית עוֹלָם (*berit ’olām*) – DAR PRZYMIERZA W Iz 55, 3b

„Wieczne przymierze” w w. 3b może być rozumiane dwojako: jako „przymierze, które będzie trwało wiecznie” (עוֹלָם *’olām* – *genetivus adiectivialis mensurae*), albo jako „przymierze, które trwało od wieków” (עוֹלָם *’olām* – *genetivus adiectivialis attributivus*<sup>25</sup>).

W pierwszym rozumieniu chodziłoby o nowe przymierze albo o nowy jego wymiar, dotychczas nieznan, a tu wyrażony w nieprzerwanej ciągłości jego trwania. W drugim rozumieniu chodziłoby o odnowienie przymierza, które obowiązywało od wieków, i choć z winy człowieka zostało zerwane, z perspektywy wiernego Boga nadal pozostaje płaszczyzną nawiązania nowej relacji. Skoro w teologii Deutero-Izajasza

<sup>22</sup> Podobnie uważa K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 469.

<sup>23</sup> *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 2, eds. R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, Chicago: Moody Press 1980, 589.

<sup>24</sup> Tamże, 590.

<sup>25</sup> Choć עוֹלָם *’olām* w drugiej opcji też uwypukla aspekt czasowy, to jednak wyraża go jako cechę istotową bądź nabytą na przestrzeni wieków. Stąd syntaktycznie עוֹלָם to *genetivus attributivus*.

Bóg jest wieczny (אֱלֹהֵי עוֹלָם – *'elōhē 'ōlām*: por. Iz 40, 28), Jego przymierze też zachowuje tę prerogatywę (Iz 55, 3c).

Od odpowiedzi na pytanie, która z powyższych opcji odpowiada zamysłowi autora, zależy zrozumienie prorockiego przesłania. Jednak problem polega na tym, że za każdą z tych dwóch opcji przemawiają mocne argumenty. Za nowym przymierzem przemawia nieokreśloność syntagmy בְּרִית עוֹלָם (*berît 'ōlām*)<sup>26</sup> i sam czasownik אָכַרְתָּהּ (*'ekrētāh* – „zawrę”); trudno bowiem zawierać przymierze, które już zostało zawarte. Za starym przymierzem przemawia niezmiennność łaski udzielonej niegdyś Dawidowi, o której mówi w. 3c (= 2 Sm 23, 5). A samo wyrażenie בְּרִית עוֹלָם (*berît 'ōlām*) może być określone, bo niektóre instytucje religijne (np. namiot spotkania) w języku hebrajskim pojawiają się bez rodzajnika<sup>27</sup>. Ponadto większą siłą perswazji w uszach wygnańców musiało mieć odniesienie do starego proroctwa Natana, gdzie Bóg uroczyście przysiągł Dawidowi wieczne panowanie (2 Sm 7, 12–13.15–16: „Przedemną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki”)<sup>28</sup>. Z kolei, obietnica nowego „wiecznego” przymierza, skoro stare się nie wypełniło, byłaby mniej wiarygodna, a nawet groteskowa.

Odkładając na bok chrystologiczną interpretację Ojców Kościoła<sup>29</sup>, obecną już – rzecz jasna – w NT (por. Dz 13, 34), i bazując jedynie na tekście biblijnym, brak jednoznacznego stanowiska w omawianej kwestii prowadzi tylko do jednej konkluzji: „wieczne przymierze” w Iz 55, 3b zawiera w sobie jednocześnie element kontynuacji i dyskontynuacji. Kontynuacji z tradycją Dawida (w. 3c) i dyskontynuacji (ww. 4–5), która wyraża się w wyjątkowym „świadczeniu” wygnańców (עֵד *'ēd*) i w ich bezprecedensowej pozycji wśród „ludów” לְאֻמִּים (*le'ummîm*). Wygnańcy stają się adresatami i beneficjentami tak rozumianego przymierza, co potwierdza zaimek osobowy לָכֶם (*lākem*) w celowniku, tłumaczony jako *dativus relationis* („z wami”), bądź jako *dativus commodi* („dla waszego dobra”).

Z takiej perspektywy podmiotem mówiącym w 1 os. sing. („zawrę” – אָכַרְתָּהּ *w'e'ekrētāh*) w wersach 3–4 musi być sam Jahwe, bo tylko On w teologii Deutero-Izajasza, jak i całego ST, może być oferentem i gwarantem wiecznego przymierza.

<sup>26</sup> Gdyby chodziło o przymierze, nawiązujące jednoznacznie do przeszłości, należałoby oczekiwać formy z rodzajnikiem הָעוֹלָם (*hā 'ōlām*) – jak w Jr 28, 8; Jl 2, 2; Dn 12, 7.

<sup>27</sup> B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 240.

<sup>28</sup> Proroctwo Natana (2 Sm 7), poddane obróbce deuteronomistycznej i włączone do DtrH, jest bardzo starożytnym tekstem, który odcisnął swe piętno na późniejszych nadziejach mesjańskich. Wiele innych tekstów biblijnych mówi o prawowitej władzy Dawida i trwaniu jego królestwa (1 Sm 13, 13n; 28, 17n; 23, 17; 24, 21; 25, 28.30; 2 Sm 3, 9n. 18; 5, 1n; 6, 21a) – por. R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia: Paideia 1993, 157–158.

<sup>29</sup> Tylko trzech Ojców Kościoła skupiło swą uwagę na Iz 55, 3: Teodor z Heraklei (†355 r.), św. Hieronim (†420 r.) i Teodoret z Cyru (†466 r.). Pierwszy z nich uwypukla aspekt słuchania, od którego zależy skuteczność Bożej łaski (por. *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, vol. 18, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier 1857–1886, kol. 1360–1361). Drugi widzi tu zapowiedź nadejścia „nowego Dawida”, co wypełni się w ewangelii (por. Hieronimus, *Commentariorum in Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*, 15.12, w: *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, vol. 35, Freiburg: Herder 1957–, kol. 1575). Trzeci podkreśla wypełnienie się przymierza Dawidowego w tajemnicy Wcielenia (por. Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, 17.55.2–3, w: *Sources Chrétiennes*, vol. 315, eds. H. de Lubac, J. Daniélou et alt., Paris: Editions du Cerf 1941, 178).

## 2.5. ZDANIE NOMINALNE הַסְדֵּי דָוִד הַנְּאֻמִּים w Iz 55, 3c W ZNACZENIU PRZYCZYNOWYM LUB SKUTKOWYM

Zdanie nominalne w w. 3c odpowiada na pytanie *jaki jest podmiot*<sup>30</sup> Podmiotem jest rzeczownik pluralis הַסְדֵּי דָוִד (*ḥasdē dāwid*), a orzecznikiem participium Nifal m. pl. הַנְּאֻמִּים (*hanne'ēmānīm*). Ten typ zdań charakteryzuje się szykiem: orzecznik + podmiot<sup>31</sup>. Ponieważ ten szyk jest tutaj odwrócony, zdanie znajduje się w pozycji rozłączonej w stosunku do zdania poprzedzającego i może mieć sens przyczynowy z czasem teraźniejszym lub skutkowy z czasem przyszłym („...ponieważ łaski dla Dawida są niezawodne”; lub „...a łaski Dawida pozostaną niezmiennie”)<sup>32</sup>. Tłumaczenie przyczynowe lub skutkowe zdania nominalnego w w. 3c zależy od rodzajnika określonego, którym opatrzone jest participium הַנְּאֻמִּים (*hanne'ēmānīm*). Innymi słowy, należy odpowiedzieć na pytanie, czy jest to rodzajnik anaforyczny, czy kataforyczny?

Rozumiany anaforycznie, rodzajnik odnosiłby się do wcześniejszej wzmianki o łaskach Dawida, której w poprzedzającym kontekście literackim – owszem – nie było. Ale rodzajnik anaforyczny może odnosić się też do szerszego kontekstu kulturowego i religijnego, który jest wystarczający, żeby adresaci proroka mogli tę aluzję zrozumieć. Biblia hebrajska potwierdza, że „odwieczne łaski dla Dawida” są stałym toposem teologiczno-literackim, opartym na prorocत्वie Natana (por. 2 Sm 7, 12–13.15–16; 23, 5; Ps 89, 29.50; 2 Krn 6, 42; por. też Ps 25, 6; 106, 45). Stąd przyczynowe tłumaczenie całego zdania: „...ponieważ łaski Dawida pozostają te same, niezmiennie”. Podstawą przymierza są obietnice dane Dawidowi. A sam Dawid postrzegany jest jako postać indywidualna i *stricte* historyczna.

Rozumiany kataforycznie rodzajnik swym znaczeniem wybiegałby niejako do przodu i antycypował opis, który powinien pojawić się w kolejnym zdaniu. W takim wypadku rodzajnik kataforyczny byłby ściśle związany z w. 4 i tam znajdował podstawę swej określoności. Stąd skutkowe tłumaczenie zdania: „...a łaski dla Dawida pozostaną niezmiennie, a mianowicie to, że ustanawiam go świadkiem dla narodów”. Zapewnienie o trwałych skutkach przymierza nadaje postaci Dawida i roli, jaką Bóg mu wyznaczył, wymiar wykraczający poza historyczne ramy jego panowania i otwiera perspektywę przyszłości, w której adresaci muszą utożsamić się z samym Dawidem jako jego potomstwo, jako spadkobiercy jego mesjańskiej

<sup>30</sup> Szyk *ḥasdē dāwid hanne'ēmānīm* może być potraktowany jako szyk przydawkowy ze względu na określoność *participium*, co sugeruje LXX i szereg współczesnych tłumaczeń. Jednak przy takim rozwiązaniu musi być apozycją do poprzedzającego go wyrażenia *b'ri' ḥōlām*. Ponieważ funkcja syntaktyczna takiej apozycji byłaby podobna bądź taka sama jak funkcja zdania nominalnego, wybraliśmy tę drugą opcję jako prostszą i mniej skomplikowaną.

<sup>31</sup> „In a verbless clause of classification in which the predicate refers to a general class of which the subject is a member, the two parts of the clause generally occur in the order *predicate-subject*. Clauses of classification answer the question *What is the subject like?*”... – B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 132–133.

<sup>32</sup> W językach nowożytnych zdania nominalne w szyku rozłączonym są typowe dla języka mówionego, np. w sekwencji *Daj mi jeść. Jestem głodny*, zdanie nominalne *Jestem głodny* ma wyraźne znaczenie przyczynowe. W języku hebrajskim jest to zwyczajowy sposób wyrażania myśli.

misji i jako wspólnota eschatologiczna pośród narodów, na której obietnice dane Dawidowi konkretnie się wypełniają. Katafora nadaje więc Dawidowi znaczenie kolektywne i eschatologizujące.

Trudno rozstrzygnąć, które użycie rodzajnika (anaforyczne, czy kataforyczne) jest tutaj bardziej odpowiednie. Wszystko wskazuje jednak na to, że ta dwuznaczność jest zamierzona w intencji autora i podobnie jak „wieczne przymierze” (por. podpunkt 2.4.) niesie w sobie element kontynuacji (Dawid – postać indywidualna i historyczna) i dyskontynuacji (Dawid – postać kolektywna i eschatologiczna).

Ta otwartość wersetu 3c na znaczenie przyczynowe i skutkowe, utrudnia jego jednoznaczne tłumaczenie w języku polskim, dlatego najlepszym rozwiązaniem będzie użycie partykuły „zaiste”, która potwierdza prawdziwość wypowiadanego sądu i ma w sobie zawoalowany aspekt przyczynowy i skutkowy.

Pluralis חֶסֶדִּי (*hasdê*) jest tzw. zintensyfikowaną liczbą mnogą i, pochodząc od rzeczownika חֶסֶד (*hesed*), wyraża w tym wypadku bogactwo łaski i ogrom miłości<sup>33</sup>. Ponieważ w teologii ST rzeczownik חֶסֶד (*hesed*) jest ściśle związany z przymierzem בְּרִית (*bʿrît*), oba terminy są teologicznie pokrewne i można je traktować zamiennie<sup>34</sup>. Jeśli בְּרִית (*bʿrît*) jest instytucją otwierającą przestrzeń życia Boga z człowiekiem, to חֶסֶד (*hesed*) tę przestrzeń wypełnia i nadaje jej sens, podobnie jak instytucja małżeństwa otwiera właściwą przestrzeń miłości mężczyzny i kobiety. I nieprzypadkowo metafora małżeńska będzie w literaturze prorockiej ST najsukuczniejszym obrazem ukazującym istotę przymierza z Bogiem i komplementarność związku między בְּרִית (*bʿrît*) i חֶסֶד (*hesed*) – por. Jr 31, 3; Oz 11, 4; Mi 6, 8.

Skoro dynamika przymierza opiera się na wzajemności praw i obowiązków, słowo חֶסֶד (*hesed*) może wyrażać jednocześnie miłość Boga do człowieka i miłość człowieka do Boga. A zatem, w Iz 55, 3c imię Dawida w wyrażeniu דָּוִדִּי (*ḏāwīdî*) możemy traktować jako *genetivus subiectivus* (miłość Dawida do Boga), albo jako *genetivus obiectivus* (miłość Boga do Dawida). A ponieważ w kontekście omawianej perykopy na pierwszym planie znajduje się łaska Boża, której wrazem były obietnice złożone Dawidowi w 2 Sm 7, 10–16 (por. też 2 Sm 23, 5), דָּוִד (*ḏāwīd*) jako *genetivus obiectivus* jest tutaj opcją lepszą, jak się wydaje, bardziej odpowiadającą myśli autora. Precyzyjniej rzecz ujmując, דָּוִד (*ḏāwīd*) w w. 3c to *genetivus adverbialis commodi* (podkategoria w składni *genetivus obiectivus*)<sup>35</sup>,

<sup>33</sup> D.W. Thomson, *A Consideration of some unusual Ways of expressing the Superlative in Hebrew*, VT 3 (1953), 209–224; *Idem*, *Some further Remarks on unusual Ways expressing the Superlative in Hebrew*, VT 18 (1968), 120–124.

<sup>34</sup> N. Glück, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise* (BZAW 47), Berlin: A. Töpelmann 1961<sup>2</sup>, 10–16 (tł. ang. *Hesed in the Bible*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1967). T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin–Nowy York: De Gruyter 1977, 109. Krytyka stanowiska Glücka – por. H.J. Zobel, „hesed”, w: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 3, eds. G. J. Botterweck, H. Rinnreg et al., Brescia: Paid-eia 2003, kol. 67–69: „...hesed describe il comportamento adeguato alla vita in una comunità”.

<sup>35</sup> „A special genitive of this sort [= the adverbial genitive] is the genitive of advantage..., in which G is the recipient or beneficiary of a favorable... action...” – por. B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 147.



ponieważ przez swe obietnice Bóg żywo zaangażował się na rzecz królestwa Dawida i trwałego umocnienia jego dynastii. Stąd tłumaczenie celownikowe: „obfitość łask dla Dawida”. Tak też uważa większość biblistów<sup>36</sup>, choć ich argumenty opierają się bardziej na tzw. argumentach zewnętrznych<sup>37</sup> niż na wewnętrznym kontekście teologicznym Iz 55, 3–5, który tutaj jest decydujący.

Imiesłów bierny Nifal  $\text{נִמְנַם}$  (*ne 'mānîm*) pochodzi od czasownika  $\text{נָמַן}$  („umocnić”, „utwierdzić”, „być wiernym”, „być stałym”)<sup>38</sup>, który wykorzystywany w stronie biernej często ma znaczenie tzw. *passivum divinum*, wskazując na działanie Boga względem człowieka (por. Iz 1, 21.26). Ponieważ tutaj w Iz 55, 3c podmiotem mówiącym i działającym jest Bóg względem Dawida,  $\text{נִמְנַם}$  (*ne 'mānîm*) podkreśla, że owa przeogromna miłość do Dawida jest trwała bądź niewyczerpana.

## 2.6. Iz 55, 4 JAKO ZAPOWIEDŹ TEOLOGICZNEJ NOWOŚCI

Partykuła deiktyczna  $\text{הֵן}$  (*hēn* – „oto”) w w. 4 kładzie nacisk na słowo, które po niej następuje ( $\text{עֵד}$  – „świadek”), i wprowadza uroczystą enuncjację teologicznej nowości, która uobecnia się przed oczami adresatów w czasowej natychmiastowości (por. Jr 3, 22; Iz 6, 8; 1 Krl 2, 29)<sup>39</sup>. Stąd *perfectum*  $\text{נִתְּתִיב}$  (*netattîw*) należy przetłumaczyć jako czas terażniejszy. Ta enuncjacja i jej natychmiastowa realizacja stoi w pozycji rozłącznej w stosunku do zdania poprzedzającego (w. 3c) jako jego antyteza („...ponieważ [dawne] łaski dla Dawida pozostają niezmiennie te same. Ale oto [teraz] ustanawiam go świadkiem...”) , bądź jako jego wyjaśnienie („...a [nowe] łaski dla Dawida pozostaną niezmiennie, a mianowicie to, że oto [teraz] ustanawiam go świadkiem...”). Różnica w tłumaczeniu wersetu 4 zależy od sensu poprzedniego zdania (w. 3c).

Jeśli w. 3c ma sens przyczynowy, w. 4 jest antytezą wprowadzającą nowość w porządku znaczeniowym i czasowym dawnego przymierza (dawna nienaruszalna pozycja Dawida w Izraelu ↔ obecna pozycja Dawida pośród narodów).

<sup>36</sup> Taka interpretacja przeważa w egzegezie. Por. dyskusja nad jej słusznością H.G.M. Williamson, «The Sure Mercies of David»: Subjective or Objective Genetive?, *Journal of Semitic Studies* 23 (1978), 31–49. Jednak niektórzy idąc za LXX, Peszittą i komentarzem Rasziego, widzą tu *genetivus subiectivus auctoris* bądź *genetivus subiectivus qualitatis* i tłumaczą wyrażenie  $\text{הַסְדֵּה דָּוִד}$  (*hasdê dāwid*) „wierne czyny Dawida”, lub „wierność Dawida”: por. A. Caquot, *Les grâces de David. A propos d'Isaïe 55, 3b*, *Semítica* 15 (1965), 45–59; J.M. Myers, *II Chronicles*, AB 13, Garden City: Doubleday 1965, 35; M. Adinolfi, *Le opere di pietà liturgica di David in 2 Cron. 6, 42*, *Bibbia e Oriente* 8 (1966), 31–36; ciekawa jest teza Beukena, który widzi w  $\text{הַסְדֵּה דָּוִד}$  (*hasdê dāwid*) nawiązanie do wielkich czynów Dawida, skoro podobne wyrażenie opisuje czyny Ezechiasza i Jozjasza w 2 Krn 32, 32; 35,26; por. W.A.M. Beuken, *Isa. 55, 3–5: the Reinterpretation of David*, *Bijdragen* 35 (1974), 49–64. W podobnym kierunku idzie interpretacja na podstawie Dokumentu Damascyńskiego z Qumran (CD 5, 5b–6a) – por. J.C.R. De Roo, *David's Deed in the Dead Sea Scrolls*, *Dead Sea Discoveries* 6/1 (1999), 44–65, zwł. 61–63.

<sup>37</sup> Tzn. rozstrzygająca jest dla nich częstotliwość użycia składni *genetivus obiectivus* z rzeczownikiem  $\text{הֵסֵד}$  (*hesed*) w całej Biblii hebrajskiej i poza nią.

<sup>38</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa: Vocatio 2008, 62.

<sup>39</sup> „[הֵן] ...emphasizes the immediacy, the here-and-now-ness of the situation” – B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 675; T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin: KUL 2012, 289.

Jeśli w. 3c ma sens skutkowy, w. 4 ma za zadanie wyjaśnić nowość (נִּחַ *epexegeticum*), która byłaby już *implicit*e zawarta w w. 3bc, ale dopiero tutaj zostałaby *explicit*e wyrażona. Bóg, nie oglądając się na stare przymierze, udzieliłby nowej łaski Dawidowi, a mianowicie takiej, że pozycja króla nabierze innych, nieznanych dotąd, konotacji.

Choć oba tłumaczenia uwypuklają *novum* teologiczne, w którego centrum znajduje się „świadcstwo pośród narodów”, to jednak drugie tłumaczenie z נִּחַ *epexegeticum* – możliwe syntaktycznie – teologicznie jest niewłaściwe, bo nie dowartościowuje w należyty sposób starego proroctwa Natana, które nadawało przesłaniu Deutero-Izajasza wiarygodności i stawiało go w ciągłości z poprzednią przedwygnaniową tradycją. A ta przecież, wśród wygnańców pozbawionych kultu świątynnego, odegrała kluczową rolę w utrzymaniu narodowo-religijnej tożsamości. Z kolei, pierwsze tłumaczenie z antytezą jest bardziej przekonujące, bo odpowiada teologicznej sekwencji [*kontynuacja* (w. 3) *przez dyskontynuację* (ww. 4–5)], charakterystyczna wierze biblijnej ST i NT.

### 2.6.1. *Accusativus duplex* i specyfika Dawidowego powołania

W składni *accusativus duplex* עַד לְאוֹמִים נְתַתִּי (‘*ēd le’ummîm ne’tattîw* – „ustanawiam go świadkiem narodów”) sufiks zaimkowy 3 os. sing. m. jako *accusativus obiectivus* pełni funkcję dopełnienia bliższego, natomiast rzeczownik עַד (‘*ēd*) jako *accusativus adverbialis specificationis* jest dopełnieniem dalszym. Z kolei, *genetivus commodi* לְאוֹמִים (*le’ummîm*), tłumaczony zwyczajowo „dla narodów”, wyraża adresata czasownika נְתַתִּי (*ne’tattîw*), który dosłownie oznacza „daję go” (por. Jr 1, 5; Ez 3, 17; 28, 14; por. też Rdz 27, 37). A zatem, tłumaczenie „daję go jako świadka dla narodów” podkreślałoby charakter oblatywny misji, jaką Dawid ma wypełnić na rzecz narodów.

Określenia נָגִיד וּמְצַוֶּה (*nāgîd um’sawwê* – „naczelnik i rozkazodawca/prawodawca”) tworzą tak zwaną *hendiadys*, stąd powinno się tłumaczyć raczej „główny rozkazodawca/prawodawca”<sup>40</sup>. Owa *hendiadys* to kolejny *accusativus specificationis*, zależny od czasownika נְתַתִּי (*ne’tattîw*), który za jednym razem wyraża dwa, ściśle ze sobą połączone, aspekty nowej funkcji Dawida. נָגִיד (*nāgîd*) podkreśla prestiż i autorytet Dawida, związany z odpowiedzialnością i uprzywilejowanym pierwszym miejscem wśród ludów<sup>41</sup>. Z kolei, וּמְצַוֶּה (*m’sawwê*) jego rolę prawodawcy na wzór Mojżesza, który obwieszczał wolę Boga w prawie synajskim i wprowadzał Boży ład w społeczne życie Izraela<sup>42</sup>. Jednak w odróżnieniu od misji Mojżesza, przywódcza rola Dawida ma polegać na poszerzeniu Bożego panowania poza granice etnicznego Izraela i otwierać w kolejnych wersetach (ww. 5–7) perspektywę uniwersalistyczną i eschatologiczno-mesjańską, stając się niemal preludium dla nastania królestwa Bożego na ziemi.

<sup>40</sup> Por. analogia z asyndetyczną *hendiadys* z Jr 20, 1 – פְּקִיד נָגִיד – „główny zwierzchnik”.

<sup>41</sup> *Theological Wordbook...*, 2, dz.cyt., 549.

<sup>42</sup> Nieprzypadkowo rdzeń צוה pojawia się głównie w Księdze Powtórzonego Prawa (88x jako czasownik i 43x jako rzeczownik) i w innych księgach Pentateuchu (53x w Wj; 46x w Lb; 43x w Kpł) w odniesieniu do pośrednictwa Mojżesza w przekazie Bożej woli. Por. też: E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Peabody: Hendrickson Publishers 1997, 1062.

Pierwszeństwo Dawida zasadza się nie tylko na woli Bożej („ustanawiam go”), ale i na wiernym komunikowaniu Bożego prawa narodom (מִצְוַת לְאֻמִּים – *mēšawwê l'e'ummîm*). Ta ścisła zależność przywileju pierwszeństwa od rzetelnie wypełnionej misji podkreśla świadomość ciężającej na Dawidzie odpowiedzialności za losy świata i poniekąd przywodzi na myśl przypadek króla Saula, który sprzeniewierzając się Bożemu nakazowi (צוה), został pozbawiony funkcji naczelnego wodza Izraela (נָגִיד – *nāgîd*) – por. 1 Sm 13, 14. Podobne ryzyko utraty uprzywilejowanej pozycji Izraela kreślił Amos, gdy ironicznie przepowiadał, że przywódcy izraelscy, „księżęta pierwszego z narodów” jako pierwsi pójdą na czele wygnańców – por. Am 6, 1.7.

Wewnętrzna dynamika wersetów 3–4, syntaktyczno-gramatyczna i teologiczna, wskazuje więc, że Dawidowy przywilej pierwszeństwa (נָגִיד – *nāgîd*; por. 2 Sm 7, 8) staje się teraz prerogatywą Judejczyków, których nowy status wśród narodów zostaje usankcjonowany nowym przymierzem. I to w nim wypełnia się proroctwo Natana. Zbieżność czasowa tego przesłania z nastaniem władzy Cyrusa i z otwierającą się przed Żydami perspektywą powrotu do ojczyzny sprawia, że Iz 55, 3–5 nadaje teologiczny sens wydarzeniom na scenie międzynarodowej i pozwala Żydom odnaleźć się w zmienionej sytuacji historycznej, która jest kolejnym etapem historii zbawienia, a oni ponownie stają się jej głównymi protagonistami. Innymi słowy, Iz 55, 3–5 to manifest określający podstawowy cel i rację bytu Izraela powygnaniowego, który jako Dawid narodów wprowadza ludzkość w doświadczenie Bożego prawa.

Adresat nowego przymierza będzie dla ludów pośrednikiem w poznaniu Bożej woli. Widać to w przejściu od składni *dativus commodi* „dla was” (לְכֶם *lākem*) w w. 3b do składni *genetivus commodi* „dla ludów” (לְאֻמִּים *l'e'ummîm*) w w. 4.

### 2.6.2. Syntagma עַד לְאֻמִּים (*ēd l'e'ummîm*) jako redakcyjny dodatek?

W egzegezie w. 4 trzeba zwrócić uwagę na problematyczny związek, jaki łączy *hendiadys* נָגִיד וּמִצְוַת (*nāgîd ūmīšawwê*) z rzeczownikiem עַד (*ēd*).

Otóż, w stosunku do czasownika נִתְּתִיו (*nēttîw*), *hendiadys* נָגִיד וּמִצְוַת (*nāgîd ūmīšawwê*) znajduje się na tej samej pozycji syntaktycznej co rzeczownik עַד (*ēd*), czyli pełni funkcję *accusativus adverbialis specificationis* („...ustanawiam go przywódcą i prawodawcą dla narodów” – por. podpunkt 2.6.1.). Natomiast w stosunku do rzeczownika עַד (*ēd*) ta sama *hendiadys*, wprowadzona asyndentycznie, jest apozycją, która sugeruje, że Judejczycy złożą świadectwo, nadając narodom Boże prawo. Staną się jego ambasadorami w świecie i będą je egzekwować z pozycji niemalże królewskiej.

Jeśli sposób złożenia świadectwa nie ulega wątpliwości, jego treść pozostaje zagadką. Czego bądź kogo mają być świadkami?

Z treści poprzedniego wersetu można wywnioskować, że byłiby świadkami wierności Boga<sup>43</sup>, który dochował przysięgi złożonej Dawidowi przez usta Natana (w. 3c). Ich pozycja w świecie byłaby żywym dowodem na to, że Bóg nigdy

<sup>43</sup> Gramatycznie rzeczownik לְאֻמִּים (*l'e'ummîm*) w w. 4a może być rozumiany też jako *genetivus subiectivus relationis*. Wtedy syntagma עַד לְאֻמִּים (*ēd l'e'ummîm*) oznaczałaby „świadkowie narodów”. Ale takie wyjaśnienie kłóci się z teologią Deutero-Izajasza, dla którego narody są polem konfrontacji/misji dla Izraela, reprezentującego Jahwe, a nie inne ludy.

nie opuszcza swego sługi, lecz stale o nim pamięta i w stosownym momencie wywyższa go<sup>44</sup>. Odpowiadałoby to mądrościowemu przesłaniu ST o Bogu, „który strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych”.

Ponadto szerszy kontekst księgi Deutero-Izajasza (Iz 43, 9–10.12; 44, 8–9) sugeruje, że w teologii świadectwa kryje się uroczysta afirmacja jahwistycznego mono-teizmu pośród bałwochwalczych narodów i proklamacja o jedyności Boga, Stwórcy i Zbawcy człowieka. Z tej perspektywy Iz 55, 4 zapowiadałby, że Judejczycy naj-pierw będą głosić narodom prawdę o Bogu Jedynym i skłaniać ich do nawrócenia, a potem wprowadzą na ziemi Jego święte prawo.

Brak określoności w rzeczowniku עַד (‘ēḏ) w Iz 55, 4 i trudność z dokładnym opisaniem jego znaczenia może być sygnałem, że cała syntagma עַד לְאוֹמִים (‘ēḏ lē’ūmmîm) jest redakcyjną interpolacją, która stanowi komentarz lub korektę lapidarnego zdania „ustanowię go przywódcą i prawodawcą dla narodów”<sup>45</sup>.

### 2.6.3. Argumenty świadczące o redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאוֹמִים (‘ēḏ lē’ūmmîm)

O redakcyjnym charakterze syntagmy עַד לְאוֹמִים (‘ēḏ lē’ūmmîm) w w. 4 świadczy powtórzenie rzeczownika לְאוֹמִים (lē’ūmmîm) w funkcji genetivu. Takie powtórzenie tworzy osobliwy szyk ciągu dopełniaczowego, w którym dwa rzeczowniki w *status constructus* rządzą tym samym rzeczownikiem (lē’ūmmîm). W klasycznym szyku drugi genetivus powinien być zastąpiony przez sufiks zaimkowy dołączony do rzeczownika w *status absolutus* (jak np. w 1 Krl 8, 28). Paradygmat takiego szyku przedstawia się według schematu<sup>46</sup>: st. cstr. + gen. + st. abs. + sufiks zaimkowy. A zatem, w poprawnej konstrukcji syntaktycznej Iz 55, 4 powinien wyglądać następująco:

הֵן עַד לְאוֹמִים נִגִּידִם וּמְצֹנִם (וּמְצֹנִם) (ewent<sup>47</sup>)  
 (tłum. „oto ustanawiam go świadkiem dla ludów jako ich przywódcę i ich prawodawcę”)  
 lub  
 הֵן עַד לְאוֹמִים נִתְּתִיוּ נִגִּיד מְצֹנִם  
 (tłum. „oto ustanawiam go świadkiem dla ludów jako ich naczelnego prawodawcę”).

<sup>44</sup> Trudno żeby byli świadkami wiecznego przymierza, skoro są jego stroną (w. 3b). Od świadka wymaga się przecież bezstronności.

<sup>45</sup> Problem redakcji Iz 55 potraktowany niebywale zdawkowo przez R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, (BZAW 141), Berlin: De Gruyter 1976, 173–174.

<sup>46</sup> „Most of the construct chains in Biblical Hebrew involve two items, construct or head (C), and genitive or absolute (G). If the head involves two or more nouns rather than one, all but the first come after the genitive, often linked to the head with a pronominal suffix” – B.K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 139.

<sup>47</sup> Wokalizacja מְצֹנִם jest możliwa przez analogię z paradygmatem rzeczownika נִתְּתִיוּ – por. partici-pia Piel czasowników klasy ה"ה z sufiksami w: P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rzym: Pontificio Istituto Biblico 1923, 245. Jeśli chodzi o wokalizację participiów z sufiksami por. też. Iz 63, 11; Jr 9, 15, i inne. Samo participium מְצֹנִם z sufiksami występuje w Biblii hebrajskiej 28x, i co ciekawe, praktycznie tylko w Księdze Powtórzonego Prawa: Wj 34, 11; Pwt 4, 40; 6, 2.6; 7, 11; 8, 1.11; 10, 13; 11, 8; 12, 14.28; 13, 18; 15, 5.11.15; 19, 7.9; 24, 18.22; 26, 16; 27, 10; 28, 1.13.15; 30, 2.8.11.16.

Szyk w. 4 w TM, nieprzystający do powyższego schematu, wskazywałby na działalność redaktora, który dodał do w. 4 syntagmę, pozostawiając nienaruszoną pierwotną konstrukcję zdania, wprowadził w jego strukturę fałszywą nutę. Warto zauważyć, że masoreci, wokalizując syntagmę נָגִיד וּמְצוּוֹה לְאוֹמִים (*nāgîd ûm'ešawwê l'e'ummîm*), też przestrzegają zasady, w myśl której genitivus nie może zależeć od dwóch rzeczowników w *status constructus*. Dlatego pierwszy rzeczownik נָגִיד (*nāgîd*) jest w *status absolutus*, a drugi מְצוּוֹה (*m'ešawwê*) w *status constructus*. Tym samym, zamiast ciągu dopełniaczowego stworzyli jego odpowiednik – *hendiadys*.

Innym argumentem, wskazującym na redakcyjny charakter syntagmy עַד לְאוֹמִים (*ēd l'e'ummîm*) w w. 4, jest ortografia. W w. 4a pojawia się *scriptio plena* לְאוֹמִים (*l'e'ummîm*), natomiast w w. 4b *scriptio defectiva* לְאוֹמִים (*l'e'ummîm*). Dlaczego masoreci pozostawili w jednej linijce dwie różne pisownie tego samego słowa? Z historii rozwoju pisowni hebrajskiej wiemy, że formy w *scriptio plena* są młodsze od tych pisanych w *scriptio defectiva*. I choć tradycja masorecka wyraźnie dążyła do ujednoczenia pisowni na podstawie starożytnej *Vorlage* bez *matres lectionis*, nie zdołała wyeliminować wszystkich form ze *scriptio plena*, pochodzących z okresu powygnaniowego<sup>48</sup>. Podobny proces zauważamy w manuskryptach z Qumran, gdzie kopiści początkowo starają się iść za starszą ortografią opartą na *scriptio defectiva* (która później stanie się punktem odniesienia masoretów), ale w trakcie przepisywania spontanicznie ulegają młodszej ortografii qumrańskiej opartej na *scriptio plena*. Ta niekonsekwencja rzuca się w oczy w manuskrypcie Izajasza (1QIs<sup>a</sup>), gdzie rozdziały 1–33 są pisane w *scriptio defectiva*, a od rozdziału 34 dominuje *scriptio plena*<sup>49</sup>. Niewykluczone więc, że syntagma עַד לְאוֹמִים (*ēd l'e'ummîm*) ze *scriptio plena* w Iz 55, 4 wskazuje na późniejszą interpolację i zdradza sposób pisowni, który był bliski redaktorowi powygnaniowemu.

Argumentem mniejszego kalibru jest targum do Iz 55, 4, który, choć odzwierciedla strukturę zdania z TM, nic nie mówi o świadectwie i czyta po aramejsku הָא רַב לְעַמְמַיָּא מְנִיחָהּ מֶלֶךְ וְשָׁלִיט עַל כָּל מְלְכוּתָא (*hā rob l'e'amemayā manīṭēh malak w'ešalīt 'al kol malkwātā*) – „oto ustanawiam go przywódcą dla narodów, królem i zarządcą nad wszystkimi królestwami”. Być może autor targumu dostrzegł w syntagmie עַד לְאוֹמִים (*ēd l'e'ummîm*) sztuczny dodatek i go pominął bądź oparł swe tłumaczenie na manuskrypcie, w którym tej syntagmy po prostu nie było.

<sup>48</sup> „...vowel letters were only later introduced into the oldest texts, at first only for final long vowels, and later for medial long vowels. These letters added sporadically and inconsistently. The MT reflects all stages of this practice” – B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, dz.cyt., 24, por. 17–19.22–25); „...the Hebrew Bible which tradition has delivered to us is in reality a palimpsest; underlying the visible text, the varied spelling customs of older ages have been recorded” – F.M. Cross, D.N. Freedman, *Early Hebrew Orthography*, New Haven: American Oriental Society 1952, 1.

<sup>49</sup> E.Y. Kutchler, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIs<sup>a</sup>)*, Leiden 1974, 433–440.445.448–449.564–566. Por. trzy manuskrypty qumrańskie, które przekazują Iz 55, 4 (bibliograf. wyżej w przyp. 13):

1QIs<sup>a</sup> (45, 23–24): הנה עד לאומים נתתיהו נגיד ומצוה לאומים

1QIs<sup>b</sup> (=1Q8 24:3):[הן עד לאומים נתתיו נגיד ומצוה]ה לאומים[ים]

4Q57 f44–47:14: [לְאוֹמִים נתתיהו [נגיד ומצוה לאומים]] הן עד

## 2.7. Iz 55, 5 – REDAKCYJNY DODATEK MĄDROŚCIOWO-UNIWERSALISTYCZNY I MESJAŃSKI

Partykuła ׀ (hēn) nie pełni tu funkcji deiktycznej („oto”), jak w w. 4, lecz w konstrukcji

׀ + czasownik + waw + nieczasownik + *imperfectum*

przyjmuje znaczenie spójnika zdania rozłączonego warunkowego („jeśli”), lub czasowego („kiedy”)<sup>50</sup>. Ponadto warunkowe znaczenie partykuły ׀ (hēn) jest arameizmem<sup>51</sup>, bo w języku hebrajskim normalnym spójnikiem warunkowym jest ׀ (im).

Jeżeli w w. 3 podmiot wypowiadający się zwracał się do adresata w 2 os. pl. m., w w. 5 zwraca się do niego w 2 os. sing. m. („wy” → „ty”). To gwałtowne przejście, jak i arameizująca partykuła ׀ (hēn), świadczą o działalności redaktora, który w w. 5 ukazał nową misję Izraela-Dawida w kluczu mądrościowym, uniwersalistycznym i mesjańskim<sup>52</sup>.

### 2.7.1. Klucz mądrościowy

Klucz mądrościowy jest zawarty w idei nawoływania (אָרָר – qārā). W w. 3 sam Bóg nawoływał wygnańców do słuchania radosnego orędzia. Teraz w w. 5 ci sami wygnańcy przyjmują na siebie rolę Bożego herolda i w imieniu Boga nawołują ludy (אָרָר – tiqrā) do szukania Jahwe i do nawrócenia („Szukajcie Jahwe, gdy pozwala się znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko. Niech bezbożny porzuci swą drogę i człowiek nieprawy swe knowania...” – ww. 6–7). W ww. 5–7 zostaje więc rozwinięty motyw uosobionej Mądrości nawołującej na placach i w bramie miasta (Prz 8, 1–3nn: „Czyż Mądrość nie nawołuje [אָרָר – tiqrā]? Nie wysiła głosu Roztropność?...”). Ten mądrościowy aspekt w oryginalnej perykopie (ww. 1–3.4b) był ledwie dostrzegalny i problematyczny (por. wyżej podpunkt 1.2.1). Natomiast w dodanym przez redaktora w. 5 jest widoczny z całą ostrością: głos Boga do Izraela okazuje się nie tyle głosem pocieszenia i „radosnej nowiny”, ile jest głosem powołania, który uwiarygodnia głos Izraela do narodów i nadaje mu autorytet Bożej Mądrości. Na wzór tradycji prorockiej (por. Jr 1, 5b.9–10), Izrael powołany z wysokości Boskiego majestatu (ww. 3–4)

<sup>50</sup> T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin: KUL 2012, 460.

<sup>51</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, t. 1, dz.cyt., 239.

<sup>52</sup> Najstarsza tradycja Kościoła interpretuje w. 5 chrystologicznie. Pierwszym i jedynym ojcem Kościoła, który ten werset poddał takiej interpretacji był św. Cyryl z Aleksandrii (†444 r.). Według niego wezwanie pogan zapowiada wezwanie, jakie rozbrzmiewa w Ewangelii Chrystusa, zrodzonego z „Dawidowego nasienia”. Chrystus bowiem w nowym i wiecznym przymierzu wypełnił „święte i godne wiary słowa o Dawidzie” (τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά – w. 3c w wersji LXX). Te słowa – mówi Cyryl – są *święte*, bo dzięki mocy usprawiedliwiającej Chrystusa ci, którzy je przyjmują w wierze, stają się doskonali. Zostają przez Chrystusa wezwani z ciemności, uznając Go jako Boga; „biegną” do Niego, bo w Jego ludzkim uwielbionym ciele, widzą swą nadzieję i narzędzie zbawienia (por. św. Cyryl z Aleksandrii, *Komentarz do Izajasza*, V, 2 (55, 1–5), w: *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, vol. 70, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier 1857–1886, kol. 1221–1225.

ma za zadanie być pośród ludów Mądrością, przemawiającą do ludzkiego rozsądku i sumienia.

### 2.7.2. Klucz uniwersalistyczny

Klucz uniwersalistyczny, ściśle związany z motywem mądrościowym, kryje się w paralelizmie „ludy, których nie znasz” – „ludy, które cię nie znają”. Ten paralelizm poetycko opisuje miejsce, skąd Izrael-Mądrość nawołuje. W tradycji sapiencjalnej uosobiona Mądrość zabiera głos wszędzie, tam gdzie są ludzie: na szczytach pagórków i wyżyn, na rozstaju dróg i przede wszystkim u bram miasta. Brama miasta była miejscem konwergencji dróg, które do albo z tegoż miasta prowadziły. Była obowiązkowym miejscem, przez które wszyscy musieli przejść, jeśli chcieli wejść do miasta lub się z niego wydostać. Brama miała też ważne znaczenie społeczne, bo była miejscem zawierania transakcji handlowych, miejscem sądów, wymiany ludzkich opinii i sporów. Stojąc w bramie miasta, Mądrość kieruje swe słowo do różnobarwnego tłumu przypadkowych ludzi, o których wie niewiele. Wydaje się, że tak naprawdę nie wie, do kogo mówi. Ale ona tam właśnie jest dla nich, choć nie do końca zdaje sobie sprawę, czy są zainteresowani jej mową i czy w ogóle jej potrzebują<sup>53</sup>.

Na tle Bliskiego Wschodu, w szczególności Egiptu i Mezopotamii, gdzie mądrość była zarezerwowana dla ludzi z aparatu władzy i była domeną urzędników królewskich i kapłanów, uosobiona Mądrość biblijna nie była elitarna. Nie miała względu na osoby, na ich status społeczny, zawód, płeć, przynależność etniczną. Miała charakter egalitarny i uniwersalistyczny.

Tak oto Izrael w Iz 55, 5 staje się bramą ludzkości, w której mieszka Mądrość Jahwe i niestrudzenie nawołuje. Odpowiada to przekonaniu autorów okresu powygnaniowego: „[Bóg] zbadał wszystkie drogi mądrości i dał ją słudze swemu, Jakubowi, i Izraelowi, umiłowanemu synowi. Potem ukazała się ona na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi” (Ba 3, 37–38; por. też Syr 24, 8; Mdr 9, 10).

### 2.7.3. Klucz mesjański

Klucz mesjański jest zawarty w ww. 6–7, które wraz z w. 5 stanowią redakcyjny dodatek, opisujący powołanie i mądrościową apoteozę Izraela.

Przymiotnik קָרֵב (*qārōb* – „bliski”) w w. 6 sugeruje, że Bóg, powołując Izraela, zbliżył się do człowieka. Wszedł niejako ze swej świętości, rozumianej jako oddzielenie, żeby się do człowieka zniżyć. Jest to typowy rys czasów mesjańskich – bliskość Boga z człowiekiem i gwałtowne wdarcie się świętości Boga w codzienność i życie ludzi, co nieprzypadkowo zauważa się w pierwszych słowach działalności publicznej Jezusa: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1, 15; por. też Ml 3, 5). Izrael zostaje powołany, aby być Mądrością mesjańską, która „w Jakubie rozbiła swój namiot i w Izraelu objęła dziedzictwo” (Syr 24, 8b). A zatem, jej zadaniem jest ogłosić narodom bliskość Boga i wezwać je do nawrócenia.

<sup>53</sup> M. Gilbert, *La sapienza del cielo*, Torino: San Paolo 2005, 40.

Obraz sądu w w. 7, kolejna cecha tekstów mesjańskich (por. Ml 3, 5; 1QS 9, 10–11), jest pośrednio obecny w uwarunkowaniu przebaczenia od pozytywnej odpowiedzi na wezwanie do nawrócenia. Jeśliby ta odpowiedź była negatywna, narody nie otrzymają przebaczenia. Radosny i optymistyczny ton teologii Deutero-Izajasza udzielił się redaktorowi tak, że przemilczał los bezbożników odrzucających głos Izraela. Mimo to z perspektywy wygnańców milczenie w tej kwestii skutecznie wpływało na ich wyobraźnię, uformowaną przez proroctwo przedwygnaniowe, głoszące nadciągający sąd i karę. Budząc w nich wewnętrzny niepokój o to, jak poważne mogą być konsekwencje takiego odrzucenia, skłaniało do trwania przy Bogu i zintensyfikowania wysiłków na rzecz nawrócenia narodów.

### 3. WNIOSKI Z ANALIZY EGZEGETYCZNEJ

Wnioski z analizy egzegetycznej rzutują na tłumaczenie, strukturę tekstu i jego przesłanie. Ponadto pozwalają na zrozumienie różnic, jakie istnieją między perykopą oryginalną i jej redakcyjnym dodatkiem.

#### 3.1. TŁUMACZENIE Iz 55, 3–5

<sup>3</sup>*Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie:*

*Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przeogromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.*

<sup>4</sup>*Oto teraz ustanawiam go świadkiem dla narodów jako ich naczelnego prawodawcę.*

<sup>5</sup>*I kiedy będziesz nawoływał narody, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.*



### 3.2. STRUKTURA W KONTEKŚCIE PERYKOPY Iz 55, 1–7 I JEJ RETORYCZNA WYMOWA

Struktura retoryczna omawianego fragmentu, która musi uwzględnić całą perykopę Iz 55, 1–7<sup>54</sup>, przedstawia się następująco:

- A. WEZWANIE BOGA (do Izraela): ...Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie uważnie słuchajcie (w. 1–3a)<sup>55</sup>
  - B. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Ocaliliście swe życie/ przeogromna jest miłość Boga do Dawida (w. 3bac)
  - C. CEL: zawarcie wiecznego przymierza z Izraelem (w. 3bβ)
    - D. POWOŁANIE: Izrael – Boży prawodawca narodów (w. 4b)
    - D'. POWOŁANIE: Izrael – Boży świadek i mesjańska Mądrość wśród narodów (ww. 4a.5)
- A'. WEZWANIE IZRAELA (do narodów): Szukajcie Jahwe... wzywajcie Go... (w. 6aa.6ba.)<sup>56</sup>
  - B'. MOTYWUJĄCA ZACHĘTA: Jahwe pozwala się znaleźć i jest blisko (w. 6aβ.6bβ)
  - C'. CEL: nawrócenie i przebaczenie dla narodów (w. 7)

Dwa bloki (A–C) i (A'–C') stoją naprzeciw siebie w pozycji inkluzyjnej i centralnie wyogniskowują powołanie Izraela w stosunku do narodów (D–D'). To powołanie jest ukazane w dwóch aspektach: legislacyjnym i mądrościowym.

Ponadto, oba bloki mają odpowiednio dwie pary protagonistów: Bóg – Izrael (A–C) i Izrael – narody (A'–C'), co dodatkowo wzmacnia ich pozycję inkluzyjną, ale jednocześnie tworzy retoryczne napięcie. Na skrzyżowaniu obu bloków rodzi się bowiem pytanie, w jakiej relacji do siebie stoją związek Boga z Izraelem i związek Izraela z narodami? Co łączy te dwa związki? Centralna pozycja, w której znajduje się Izrael (D–D'), zdaje się podpowiadać, że pełni on rolę pośrednika między Bogiem i narodami. Jego powołanie w kontekście wiecznego przymierza jest w całości ukierunkowane na urzeczywistnienie głównego celu, jakim jest przebaczenie narodom (w. 7).

Dynamika retoryczna perykopy ukazuje również pewną ciekawą zmianę w teologicznej koncepcji przymierza. O ile przymierze było bilateralną relacją Boga z Izraelem i istotą Bożego wybraństwa na tle innych narodów, o tyle tutaj owa wyjątkowa relacja – owszem – zachowuje swoją ważność, ale przestaje być celem samym w sobie. Celem staje się pozytywna odpowiedź, jakiej Izrael udzieli Bogu, żeby otworzyć narodom drogę do przebaczenia i w dalszej perspektywie – choć nie zostaje to powiedziane *explicite* – włączyć je w dynamikę wiecznego przymierza. Jeśli Izrael wiernie wypełni swe powołanie, pomoże w realizacji Bożego planu zbawienia.

<sup>54</sup> Od wersetu 8 ponownie na scenę wchodzi Bóg ze swoją mową. W w. 8–11 kontynuują mowę Boga, przerwana w w. 4.

<sup>55</sup> Inaczej: K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 468, który widzi w ww. 1–3a wezwanie ze strony Syjonu/Jerozolimy.

<sup>56</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, (WBC 25), Waco: Word Books, 1987, 818, widzi tu mowę skierowaną do perskiego króla Dariusza i przesuwając datę całego fragmentu na V w. przed Chr.

Motywująca zachęta w obu blokach (B-B') pełni rolę przynaglenia, w przypadku Izraela do wejścia w dynamikę nowego przymierza, w przypadku narodów do nawrócenia.

Warto też zauważyć, że jeżeli ww. 4a.5–7 są redakcyjnym dodatkiem, zostają włączone klinem w oryginalną perykopę Iz 55, 1–3.4b.8–11 (cezura redakcyjna przechodziłaby między D i D'). I rzeczywiście mowa Boga, przerwana w w. 4 znajduje swą kontynuację w ww. 8–11 (por. 1 os. sing.). Z tej perspektywy w ww. 8–11 Bóg ukazałby powód, dla którego w kontekście wiecznego przymierza powołał Dawida-Izraela do zupełnie nowej misji na rzecz narodów.

### 3.3. PRZESŁANIE Iz 55, 3–5 JAKO ODPOWIEDŹ NA WEWNĘTRZNE ROZTERKI WYGNAŃCÓW

Bóg niczym uosobiona Mądrość stoi przy bramie miasta i wzywa zafrasowanych codziennością bytu wygnańców, aby oderwali się od spraw przyziemnych i spojrzeli na sytuację z perspektywy Boga, z wysokości Jego Boskiej transcendencji. Chce im przekazać dobrą nowinę – „ewangelię” o ocaleniu z opresji i o ich namaszczeniu na świadków i prawodawców narodów. Ich życie nie było więc życiem przypadkowym. Ich trwanie na obczyźnie nie było mimowolnym pójściem na kompromis z otaczającą rzeczywistością. Było darem Boga, znakiem Jego nieprzerwanej miłości i podstawą do nawiązania nowej relacji, która będzie trwała wiecznie<sup>57</sup>.

#### 3.3.1. Wewnętrzne rozterki wygnańców

To optymistyczne przesłanie wychodzi naprzeciw frustracji, która zagościła w sercach wygnańców i odcisnęła swe piętno w ich psychice (a) i w religijnym nastawieniu do Jahwe (b).

(a) Z jednej strony, tęsknota za Jerozolimą zaczęła słabnąć do tego stopnia, że musieli sztucznie ją podtrzymywać przekleństwami skierowanymi przeciw sobie (Ps 137, 1–6: „...Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język mi przyschnie do podniebienia...”). Z drugiej strony, świadomość niemocy wobec zaistniałej sytuacji politycznej budziła w nich pragnienie zemsty i rewanżu nie tylko na Babilończykach, ale również na Edomie, bratnim narodzie, który wzbogacił się na ich krzywdzie i bezdusznie wykorzystał moment, gdy – idąc na wygnanie – musieli zostawić swoje domostwa (Ps 137, 7–9: „Przypomnij, Panie, synom Edomu dzień Jeruzalem, kiedy oni mówili: Burzcie, burzcie – aż do samych fundamentów! Córo Babilonu, niszczycielko, szczęśliwy, kto ci odpłaci za zło, jakie nam wyrządziła!...”). Tę frustrację pogłębiały roszczenia ziomków, którzy pozostali w ojczyźnie i zaczęli podważać ich prawo własności do zostawionych w Judzie majątków (Ez 11, 15; 33, 24). Sami wygnańcy, wywodzący swe pochodzenie ze starej arystokracji judzkiej, nadal czuli paraliżujący ciężar odpowiedzialności za katastrofę

<sup>57</sup> G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia: Paideia 1974, 281–284; J. Blenkinsopp, *A Jewish Sect of the Persian Period*, CBQ 52 (1990) 39–49; H. Tadmor, *The Exile and the Restoration, A History of the Jewish People*, ed. H. Ben-Sasson, Cambridge: Harvard University Press 1976, 168.

narodową z 587 r. (Ez 33, 10). Z kolei potomkowie przeciwników politycznych ich ojców i dziadów nie dawali im o tym zapomnieć i nadal wystawiali rachunek krzywd i niesprawiedliwości (Ez 18, 2.19). Ta frustracja musiała szybko narastać, skoro już Ezechiel i jego uczniowie rozwinęli szeroko zakrojoną „akcję duszpasterską”, żeby ocalić w wygnańcach poczucie własnej godności, przepowiadając restytucję utraconych praw własności i przywilejów pierwszeństwa (Ez 11, 16–21). Również problem odpowiedzialności zbiorowej za grzechy ojców odbił się szerokim echem w przepowiadaniu Ezechiela (Ez 18).

(b) Z upływem czasu, im bardziej płonne stawały się nadzieje na rychły powrót do ojczyzny, tym bardziej dawały znać o sobie rozterki natury religijnej. W odczuciu wygnańców Jahwe przez okres jednego pokolenia przestał interesować się ich losem. Nie uznawał ich prawa do życia (Iz 40, 27) i ich opuścił (Iz 50, 1). Kiedy więc Judejczycy widzieli babilońskie bóstwa niesione triumfalnie w okazałych procesjach (Iz 46, 1–2), kiedy patrzyli na ich wizerunki pośród wiwatującego tłumu, zdawało się, że Jahwe brakuje woli i siły do ukazania swej władzy nad światem i do wybawienia swego narodu z niewoli (Iz 50, 2). Wydawało się, że jest Bogiem słabym. I choć w życiu prywatnym wygnańcy nadal czuli Jego obecność, to w życiu politycznym Jahwe wydawał się wycofany do tego stopnia, że niczego dobrego nie mogli się już po Nim spodziewać<sup>58</sup>. Wielu spośród wygnańców musiało dojść do przekonania, że należy porzucić dawne nadzieje i zająć się sobą: rodzinnym szczęściem, pomnażaniem majątku i robieniem kariery w strukturze społecznej, administracyjnej i wojskowej państwa babilońskiego. A takie możliwości stały przecież otworem.

W tak nakreślonej pokrótce sytuacji przesłanie Deutero-Izajasza, w tym interesująca nas perykopa Iz 55, 3–5, musiały być odebrane jako pozytywny przełom, elektryzujący wstrząs w psychice wygnańców<sup>59</sup>.

### 3.3.2. Dawidowa monarchia w Iz 55, 3–5 jako przeciwwaga mesjańskiej roli Cyrusa

Jedyna wzmianka o Dawidzie, jaka pojawia się w księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55), jest nawiązaniem do teologii monarchii przedwygnaniowej i stanowi pożądaną korektę i cenną przeciwwagę zbyt śmiałej wizji teologicznej, która na fali wzmożonego entuzjazmu i rozbudzonych nadziei wokół osoby Cyrusa, prowadziła do paradoksalnych i szokujących wniosków: Cyrus, poganin, nieznaną Jahwe, zostaje ogłoszony mesjaszem (Iz 44, 28; 45, 1.4–5.13; 48, 15; por. też 41, 2.25; 46, 11). I choć początkowo ta teologiczna interpretacja historycznych wydarzeń z lat 550–539 była zrozumiała i skuteczna, żeby wyrwać wygnańców z uśpienia, bardzo szybko spotkała się z wrogością nie tylko nich samych, ale również napotkała opór w samym środowisku prorockim, z którego wyszła. Czyż Jahwe mógł powołać z dalekiej Persji obcego władcę, króla, który Go nie znał (Iz 45, 5), aby zainaugurował mesjańską erę powszechnego zbawienia? Takie przesłanie

<sup>58</sup> O rozczarowaniu i lamentacjach tamtego okresu w kontekście 2 Sm 7, 8–16; 1 Krl 8, 23–26; 2 Sm 23, 5; Ps 89 por. C. Westermann, *Isaia 40–66...*, dz.cyt., 341.

<sup>59</sup> Szersza panorama tamtego okresu por. M. Liverani, *Oltre la Bibbia...*, dz.cyt., 223–234.

brzmiało niewiarygodnie. Było paradoksalne. I, co więcej, nie znajdowało potwierdzenia w oficjalnej tradycji teologicznej. Owszem, cudzoziemcy mogli być w ręku Boga narzędziem kary (Iz 10, 5–12; Jr 27, 6), ale namaszczenie na mesjasza obcego króla wykraczało poza religijną wyobraźnię Żydów, bo nie znajdowało potwierdzenia we wcześniejszej tradycji. A przecież zgodnie z nią tylko potomek Dawida mógł pełnić tę funkcję.

Wydaje się, że przesłanie Deutero-Izajasza przynajmniej w pierwszym okresie działalności tej grupy prorockiej musiało jawić się jako teologicznie niepoprawne, gorszące, a nawet bluźniercze. Z łatwością możemy sobie wyobrazić negatywną i ostrą reakcję ze strony kręgów żydowskich tradycjonalistów i nacjonalistów, z których wywodzili się też prorocy stojący za Deutero-Izajaszem. W obliczu takiej reakcji musieli na nowo przemyśleć przesłanki swego proroctwa i dostosować je do przedwygnaniowej teologii jahwistycznej, żeby mogła się bronić i była wiarygodna w uszach odbiorców.

Cyrusowe mesjaństwo zostało więc włączone w ramy szerszej teologii apologetycznej, która doprowadziła wiarę we wszechmoc Boga do ekstremalnych wniosków (Bóg stwarza nie tylko światło, ale i ciemność; Bóg nie tylko daje zbawienie, ale i zsyła nieszczęście – Iz 45, 7 wbrew Rdz 1, 2) i ukazała, że choć Jahwe konsekwentnie realizuje to, co zapowiedział, to jednak zbawienie, jakiego dokonuje, niesie z sobą potężny ładunek nowości i zaskoczenia (Iz 42, 9; 43, 18–19; 48, 6b–8). Innym ważnym elementem tej apologii jest afirmacja absolutnego monoteizmu. Ta kwestia często jest poruszana podczas fikcyjnych procesów, które Bóg odbywa z narodami lub z ich bóstwami w swej niebiańskiej siedzibie (Iz 41, 1–5.21–29; 43, 8–13; 44, 6–8; 45, 20–25). W tym apologetycznym kontekście należy też umiejscowić odniesienie do monarchii Dawidowej<sup>60</sup> i do roli, jaką Deutero-Izajasz w Iz 55, 3–5 wyznaczył Izraelowi względem narodów.

### 3.3.3. Mesjaństwo Dawida w Iz 55, 3–5 na tle wcześniejszej tradycji biblijnej

Na tle wcześniejszej tradycji biblijnej mesjaństwo Dawida w Iz 55, 3–5 zostaje zobrazowane za pomocą starych pojęć, którym nadaje się nowe znaczenie. Wpisuje się to w naszkicowany powyżej trend apologetyczny Deutero-Izajasza, który pogłębiając fenomenologię Bożego działania w świecie, nieprzystającego do dawnych teologicznych kategorii i religijnych przekonań żydowskich wygnańców, bronił wiarygodności swego przesłania. Samo imię Dawida, rzeczowniki נָגִיד וְשָׂרָא (nāgîd ūm<sup>60</sup>šawwē – „główny prawodawca”), opisujące jego status pośród narodów, odniesienie do treści „wiecznego przymierza”, wyrażonej w zintensyfikowanej liczbie mnogiej חָסְדֵי (ḥasdē – „łaski”) są reminiscencjami proroctwa Natana, rozpoznawalnymi dla każdego Żyda. Jednak w treści i strukturze perykopy (Iz 55, 1–7), do której należą omawiane wersety, jak i w szerszym kontekście Księgi Deutero-Izajasza (Iz 40–55), rozbrzmiewa zupełnie nowe orędzie o zbawieniu wraz z kielkującą samoświadomością Izraela co do swej roli w świecie.

<sup>60</sup> Na temat teologii monarchii Dawidowej w historii biblijnej por. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*..., vol. 1, dz.cyt., 352–363.

Jeżeli rzeczowniki נָגִיד וְרֹאשׁוֹ (nāgîd ūm<sup>e</sup>šawwê – „przywódcą i rozkazodawcą”) we wcześniejszej tradycji biblijnej były traktowane oddzielnie i miały wydźwięk polityczny<sup>61</sup>, podkreślając szeroki zakres władzy Dawida nad Izraelem (2 Sm 7, 8), teraz tworzą *hendiadys* w wyjaśniającej apozycji do rzeczownika עֵד (‘ēd – „świadek”). Nie wyrażają więc istoty mesjaństwa (tą istotą jest świadectwo i nawoływanie narodów), lecz razem obrazują sposób jego konkretyzacji w nadaniu narodom prawa. Dawid jako Boży świadek tylko wtedy wypełni swą mesjańską rolę, jeśli zajmie poczesne miejsce głównego prawodawcy narodów i będzie je wzywał do nawrócenia. Ten rodzaj przywództwa nie otwiera Dawidowi drogi do jakiegokolwiek politycznej czy królewskiej władzy nad narodami (Deutero-Izajasz skrupulatnie unika słowa מֶלֶךְ „król”, być może również dlatego żeby nie tworzyć napięć z królewską władzą Persów), lecz nadaje mu status autorytetu moralnego i religijnego. Jeśli władza polityczna ucieka się do wywierania przymusu, również za pomocą środków militarnych, moralna i duchowa władza Dawida ma charakter ireniczny. Apeluje do sumienia i nawołuje do nawrócenia, przekonując jedynie siłą swego świadectwa i wiarygodności. Dlatego odpowiedź ze strony słuchaczy pozostaje kwestią ich wolnej woli i wewnętrznego przekonania.

Na tej podstawie rzeczownik מְשָׁאֵנָה (m<sup>e</sup>šawwê) w Iz 55, 3–5 ma swój pierwowzór w funkcji Mojżesza, Pierwszego מֹשֶׁה *par excellence*<sup>62</sup>. Dlatego nie oznacza „rozkazodawcy” w sensie polityczno-militarnym<sup>63</sup>, lecz w zgodzie z teologią Deutero-Izajasza oznacza „prawodawcę”, czyli tego, który da narodom prawo („On przyniesie narodom prawo” – Iz 42, 1) i rozszerzy normatywną przestrzeń przymierza synajskiego na całą ludzkość.

Obok Mojżesza, głównego prawodawcy Izraela (w. 4), innym punktem odniesienia mesjańskiej roli Dawida jest uosobiona Mądrość (ww. 5–7). W uporczywym nawoływaniu (אָרָא – qārā: por. w. 5) daje słyszeć głos Jahwe, Boga miłosiernego, gotowego przebaczyć wszystkim narodom ziemi ich grzech bałwochwalstwa<sup>64</sup>. W kontekście perykopy Iz 55, 1–7, jak i w odniesieniu do tego, co powiedzieliśmy o znaczeniu rzeczownika מְשָׁאֵנָה (m<sup>e</sup>šawwê – „prawodawca”), treścią nawoływania jest Tora, Boże prawo. Skoro głównym celem Dawidowego mesjaństwa jest nadać narodom prawo, istotą nawrócenia narodów (również Cyrusa) musi być jego przyjęcie. Tylko wtedy Bóg udzieli im swego przebaczenia („...niech bezbożny nawróci się do Pana, a Ten się nad nim zmiłuje...”, w. 7).

<sup>61</sup> Niektórzy sugerują, że נָגִיד (nāgîd) może być imiesłowem pasywnym od czasownika נָגַד i jako *passivum divinum* oznacza „wskazany przez Jahwe”, „wyznaczony przez Jahwe” – A. Alt, *The Formation of Israelite State in Palestine, w: Essays on the Old Testament History and Religion*, Garden City: Doubleday 1967, 195, przyp. 5. Inni, z kolei, widzą tu formę czasownikową Hifil czasownika נָגַד, która oznaczałaby „proklamację”, „głoszenie”, „bycie piewą” i łączyłoby funkcję Dawida jako נָגִיד (nāgîd) z jego Psalmami, gdzie opiewał dobroć Boga i Jego łaskę – por. K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 472, przyp. 49.

<sup>62</sup> Takie rozumienie czasownika מְשָׁאֵנָה występuje też w Psalmach – por. np. H.-J. Kraus, *Psalms* 1–59, Minneapolis: Hermeneia 1989, 267–276.

<sup>63</sup> Tak sugeruje większość nowożytnych tłumaczeń Biblii.

<sup>64</sup> C. Westermann, *Isaia 40–66...*, dz.cyt., 343, odnosi motyw „nawoływania” do Ps 18, 44.

Warto zauważyć, że w takim przedstawieniu Dawida dokonuje się demitologizacja biblijnego pojęcia mądrości. Dawid jest jednocześnie i mesjaszem i ucieleśnieniem Tory. Jest mesjańską Mądrością, która nabiera rysów żywej Tory pośród narodów. Demitologizacja biblijnej mądrości jest stałą cechą najmłodszych pism ST i niewykluczone, że początek tego procesu wyznaczył właśnie Deutero-Izajasz (por. Ba 4,1: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki...”; Syr 24,23: „Tym wszystkim [=mądrością] jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz...”).

Ponadto Dawid, jako mesjańska Mądrość, wyraża całą wspólnotę judejskich wygnańców, do której zostaje skierowane wezwanie i słowa zachęty<sup>65</sup>. Ta judejska wspólnota nie waha nazwać się Izraelem, dziedzicem Dawidowych obietnic (w. 5d – קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל „Święty Izraela”). W postaci Dawida Deutero-Izajasz widzi więc punkt konwergencji między przedwygnaniową tradycją teologiczną i nową, religijno-narodową i wspólnotową samoświadomością Izraela, która pozwala na odnalezienie się w zmienionej sytuacji i przygotowuje grunt pod trudne współzycie z narodami.

Dawid-Izrael, jako mesjańska Mądrość pośród narodów świata, nawołuje do przyjęcia Bożego prawa i w ten sposób daje o Bogu świadectwo. Czego to świadectwo konkretnie dotyczy? Kontekst bliższy i dalszy sugeruje, że dotyczy ono monoteizmu (a) i przebaczenia (b).

(a) W kontekście Księgi Deutero-Izajasza można powiedzieć, że to świadectwo dotyczy absolutnego monoteizmu (Iz 43, 9–10.12; 44, 8–9) – Jahwe jest Jedynym Bogiem, jedynym Stwórcą i Zbawcą człowieka. Współgrałoby to z pojęciem Tory, która zasadza się na pierwszym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” (Wj 20, 3.23; Pwt 5, 7; 6, 14; 8, 19). Przyjmując Torę, ludy odrzucają bałwochwalstwo i wyznają wiarę w Jahwe, którego pierwszym świadkiem jest Dawid. Taka interpretacja jest jak najbardziej możliwa<sup>66</sup>.

(b) Jednak patrząc na strukturę retoryczną perykopy Iz 55, 1–7 (podpunkt 3.2.), wydaje się, że skoro ostatecznym celem mesjańskiej misji Dawida jest nawrócenie ludów i doświadczenie Bożej miłości i przebaczenia, to również jego świadectwo, żeby było wiarygodne, powinno polegać na doświadczeniu miłości Boga i dążyć do tego samego celu. Intencjonalność Dawidowego świadectwa powinna pokrywać się z intencjonalnością jego mesjanizmu. Dawid jest Tym, który „ocalił swe życie” i dostał nową szansę od Boga (Iz 55, 3bc). Ale jest również Tym, który „odebrał z ręki Pana karę w dwójnasób i jego grzech został odpuszczony (רָצַח – Iz 40, 2)”. W doświadczeniu miłosierdzia Boga staje się świadkiem Jego zmiłowania i przebaczenia. I nie powinien tego przebaczenia odmawiać nikomu, nawet Cyrusowi, jeśli ten się do Boga nawróci.

Konkludując, należy stwierdzić, że świadectwo Dawida jest jednocześnie świadectwem wiary monoteistycznej, wyrażającym się w przyjęciu i przestrzeganiu Tory

<sup>65</sup> O tym świadczy użycie 2 os. pl. m w w. 3.

<sup>66</sup> Tak uważa K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia 1999, 471. Z kolei, F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. 2, Edinburgh: T.T. Clark 1873, 355–357 łączy świadectwo Dawida z Psalmami, które w tradycji biblijnej były mu przypisywane.

oraz świadectwem o sile Bożego miłosierdzia. Innymi słowy, jest to mesjańskie świadectwo o Bogu Jedynym i Miłosiernym.

### 3.4. REDAKCYJNY DODATEK I JEGO INTERPRETACJA

Analiza egzegetyczna<sup>67</sup> wskazuje na działalność redaktora, który do oryginalnych wersetów (Iz 55, 3.4b) dołączył aktualizujące rozszerzenie (Iz 55, 4a.5)<sup>68</sup>. Poniższa tabela poglądowo konfrontuje obie części:

Wersety oryginalne – Iz 55,3.4b	Wersety dodane przez redaktora – Iz 55,4a.5
<p><sup>3</sup><i>Nakłońcie swe ucho i tylko Mnie słuchajcie uważnie: Ocaliliście swe życie, bo chcę zawrzeć z wami wieczne przymierze. Zaiste moja przegromna miłość okazana niegdyś Dawidowi jest niewyczerpana.</i></p> <p><sup>4b</sup><i>Oto teraz ustanawiam go <b>naczelnym prawodawcą dla narodów</b> (przywódcą i rozkazodawcą dla narodów?).</i></p>	<p><sup>4a</sup><i>Oto teraz ustanawiam (cię) <b>świadkiem dla narodów.</b></i></p> <p><sup>5</sup><i>I kiedy <b>będziesz nawoływał narody</b>, których nie znasz, narody, które (też) cię nie znają, pospieszą do ciebie przez wzgląd na Świętego Izraela, który cię wywyższył.</i></p>

Wytłuszczenie wskazuje na główny problem redaktora

Uwaga redaktora skupia się na *hendiadys* נָגִיד וּמְצַוֵּה (*nāgīd ūmēšawwē* – w. 4b), która w tradycyjnej teologii królewskiej oznaczała „przywódcę i rozkazodawcę” i miała wydźwięk nacjonalistyczny. Jednak redaktor, dodając ww. 4b.5, zinterpretował ją w kluczu świadectwa i uosobionej Mądrości, która nawołuje narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa. Wprowadzona korekta sprawia, że *hendiadys* traci swoją wiodącą pozycję w strukturze syntaktycznej wersetu i przyjmuje funkcję apozycji wyjaśniającej w stosunku do dodanej syntagmy עֵד לְאֻמִּים (*‘ēd le’ummim* – „świadek dla narodów”). Tym samym akcent przesuwana się na dawanie świadectwa (w. 4) i mądrościowe pouczanie narodów (w. 5). A zatem, w intencji redaktora należało unikać takiej interpretacji nowego przymierza i mesjańskiej misji Dawida, która uderzałaby w tony polityczno-nacjonalistyczne i militarne. Redaktor chce niejako powiedzieć, że postrzeganie się jako przywódcy pretendującego do tronu i do militarnej dominacji mogłoby w niedalekiej przyszłości doprowadzić do konfliktu z Persami. Z kolei, niepotrzebne rozbudzanie nastrojów nacjonalistycznych mogło prowadzić do rewanżyzmu i chęci odegrania się za poniesione krzywdy i materialne straty, co bez wątpienia zaogniłoby niełatwą relację z krajami sąsiednimi, a nawet mogło rozbudzić konflikty na tle etnicznym z cudzoziemcami mieszkającymi w granicach Judy. W ten sposób redaktor dawał wyraz teologicznemu pacyfizmowi, który w zniszczonym kra-

<sup>67</sup> Por. wyżej podpunkty 2.6.2., 2.6.3., 2.7.

<sup>68</sup> Problem redakcji Iz 55 potraktowany niebywale zdawkowo przez Melugin R.F., *The Formation of Isaiah 40–55*, BZAW, 141, Berlin: De Gruyter 1976, 173–174.

ju był jedyną możliwą drogą, prowadzącą do szybkiej odbudowy zrębów państwowości i systemu religijnego, bez uszczerbku na narodowej dumie i tradycji. Podkreślając ich doświadczenie miłosierdzia, które było najstarszą warstwą przepowiadania Deutero-Izajasza (Iz 44, 22), redaktor stawiał Judejczyków w roli świadka Bożego przebaczenia. Czyż jako posłańcy zmiłowania mogli w swych sercach nadal żywić urazę, bądź pragnienie zemsty?

Warto też zwrócić uwagę na to, że dodatek redakcyjny przesuwą ciężar teologii Deutero-Izajasza z pozycji judeocentrycznej (pozycja prominentna: Dawid, sprzymierzeniec Boga, wódz i rozkazodawca narodów) na pozycje etnocentryczne (pozycja służebna: Dawid prawodawca nawołujący narody do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa).

Kim był redaktor? Mógł przynależeć do nurtu prorockiego Deutero-Izajasza i dodał swe mądrościowe rozszerzenie jeszcze przed końcem wygnania. Wskazuje na to dbałość o symetrię w retorycznej strukturze perykopy Iz 55, 1–7 (por. podpunkt 3.2.), jak i teologiczna wrażliwość w wykorzystaniu konkretnych obrazów i pojęć, cechy charakterystyczne tej szkoły prorockiej. Jeśli jednak dodał swoją korektę po wygnaniu, mógł być przedstawicielem świeckiej arystokracji, przywiązanej do etyki ksiąg mądrościowych ST, otwartej na świat, cudzoziemców i inne kultury (por. Księga Hioba, Księga Jonasza). Jednak utożsamienie Mądrości mesjańskiej z Torą było najprawdopodobniej ukłonem w kierunku deuteronomistów, którzy dbali z jednej strony o pokojowe współżycie z perską władzą i cudzoziemcami, z drugiej o zbudowanie jak najszerzego kompromisu społecznego wokół kodeksu praw, które za aprobatą Persów miały znaleźć się w Pentateuchu. Ważnym czynnikiem w zdefiniowaniu pochodzenia redakcyjnego dodatku jest więc idea pacyfizmu i połączenie wątku mądrościowego z legislacyjnym, która zbliża to przesłanie do świeckich kręgów z powygnaniowej elity rządzącej, identyfikującej się bardziej z nurtem deuteronomistycznym<sup>69</sup>.

#### 4. TEOLOGIA DAWIDOWEGO ŚWIADECTWA W Iz 55, 3–5

Nie jest łatwo opisać teologię świadectwa na podstawie tak krótkiego fragmentu. Można jedynie zarysować jej podstawowe cechy charakterystyczne. A są one związane z przebaczeniem, przymierzem i mesjańską Mądrością.

##### 4.1. ŹRÓDŁO DAWIDOWEGO ŚWIADECTWA

Dawidowe świadectwo zasadza się na doświadczeniu niezmierzonej miłości Jahwe (Iz 55, 3c), który przebacza (Iz 40, 2), wybawia z opresji (Iz 55, 6a) i dochowuje wierności dawnym obietnicom. Choć w przeszłości miłość Boga została zraniona niewiernością Izraela, to jednak na horyzoncie wydarzeń rozgrywających się na scenie międzynarodowej prorok dostrzega rysującą się perspektywę nowego początku, którą odczytuje jednoznacznie jako znak Bożego przebacze-

<sup>69</sup> W. Brueggemann, *Is 55 and Deuteronomic Theology*, ZAW 80 (1968), 191–203.



nia i propozycję nowego przymierza. To przymierze, wyznaczając nową przestrzeń wspólnoty życia dla Boga i Izraela w zmienionej sytuacji historycznej, jest kontynuacją długiej historii, mającej swój początek w powołaniu Abrahama (Iz 41, 8: „Ty, zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela! Ty, którego pochwyliłem na krańcach ziemi, powołałem cię z jej najdalszych stron i rzekłem ci: «Sługą moim jesteś, wybrałem cię...»”; 51, 2: „Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca... bo powołałem jego jednego...”). Kamieniem milowym tej historii jest prorocтво Natana, w którym Jahwe oficjalnie zaakceptował monarchię izraelską i obiecał królowi Dawidowi nieprzerwane panowanie jego dynastii (2 Sm 7).

W Iz 55, 3–5 Jahwe, ukazując siłę swego miłosierdzia (חֶסֶד – *hesed*: w. 3c), pragnie, żeby wygnańcy odczytali swe życie na obczyźnie i otwierającą się przed nimi świetlną przyszłość, w świetle Bożej wierności i dawnych obietnic, których są depozytariuszami i naocznymi świadkami ich wypełnienia.

#### 4.2. DAWIDOWE ŚWIADECTWO JAKO ODPOWIEDŹ NA DAR NOWEGO PRZYMIERZA

Ustanowienie Izraela świadkiem dokonuje się w kontekście wiecznego przymierza (w. 3bβ.4a), które wyznacza nową kartę w historii zbawienia. Nie chodzi więc o świadectwo akcydentalne czy mimowolne. Jest ono przez Boga zamierzone. Bóg chce, żeby jego sługa Izrael doświadczył tego samego klimatu bezpieczeństwa i zaufania, jaki charakteryzował okres patriarchów, a w szczególności chwalebny okres panowania Dawida. Innymi słowy, żeby doświadczył tej odwiecznej miłości, którą Jahwe zawsze otaczał swój naród. W ustanowieniu świadkiem widzimy więc zaproszenie skierowane do Izraela, żeby namacalnie niejako dotknął i zasmakował<sup>70</sup> nowej jakości życia przeżywanego w bezpośredniej bliskości Boga, na jaką przymierze pozwalało. To całkowicie niezasłużone i nieoczekiwane zaproszenie jest darem, który wymaga ze strony Izraela jasnej i natychmiastowej odpowiedzi.

Odpowiedź polega na złożeniu świadectwa o miłości Boga, który przebacza i pozostaje wierny swemu słowu, pomimo ludzkiego grzechu i słabości. Dawidowe świadectwo wpisuje się więc w wewnętrzną dynamikę przymierza synajskiego. Jeżeli w klasycznym ujęciu przymierze synajskie było przestrzenią, w której Bóg okazywał człowiekowi swą חֶסֶד (*hesed* „łaska”, „miłość”), to człowiek w odpowiedzi na Boży dar musiał ukazać tę samą חֶסֶד (*hesed*) – jak w zwierciadle – w swym etycznym postępowaniu (por. np. Kpł 19, 2)<sup>71</sup>. Ta ogólna norma (= postu-

<sup>70</sup> Nieprzypadkowo Iz 55, 1–2 nawiązuje do wybornej uczty. Por. biesiadny kontekst zawarcia przymierza w Wj 24, 11b. J.F. Craghan, *Księga Wjścia, Międzynarodowy komentarz do Piśmie Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa: Verbinum 2001, 348–349; W. Kopeć, *Starotestamentalne przymierze zapowiedzią i znakiem*, w: *Eucharystia sakramentem braterstwa* (Rozprawy Naukowe 41). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2002, 25–26; A. Jankowski, *Biblijne pojęcie przymierza*, w: *Biblijna teologia przymierza*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1997, 42.

<sup>71</sup> Podobna dynamika jest w nowym przymierzu zawartym we krwi Chrystusa: dar Boga חֶסֶד/ἀγάπη/χάρις staje się zadaniem חֶסֶד/ἀγάπη/χάρις („miłujcie się nawzajem tak jak Ja was umiłowalem” – J 15, 10.12), które konkretyzuje się w nowym przykazaniu („przykazanie nowe daję wam” – J 13, 34).

lat naśladowania Bożej *hesed*) została skonkretyzowana w prawie Mojżeszowym, przede wszystkim w Dekalogu, który pomagał odwzajemnić Bożą *hesed* (חֶסֶד) w życiu etycznym. Innymi słowy, przymierze synajskie było moralnością życia, w którym odbijała się moralna świętość Boga<sup>72</sup>.

To porównanie sugeruje, że tak jak przez posłuszeństwo Dekalogowi człowiek odwzajemniał Bożą *hesed*, tak tutaj w odnowionym przymierzu w Iz 55, 3–5 dokonywało się to przez złożenie świadectwa o Bożym przebaczeniu. Czy oznacza to jednak, że przymierze w Iz 55, 3–5 jest jakościowo innym przymierzem? Otóż nie. Nic nie wskazuje na to, żeby owo przymierze swą treścią różniło się znacząco od przymierza synajskiego z jego Torą<sup>73</sup>. Jednak wprowadzenie pojęcia „świadectwa” może podpowiadać, że treść przymierza synajskiego nieco się poszerzyła, bądź uległa przeakcentowaniu w kierunku przebaczenia i okazania miłosierdzia grzesznikom. A zatem, w odpowiedzi na dar przymierza po wygnaniu babilońskim Żydzi powinni uzewnętrznić Bożą *hesed* nie tylko przez posłuszeństwo Torze, ale i przez wybaczenie narodom – swym ciemnościom i prześladowcom w taki sam sposób, jak im „po odebraniu z ręki Pana kary w dwójnasób” zostało przez Boga wybaczone. Doświadczwszy Bożego miłosierdzia, stają się jego piewcami i naśladowcami. Stają się świadkami.

#### 4.3. DAWIDOWE ŚWIADECTWO JAKO MESJAŃSKA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA INNYCH

Gotowość do przebaczenia, charakteryzująca odnowione przymierze w Iz 55, 3–5, nie jest bezwarunkowa ani naiwna. Miłosierdzie nie oznacza bowiem lekceważenia zła czy ślepego tolerowania niesprawiedliwości. Wymaga nawrócenia do Boga i uznania Go za Jedyne Stwórcę i Zbawcę człowieka. W tym celu Izrael – świadek Bożego miłosierdzia – wzywa narody na drogę nawrócenia, wskazując im drogę Bożego prawa – Tory (Iz 55, 5–7), której pierwszym wymogiem jest odrzucenie bałwochwalstwa i przyjęcie monoteistycznej wiary Izraela (Iz 43, 9–10.12; 44, 8–9): „nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”. W tym wezwaniu narodów do nawrócenia (קָרָא – *qārā*: Iz 55, 5.6–7) objawia się kolejna ważna cecha teologiczna Dawidowego świadectwa: odpowiedzialność.

Choć Izrael mógł żywić głęboką urazę za doznane krzywdy ze strony obcych narodów, to jednak zostaje przez Boga wezwany do dojrzałości w wierze, którą

---

Chociaż struktura obu przymierzy jest bardzo podobna, istnieje między nimi zasadnicza różnica. W Nowym Przymierzu ową *hesed* jest Jezus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. I to On jest istotą chrześcijaństwa, a nie etyka moralnego postępowania, charakteryzująca stare przymierze.

<sup>72</sup> Nicco inną perspektywę, która łączy Ps 89 z Iz 55, 3–5, przedstawia O. Eissfeldt, *The Promises of Grace to David in Isaiah 55, 1–5*, in: *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, eds. B.W. Anderson, W. Harrellson, New York: Harper & Bros 1962, 196–207.

<sup>73</sup> Wydaje się, że innego zdania jest K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, Minneapolis: Hermeneia, 1999, 471. Z kolei, J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, WBC 25, Waco: Word Books 1987, 817 w słowie חֶסֶד (w. 3c) widzi kontrast między wiecznym przymierzem Dawida i przymierzem Mojżesza, które oparte na posłuszeństwie Torze straciło na znaczeniu. Tak też uważa św. Cyryl z Aleksandrii, cytując w tym kontekście Hbr 8,7 – por. *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, t. 70, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier, 1857–1886, kol. 1221–1225.

osiąga, wznosząc się niemal na poziom Bożej transcendencji, stając przy Jahwe nie tylko jako świadek Boskiego miłosierdzia (w. 7), ale również jako głos Jego mesjańskiej Mądrości, która nawołuje innych do nawrócenia (w. 6) i przekazuje im Boże prawo (מִשְׁאֵבֶיךָ *mšawwê*: w. 4b). Celem owego nawoływania jest poszerzenie obszaru normatywnej świętości Tory na inne ludy, w czym wyraża się uniwersalizm tego przesłania.

Obraz Izraela jako mesjańskiej Mądrości Boga nie jest jedynie stylizacją językową. To obraz Izraela, który w kanonicznej Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40–55) rzeczywiście staje się sumieniem narodów. I tak jak niegdyś takim sumieniem dla Izraela była Arka Świadcstwa (אֲרוֹן הָעֵדוּת – *’arôn hā ‘ēdūt*: por. np. Wj 30, 6.26.36) i kamienne Tablice Świadcstwa (לְחֹת הָעֵדוּת לְחֹת אֲבֹתֶיךָ – *luḥōt hā ‘ēdūt luḥōt ‘eben*: por. np. Wj 31, 18.32,15), tak teraz on – Boży świadek – pełni tę mesjańską rolę w stosunku do całego świata.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Iz 55, 3–5 ukazuje wizję wiecznego przymierza, które odnowi dawną relację z Jahwe i wyznaczy nową podstawę narodowo-religijnej samoświadomości Izraela w okresie powygnaniowym. Izrael zostanie ustanowiony świadkiem i prawodawcą narodów. W przedstawieniu tej teologicznej nowości Deutero-Izajasz ucieka się do ciekawej stylizacji językowej i przedstawia Izrael jako mesjańską Mądrość, stojącą pośród narodów i nawołującą do nawrócenia i przyjęcia Bożego prawa. Przyjęcie Bożego prawa jest bowiem warunkiem nawrócenia i otrzymania przebaczenia. W swym nawoływaniu Izrael, którego grzechy – „po odebraniu kary w dwójnasób” (Iz 40, 2) – zostały odpuszczone, jest wiarygodnym świadkiem Bożego miłosierdzia. Czyż i on nie powinien teraz przebaczyć narodom, które go ciemniły?

## BIBLIOGRAFIA

- Alt A., *The Formation of Israelite State in Palestine*, in: *Essays on the Old Testament History and Religion*, Garden City: Doubleday 1967.
- Baltzer K., *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40–55*, Minneapolis: Hermeneia 1999.
- Bickermann E.J., *The Babylonian Captivity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, eds. W.D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 1<sup>st</sup> ed., 342–358.
- Blenkinsopp J., *A Jewish Sect of the Persian Period*, *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 39–49.
- Brueggemann W., *Is 55 and Deuteronomical Theology*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968), 191–203.
- Craghan F., *Księga Wyjścia*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa: Verbinum 2001.
- Delitzsch F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Edinburgh: T.T. Clark 1873.
- Eissfeldt O., *The Promises of Grace to David in Isaiah 55,1–5*, in: *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, eds. B.W. Anderson, W. Harrellson, New York: Harper & Bros 1962, 196–207.
- Grabbe L.L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 1: *The Persian and Greek Periods*, Minneapolis: Fortress 1992.

- Jankowski A., *Biblijne pojęcie przymierza*, w: *Biblijna teologia przymierza*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1997.
- Kopeć W., *Starotestamentalne przymierza zapowiedzi i znakiem*, w: W. Kopeć, *Eucharystia sakramentem braterstwa* (Rozprawy Naukowe, 41) Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2002, 25–26.
- Kraus H.-J., *Psalms 1–59 (A Continental Commentary)*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Liverani M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari: Laterza 2004.
- Melugin R.F., *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW 141), Berlin: De Gruyter 1976.
- Michel D., *Das Rätsel Deuterjesaja*, *Theologia Viatorum* 13 (1975/76), 115–132.
- Rad G. von, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1–2, Brescia: Paideia 1974.
- Soggin J. A., *Storia d'Israele*, Brescia: Paideia 2002.
- Tadmor H., *The Babylonian Exile and the Restoration*, in: *A History of the Jewish People*, ed. H. Ben-Sasson, Cambridge: Harvard University Press 1976, 91–182.
- Watts J.D.W., *Isaiah 34–66* (WBS 25), Waco: Word Books 1987.
- Westermann C., *Isaia 40–66*, Brescia: Paideia 1978.

## PREDICTION OF ETERNAL COVENANT AND ISRAEL'S CALLING IN RELATION TO NATIONS IN ISA 55: 3–5. EXEGETIC STUDY AND PROPOSITION OF NEW TRANSLATION

### Summary

The article proposes a new translation and interpretation of the messianic prophecy in Isa. 55:1–7, whose vv. 3–5 are thoroughly analyzed. The analysis includes not only the meaning of the individual words, but also the syntactic situation of the whole sentences. It takes into account the problem of the historical context in which Deutero-Isaiah lived, worked and preached his message. This survey is designed to obtain a better understanding of the periscope, a more consistent translation and structure of the whole passage. The study undertakes an inquiry into the question of whether the eternal covenant in Isa. 55:1–7 is the continuation of the Sinaitic Covenant, or rather if its content goes beyond the Mosaic Law, creating a totally new relationship of God with Israel. The study also draws attention to the existence of a redactional addition, which shifts the weight of the original message from a revanchist Judeocentrism toward the irenic ethnocentrism typical of the Book of Jonah.

**Key words:** Davidic testimony, witness, David, eternal covenant, Deutero-Isaiah, nations, Messianic Wisdom

### Nota o Autorze

Ksiądz **Arnold ZAWADZKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (2009), autor monografii *Il peccato di Gabaa. Os 10, 9–10.11–15 e i suoi echi in Geremia* (Studia Biblica Lublinensia 8; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010) i wielu artykułów, adiunkt w Katedrze Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych ST w Sekcji Nauk Biblijnych KUL, wykładowca ST i NT w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W badaniach koncentruje się na pismach Proroków Mniejszych i ich oddziaływaniu w kontekście całej tradycji prorockiej. ORCID: 0000-0002-7827-7881.  
Kontakt e-mail: [zawadzki.a@icloud.com](mailto:zawadzki.a@icloud.com)

*Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte? Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2018, ss. 255.

Biblia (grec. βιβλος – biblos; hebr. סֵפֶר – sefer) to światowy *bestseller*. Współcześnie jest już tłumaczona na ponad 1100 języków świata, a jej roczny nakład przekracza 30 mln egzemplarzy<sup>1</sup>. Niestety, chociaż jest ona najlepiej sprzedawaną i kupowaną książką świata, to jednak nie jest najczęściej czytana. A co jest tego przyczyną? Otóż nie jest łatwą książką. Powstała bowiem tysiące lat temu, w obcej współczesnemu człowiekowi kulturze i w obcych językach: hebrajskim – biblijnym, aramejskim oraz greckim (κοινή – koine). Żeby zatem ją zrozumieć, potrzeba solidnej wiedzy, a najlepiej gruntownego, specjalistycznego wykształcenia. Niestety, zwykłym miłośnikom Biblii ich brakuje. Gdy więc podczas lektury Pisma Świętego napotykają na piętzące się trudności i niezrozumiałe wątki, szybko zniechęcają się. W efekcie zakupiony przez siebie egzemplarz Pisma Świętego odkładają na półkę w domowej bibliotece, gdzie dzień po dniu pokrywa go kurz. Bibliści o tym wiedzą, stąd by zachęcić wszystkich zainteresowanych do wytrwałej i owocnej lektury świętych tekstów, rokrocznie wydają liczne komentarze i wprowadzenia do ksiąg biblijnych – zarówno naukowe, jak i popularno-naukowe.

Do grona tych biblistów należy również ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, Współautor recenzowanej książki: *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte? Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*, która nakładem Wydawnictwa „M”, ukazała się w Krakowie w 2018 r.

Już z tytułu opiniowanej publikacji wynika, że ma ona formę „wywiadu rzeki”. Składa się zaś z 30 części. Oczywiście, by nie rozsadzić ram niniejszej recenzji, nie zostaną w niej wyliczone wszystkie tytuły tych passusów, ani tym bardziej rozdziały nie zostaną ocenione jeden po drugim. Niniejsza recenzja będzie zatem miała charakter sumaryczny i ograniczy się jedynie do zagadnień literackich i merytorycznych.

Gdy chodzi o kwestie literackie, to publikacja została napisana językiem jasnym, prostym, rzeczowym i bardzo obrazowym. Prowadzone w niej wywody są klarowne, wnikliwe i bardzo spójne. Odnotowane zaś na jej kartach terminy greckie i hebrajskie – zawsze są pisane łańcuchową czcionką.

Gdy chodzi o zagadnienia merytoryczne, to opiniowana publikacja stanowi doskonałą, popularno-naukową introdukcję biblijną. W tym miejscu warto syntetycznie zaprezentować kilka najciekawszych jej passusów.

Pierwszy, przykładowo wybrany, wielce interesujący fragment recenzowanej książki nosi tytuł: *Jak powstawało Pismo Święte?* (s. 10–15). W urywku tym ks. prof. Waldemar Chrostowski mocno wyakcentował, iż powstawanie Biblii nie było jednorazowym aktem, lecz dynamicznym procesem rozłożonym na około 1000 lat. Uwypuklił także, że Pismo Święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu zanim powstało, przeszło długą drogę: od tradycji ustnej, przez wstępne spisanie aż po ostateczną redakcję. W toku dalszych analiz wyjaśnił również, że tradycja ustna Starego Testamentu sięga cza-

<sup>1</sup> Zob. T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego. Introductio generalis in Sacram Scripturam. Skróty podręcznik dla studentów teologii*, Gniezno: Gaudentinum 1999, 9.

sów Abrahama (XVIII w. przed Chr.), wstępne spisywanie – czasów Dawida (X w. przed Chr.), a ostateczna redakcja – I w. przed Chrystusem. Na koniec tej odsłony oczywiście nadmieniał jeszcze, iż faza ustna ksiąg Nowego Testamentu swymi korzeniami sięga *Sitz im Leben* Jezusa (28–30 r.), wstępne spisanie – lat czterdziestych, ostateczna redakcja zaś 51–120 r.

*Tora, czyli Pięcioksiąg Mojżesza* (s. 21–25) to tytuł kolejnej, bardzo interesującej części recenzowanego studium. W wyjątku tym ks. Chrostowski przypomniał m.in., że **תּוֹרָה** (Tora<sup>h</sup>), czyli Prawo (= Pięcioksiąg Mojżesza), to pierwszy zbiór Biblii Hebrajskiej. Składa się on z pięciu ksiąg, a mianowicie: Księgi Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. W toku dalszych analiz wyjaśnił etymologię nazw tych ksiąg. Otóż oryginalne, hebrajskie tytuły tych zwojów swoje brzmienie zawdzięczają pierwszym, otwierającym je słowom. Stąd Księgę Rodzaju jej Autorzy zatytułowali **תּוֹשַׁבְּתִי** (Bereszit), Księgę Wyjścia – **תּוֹמַשׁ** (Szemot), Księgę Kapłańską – **אֶרְקָיו** (Wa-jikra), Księgę Liczb – **הַבְּדִמָּה** (Be-midbar), a Księgę Powtórzonego Prawa – **הַלֵּלָה** **בִּירְבִּדָה** **הַלֵּלָה** (Elle<sup>h</sup> haddewarim). Następnie ks. Chrostowski odnotował, że Twórcy Septuaginty, a więc tłumaczenia Biblii Hebrajskiej na język grecki (III–I w. przed Chr.), nadając nazwy pierwszym pięciu jej księgom, nie zastosowali oryginalnego, hebrajskiego „klucza” (pierwszych słów rozpoczynających każdą z nich), ale skorzystali z nowego „klucza”, związanego z gatunkami literackimi i treścią poszczególnych zwojów. I tak, Księgę Rodzaju nazwali Γενεσις (Genesis), ponieważ opisuje ona początek świata, ludzkości i narodu wybranego; Księgę Wyjścia – Εξοδος (Exodos), bo opowiada o wyjściu Żydów z niewoli egipskiej; Księgę Kapłańską – Λευιτικον (Leuitikon), gdyż prezentuje przepisy religijne dotyczące kultu i kapłaństwa starotestamentowego; Księgę Liczb – Αριθμοι (Aritmoi), prezentuje bowiem szereg danych liczbowych dotyczących tworzącego się państwa żydowskiego; a Powtórzonego Prawa – Δευτερονομιον (Deuteronomion), ponieważ streszcza ona Prawo Mojżeszowe, odnotowane już w pierwszych czterech księgach Pięcioksięgu. Pod koniec tego passusu Książd Profesor wspomniał jeszcze, że Hieronim, autor Wulgaty (IV–V w. po Chr.), czyli tłumaczenia Biblii zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu na język łaciński, idąc śladem Twórców Septuaginty (III–I w. przed Chr.), przy nadawaniu nazw pierwszym pięciu księgom Pisma Świętego, zastosował ich „klucz”, uwzględniający gatunki literackie i treść ksiąg. Stąd zwoje te zatytułowal: Genesis (= Księga Rodzaju), Exodus (= Księga Wyjścia), Leviticus (= Księga Kapłańska), Numeri (= Księga Liczb) i Deuteronomium (= Księga Powtórzonego Prawa).

Trzecim, przykładowo wybranym, bardzo interesującym rozdziałem recenzowanej monografii jest passus pt.: *Prorocy i Pisma* (s. 26–29). We fragmencie tym ks. prof. Chrostowski przypomniał m.in., że Biblia Hebrajska składa się z trzech części, gdzie pierwsza część to Prawo (hebr. **תּוֹרָה** – Tora<sup>h</sup>), druga – Prorocy (hebr. **בִּיַּיִבֵּן** – Newiim), trzecia zaś – Pisma (hebr. **כִּתּוּבִים** – Ketuwim). Najwięcej uwagi poświęcił zbiorowi Proroków (hebr. **בִּיַּיִבֵּן** – Newiim). W toku analiz wspomniał, że zbiór ten dzieli się na Proroków Wcześniejszych i Proroków Późniejszych. Oczywiście wyliczył wszystkie księgi każdego z tych podzbiorów. Przypomniał zatem, że do Proroków Wcześniejszych należą takie księgi jak: Jozuego, Sędziów, 1–2 Samuela oraz 1–2 Królewska, z kolei do Proroków Późniejszych – Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela oraz Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza. Nadmieniał jeszcze, że trzeci zbiór Biblii Hebrajskiej, zbiór Pism (hebr. **כִּתּוּבִים** – Ketuwim), składa się z „Małej Tory”, czyli z ksiąg: Rut, Estery, Pieśni nad Pieśniami, Koheleta, Lamentacji Jeremiasza oraz z pozostałych, a mianowicie: Księgi Psalmów, Hioba, Przysłów, Daniela, Ezdrasza, Nehemiasza i 1–2 Kronik.

Następnym godnym uwagi rozdziałem recenzowanej publikacji jest urywek zatytułowany: *Tajemnice Księgi Rodzaju* (s. 65–107). We fragmencie tym ks. Chrostowski przypomniał najpierw, że Księga Rodzaju składa się z dwóch części, gdzie pierwszą część stanowi *Prehistoria biblijna* (Rdz 1, 1–11, 25); drugą – *Historia Abrahama i jego rodziny* (Rdz 11, 26–50, 26). W toku dalszych analiz wykazał, że *Prehistoria biblijna*, to zbiór opowiadań, najczęściej o charakterze etiologicznym (*aitiologicznym*), których celem było ukazanie początków świata, człowieka, a co za tym idzie – zła na ziemi. Wykazał również, że przedstawieni w nich ludzie – począwszy od Adama, Ewy, Kaina i Abła aż po Noego i budowniczych wieży Babel (Rdz 1, 1–11, 25) – to tylko literaccy bohaterowie Biblii. Dowiódł więc, że historycznie nigdy oni nie istnieli. Następnie zaznaczył, że Abraham, bohater drugiej części Księgi Rodzaju (Rdz 11, 26–50, 26), to pierwsza historyczna postać Biblii, że to człowiek „z krwi i kości”, którego Pisarze biblijni przedstawili najczęściej za pomocą takich gatunków literackich jak: saga, legenda

czy genealogia. W toku dalszych wywodów – uwzględniając historyczną wartość poszczególnych gatunków literackich – Autor zwrócił jeszcze uwagę, iż nie ma znaku równości między tym, co Autorzy biblijni napisali na temat Patriarchy i jego rodziny (Rdz 11, 26–50, 26), a tym, jak ich życie faktycznie wyglądało. Zaakcentował więc, że *Historia Abrahama i jego rodziny* (Rdz 11, 26–50, 26.) to nie kronika ich życia, lecz tylko przybliżona wersja tego, jak ich życie wyglądało – ubrana w szatę literacką epoki, w której powstawała (XVIII–V w. przed Chr.).

Kolejnym, przykładowo wybranym, bardzo ciekawym rozdziałem recenzowanej książki jest wyjątek zatytułowany: *Pieśń nad Pieśniami* (s. 154–161). Książd prof. Chrostowski zaakcentował między innymi, że oryginalną, hebrajską nazwą tej księgi jest **מִירִישָׁה רִישׁ** (Szir ha-szirim). Nadmieniał również, że księga ta jest poematem miłosnym, a nawet erotykiem. Wspominał przy tym, że już od starożytności interpretowano ją zarówno w sposób literalny, jak i metaforyczny. W sposób literalny, ponieważ egzegeci zarówno żydowscy, jak i chrześcijańscy widzieli w niej pochwałę miłości małżeńskiej. Z kolei w sposób metaforyczny, ponieważ interpretatorzy Biblii dostrzegli w niej poemat opiewający miłość Boga do swojego ludu. W toku analiz Książd Profesor oczywiście wspominał, iż egzegeci żydowscy dopatrywali się w tej Księdze pieśni pochwalnej na cześć miłości Jahwe do Izraela, a egzegeci chrześcijańscy – Chrystusa do Kościoła.

Na koniec prezentacji najciekawszych rozdziałów opiniowanej książki, warto jeszcze streścić fragment zatytułowany: *Jak czytać Pismo Święte?* (s. 233–241). Książd Profesor mocno wyakcentował, iż Biblię należy czytać w duchu, w którym została napisana oraz w łączności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła i jego wytycznymi interpretacyjnymi. Podkreślił więc, że pod żadnym pozorem nie należy w Piśmie Świętym doszukiwać się czegoś, czego w nim nie odnotowano, gdyż – jak to ujął – byłoby to niegodne i wielce szkodliwe. Dodał przy tym, że tylko pobożna lektura świętych zapisów może zaowocować przemianą serca ich czytelnika.

Niech te kilka przykładowo wybranych i zaprezentowanych rozdziałów recenzowanej książki będzie dowodem tego, jak bardzo jest ona interesująca.

Konkludując, należy stwierdzić, że recenzowana monografia – *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte? Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*<sup>2</sup> – to wielce wartościowa książka. Jej zaś Współautor – ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski – to wybitny biblista, który przy użyciu prostych słów, potrafi pisać o skomplikowanych zapisach Biblii i o zawłościach biblistyki. Nie pozostaje więc już nic innego, jak tylko zachęcić do jej lektury. A polecić ją można zarówno specjalistom (biblistom, teologom), jak i niespecjalistom (miłośnikom Biblii). Ubogaci ona bowiem warsztat naukowy tych pierwszych, a tym drugim pomoże w lepszym rozumieniu Pisma Świętego.

Jarosław Cwika<sup>3</sup>

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

<sup>2</sup> Tomasz Rowiński – Współautor recenzowanej książki – jest historykiem idei oraz socjologiem. Jest redaktorem czasopisma „Christianitas”.

<sup>3</sup> **Jarosław CWIKA** – doktor teologii biblijnej, wykładowca biblistyki, absolwent Prymasowskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (1989–1994) oraz Podyplomowych Studiów Teologicznych na WT UAM w Poznaniu (1997–2001) i Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla Teologów także na WT UAM w Poznaniu (2004–2005). Od 2013 r. należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich. ORCID: 0000-0002-4325-1462.

Kontakt e-mail: drjaroslaw.cwika@gmail.com

ks. Waldemar Chrostowski, *Entuzjazm i sprzeciw wobec Chrystusa. Listy do Siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków: Biały Kruk, 2019, wyd. 1, ss. 103.

„Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwić się będą – a Twoją duszę miecz przeniknie” (Łk 2, 34–35). Słowa te wypowiedział Symeon do Maryi, gdy Ta przyniosła do Świątyni Jerozolimskiej swego Nowonarodzonego Syna. I nie sposób nie zauważyć, że trafnie opisują one całe życie Jezusa. Już bowiem w dniu Jego narodzin Izraelici podzielili się na tych, którzy przyjęli Go z miłością i entuzjazmem, jak Maryja (Mt 2, 11; Łk 2, 7), Józef (Łk 2, 4–7), pasterze (Łk 2, 8–20) i Mędrcy (Mt 2, 1–12) oraz na tych, którzy z przerażeniem słuchali wieści o Jego przyjściu na świat, jak Herod i mieszkańcy Jerozolimy (Mt 2, 3). Również w pierwszych dniach Jego mesjańskiej działalności Żydzi sukcesywnie zaczęli polaryzować się na tych, którzy z entuzjazmem odnosili się do Jego słów i czynów (Łk 4, 32) oraz na tych, którzy sprzeciwiali się Jego mowom i znakom (Łk 4, 28).

W Wieczerniku Jezus powiedział Apostołom: „Sługa nie jest większy od swego pana. Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować. Jeżeli moje słowo zachowali, to i wasze będą zachowywać” (J 15, 20). Ostrzegł ich zatem, że jak Jego misji – zgodnie z prorocstwem Symeona – naprzemiennie towarzyszyły entuzjazm jednych i sprzeciw innych, tak i ich służbie będą towarzyszyły.

Kościół, rozważając te słowa, nieustannie od wieków zachęca swoje dzieci, by pamiętały, że ich doczesnej pielgrzymce zawsze będą towarzyszyły chwile przeciwności i okresy względnego spokoju. A czyni to w postaci homilii, rekolekcji, katechez, wykładów i publikacji naukowych.

W gronie tych, którzy w naukowy sposób pochyliли się nad proroczymi słowami Jezusa, znalazł się również ks. prof. Waldemar Chrostowski, Autor recenzowanej książki *Entuzjazm i sprzeciw wobec Chrystusa. Listy do Siedmiu Kościołów Apokalipsy*, która nakładem wydawnictwa Biały Kruk, ukazała się w Krakowie w 2019 r. Już z tytułu jego monografii wynika, że pisząc ją, interesował się jedynie losami starożytnych Kościołów Azji Mniejszej. Że przyjrzał się ich początkowemu entuzjazmowi i stopniowemu zanikowi ich wiary. Że zwrócił uwagę na czasy ich swobodnego rozwoju i czasy prześladowań.

Swoją zaś publikację podzielił na kilka części, które zatytułował: *Listy do Siedmiu Kościołów* (= Wstęp; s. 7–26), *List do Kościoła w Efezie* (s. 27–36), *List do Kościoła w Smyrnie* (s. 37–48), *List do Kościoła w Pergamonie* (s. 49–60), *List do Kościoła w Tiatyrze* (s. 61–72), *List do Kościoła w Sardes* (s. 73–82), *List do Kościoła w Filadelfii* (s. 83–92) oraz *List do Kościoła w Laodycei* (s. 93–103). Warto się im przyjrzeć.

*Listy do Siedmiu Kościołów* (s. 7–26) to tytuł Wstępu do recenzowanej książki. W rozdziale tym ks. prof. Chrostowski przypomniał, że ewangelizacja Azji Mniejszej rozpoczęła się już w dniu Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1–13). Odnosił również, że Autorem listów do Kościołów Azji Mniejszej – jak i całej Apokalipsy – jest Jan Apostoł, który za czasów Domicjana (81–96 r. po Chr.) został zesłany na wyspę Patmos i tam, otrzymawszy wizję, spisał Apokalipsę – w tym wspomniane listy (Ap 2–3). Dalej Książka Profesor wyjaśnił, że kanoniczna kolejność listów do „apokaliptycznych” Kościołów (Ap 2–3) nie jest przypadkowa. W toku analiz wykazał, że jest ona odzwierciedleniem topografii Anatolii. Nadto dowiódł, że listy te mógł dostarczyć jeden goniec, który najpierw dotarł do Efezu, Smyrny i Pergamonu, a następnie kierując się na południowy wschód – do Tiatyry, Sardes, Filadelfii i Laodycei.

Pierwszą zasadniczą część swojej książki ks. prof. Chrostowski opatrzył tytułem *List do Kościoła w Efezie* (s. 27–36). Przypomniał m.in., że według legend Efez (grec. Ἔφεσος – Ephesos) został założony bądź przez Androklosa z Aten, bądź przez wojownicze plemię Amazonek. Wspomniał również, że miasto to było wielokrotnie podbijane i zdobywane przez obce wojska. W 546 r. przed Chrystusem podbili i przejęli je Persowie, a po nich kolejno Grecy (334 r. przed Chr.), Seleucydzi (III w. przed Chr.) i Rzymianie (II w. przed Chr.). Odnosił jeszcze, że w czasie okupacji rzymskiej miasto to przeżywało największy swój rozkwit, że było czwartym co do wielkości miastem Cesarstwa. Wyakcentował



również, że, a w Efezie pośród pogan mieszkali Żydzi. Miejscowi Żydzi, nawróceni na chrześcijaństwo, utworzyli pierwszy Kościół tego miasta, do którego Jan zaadresował list (Ap 2, 1–7). Analizując ten list, Autor książki uwydatnił, że zawiera on słowa pochwały i nagany. Pochwały, ponieważ Jezus – piórem swego Apostoła – pochwalił chrześcijan Efezu za wytrwałą wiarę (Ap 2, 3), z kolei nagany, ponieważ zarzucił im odejście od pierwotnej gorliwości (Ap 2, 4).

Druga część publikacji nosi tytuł: *List do Kościoła w Smyrnie* (ss. 37–48). W tej części ks. prof. Chrostowski zaprezentował m.in. dzieje Smyrny (grec. Σμύρνα – Smyrna). Najstarsze z miast Anatolii, powstała około 3000 r. przed Chr. Już około 1000 r. przed Chr. zamieszkiwało ją greckie plemię Eolów, a od VIII w. przed Chr. inne greckie plemię, plemię – Jonów. Miasto to było wielokrotnie podbijane i przejmowane przez obcych władców. Nadmieniał zatem, że już w 600 r. przed Chr. zostało podbite przez Lidyjczyków, a następnie przez Persów (VI w. przed Chr.), Greków (IV w. przed Chr.), Seleucydów (III w. przed Chr.) i Rzymian (II w. przed Chr.). Autor wyakcentował także, że Smyrna pod panowaniem rzymskim przeżywała największy swój rozkwit. Uwydatnił, że była wówczas zamieszkiwana przez 100 tys. mieszkańców i że słynęła z areopagu oraz licznych pogańskich świątyń, między innymi ku czci Kybele, Nemezis i cezara. Dodał jeszcze, że w jej granicach prężnie rozwijała się diaspora żydowska. Uwydatnił także, że z grona tej diaspory rekrutowali się pierwsi chrześcijanie Smyrny – adresaci listu Jana (Ap 2, 8–11). Analizując zaś ten list, uwydatnił, że jest on laudacją skierowaną do miejscowych chrześcijan (Ap 2, 9–10).

W trzeciej odsłonie swojej dysertacji ks. prof. Chrostowski zajął się *Listem do Kościoła w Pergamonie* (ss. 49–60). Najpierw oczywiście przytoczył najbardziej kluczowe informacje dotyczące Pergamonu (grec. Πέργαμος – Pergamos). Między innymi wyakcentował, że najstarsze wzmianki na temat tego miasta zachodzą w rękopisach Ksenofonta (IV w. przed Chr.). Powołując się zaś na te zapisy, odnotował, że po śmierci Aleksandra Macedońskiego Lizymach – jeden z jego generałów – przejął to miasto i ufortyfikował je. Autor recenzowanej książki wspominał także, że mieszkańcy Pergamonu walcząc o niepodległość, bezskutecznie odpierali ataki Seleucydów (III w. przed Chr.) i Rzymian (II w. przed Chr.). Mocno uwypuklił jeszcze, że w czasach okupacji rzymskiej w mieście tym w brutalny sposób wprowadzano kult cesarza. Udobitnił przy tym, że monoteistyczni Żydzi zdecydowanie omijali to miasto i nie osiedlali się w nim. I właśnie z tego powodu – kontynuował w swojej książce ks. Chrostowski – trudno dziś ustalić, w jaki sposób chrześcijaństwo pojawiło się w Pergamonie. Jedno jest jednak pewne, do zamieszkujących to miasto chrześcijan został skierowany list (Ap 2, 12–17). Autor recenzowanej książki analizując ten list, odnotował, że Jezus piórem Jana Apostoła pochwalił miejscowych chrześcijan za wytrwałą wiarę (Ap 2, 13), po czym zganił za tolerowanie fałszywych nauczycieli (Ap 2, 14).

Historia Tiatyry (grec. Θιάτειρα – Thiateira) i analiza listu do zamieszkujących ją chrześcijan, to treść czwartego rozdziału (ss. 61–72) opiniowanej dysertacji. W passusie tym jej Autor powołując się na świadectwo Pliniusza Młodszego (61–113 r. po Chr.), odnotował między innymi, że pierwotnie miasto to było kolonią wojskową o nazwie Pelopia, której założycielami byli Aleksander Macedoński i Lidyjczycy (IV w. przed Chr.). Wspomniał również, że w III w. przed Chrystusem kontrolę nad tym miastem przejęli Seleucydzi, których wiek później wyparli Rzymianie. Nadmieniał także, że w mieście tym obok pogan mieszkali Żydzi i chrześcijanie. Mocno wyakcentował jeszcze, że chrześcijanie Tiatyry wywodzili się tak z pogaństwa, jak i judaizmu i że to do nich Jezus – piórem Jana – skierował swoje słowo. Analizując zaś to „słowo” (Ap 2, 18–29), ks. Chrostowski wykazał, że Jezus pochwalił swoich wyznawców za wiarę, miłość i posługę (Ap 2, 19), skarcił zaś za grzechy nieczyste oraz liczne apostazje tak jawne, jak i zakamuflowane (Ap 2, 20).

Piątą część swojej książki ks. prof. Chrostowski zatytułował *List do Kościoła w Sardes* (s. 73–82). W rozdziale tym wspominał między innymi, że początki Sardes (grec. Σάρδεις – Sardeis) sięgają II tysiąclecia przed Chrystusem. Wyakcentował także, że między 1200 a 700 r. przed Chrystusem miasto to przeżywało stagnację i chyliło się ku upadkowi. Dodał również, że około 700 r. stało się ono stolicą Lidyjczyków i odzyskało dawną świetność. Dalej Autor recenzowanej książki przypominał, że Sardes – podobnie jak wcześniej wzmiankowane miasta Anatolii – było wielokrotnie podbijane i zdobywane przez wrogów. Kolejno zdobywali je bowiem Persowie (VI w. przed Chr.), Grecy (IV w. przed Chr.), Seleucydzi (IV w. przed Chr.) oraz Rzymianie (II w. przed Chr.). Podczas dalszych ana-

liz nadmieniał jeszcze, że w czasach okupacji rzymskiej było ono zamieszkiwane przez kilkadziesiąt tysięcy obywateli zarówno pogan, jak i Żydów. Oczywiście mocno wyakcentował, że z grona Żydów nawróconych na chrześcijaństwo, rekrutowali się pierwsi wyznawcy Jezusa zamieszkujący to miasto, do których Jezus piórem Jana skierował słowa napomnienia i pochwały (Ap 3, 1–6). Napomnienia, bo zarzucił im między innymi wybiórcze stosowanie Ewangelii, źle pojmowaną samowystarczalność oraz brak zaangażowania religijnego (Ap 3, 1–3). Z kolei pochwały, bo wysoko ocenił nieskazitelną moralność niektórych chrześcijan tego miasta (Ap 3, 4–5).

Szósty rozdział opiniowanej książki nosi tytuł *List do Kościoła w Filadelfii* (s. 83–92). We fragmencie tym jego Autor mocno wyakcentował, że Filadelfia (grec. Φιλαδέλφεια – Philadelphia) była najmniej znaczącym „miastem Apokalipsy”. Przypomniął, że została założona przez Attalosa II (159–138 r. przed Chr.), króla Pergamonu, że w 133 r. przed Chrystusem Attalos III, inny król Pergamonu, przekazał ją Rzymianom. W toku analiz ks. prof. Chrostowski odnotował również, że w II wieku przed Chrystusem rdzenni mieszkańcy tego miasta, a mianowicie anatolijskie plemiona, zostali poddani hellenizacji i w efekcie przestali posługiwać się rodzimym językiem lidyjskim, a zaczęli mówić w κοινή (koine). Zostali również zmuszeni do oddawania czci bogom greckim. Autor recenzowanej książki nie omieszczał także wspomnieć, że kilkadziesiąt lat później Rzymianie zobowiązali ich do oddawania boskiej czci cesarzowi. Nadmieniał jeszcze, że w Filadelfii obok pogan mieszkali Żydzi. Zaryzykował nawet stwierdzenie, że niektórzy z miejscowych Żydów nawrócili się na chrześcijaństwo już w 30–40 r. n.e. I to do nich oraz do ich naśladowców Jan zaadresował list (Ap 3, 7–13). Analizując zaś ten list, Ks. Profesor podkreślił, że ma on formę laudacji (Ap 3, 10–12).

Siódmy, ostatni rozdział swojej dysertacji ks. prof. Waldemar Chrostowski zatytułował *List do Kościoła w Laodycei* (ss. 93–103). We fragmencie tym wyakcentował między innymi, że Laodycea (grec. Λαοδικεα – Laodikeia) pod względem wielkości była trzecim – po Efezie i Smyrny – miastem Anatolii, do którego Jan wysłał list. Podkreślił również, że miasto to założył syryjski władca Antioch II Theos (261–246 r. przed Chr.). Uwypuklił także, że w 192 r. przed Chrystusem Rzymianie odebrali je Seleucydowi i przekazali w zarząd Eumenesowi II, królowi Pergamonu, po czym w 133 r. przed Chrystusem włączyli je – na prawach wolnego miasta – do swojego Imperium. W toku dalszych analiz Autor opiniowanej książki odnotował jeszcze, że wszyscy mieszkańcy Laodycei żyli w dostatku wręcz dobrobycie, że w zdecydowanej większości byli politeistami, obok których koegzystowali Żydzi i judeochrześcijanie. I właśnie do judeochrześcijan tego miasta Jan skierował list (Ap 3, 14–22). Książd prof. Chrostowski analizując ten list, odnotował, że był on ostrzeżeniem dla miejscowych chrześcijan, iż karą dla nich za ich „letnią wiarę” będzie potępienie wieczne (Ap 3, 15–16).

Podsumowując niniejszą recenzję, należy stwierdzić, że opiniowana książka *Entuzjazm i sprzeciw wobec Chrystusa. Listy do Siedmiu Kościołów Apokalipsy* to doskonała publikacja, jej zaś Autor, ks. prof. Waldemar Chrostowski – wybitny polski biblista – to doskonały pisarz, świetnie władający piórem, piszący językiem jasnym, prostym i rzeczowym. Nie pozostaje więc już nic innego jak tylko zachęcić do lektury jego książki. A polecić ją można zarówno specjalistom (biblistom i teologom), jak i niespecjalistom (studentom teologii i zwykłym miłośnikom Biblii). Ubogaci ona bowiem warsztat naukowy tych pierwszych, a pogłębi wiedzę na temat Apokalipsy tych, którzy dopiero ją zdobywają.

Jarosław Cwikła<sup>4</sup>

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

<sup>4</sup> Zob. przypis 3.

## SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

### Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Tąże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (\*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.