

KONFERENCJA NA TEMAT:  
*TEKST SAKRALNY W KRĘGU  
KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.  
HISTORIA, JĘZYK, POETYKA*



# **ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE**

**3**

**1994**

**rocznik**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Ireneusz Pękalski (redaktor naczelny)  
ks. dr Andrzej Perzyński, ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Jan Wolski

Adres Redakcji: 90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14; tel. 36-59-66, 36-54-69, tel./fax 36 01 52

Redaktor naukowy

artykułów z konferencji na temat:

*Tekst sakralny w kręgu literatury chrześcijańskiej. Historia, język, poetyka*

Maria Kamińska

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa  
M. Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE  
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 (0-42) 36-04-81



## KONFERENCJA NA TEMAT: *TEKST SAKRALNY W KRĘGU KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. HISTORIA, JĘZYK, POETYKA*

Łódzkie Studia Teologiczne  
1994, 3

### WPROWADZENIE

Stało się już pewną tradycją odbywanie wspólnych konferencji naukowych organizowanych przez łódzkie Wyższe Seminarium Duchowne wspólnie z Uniwersytetem Łódzkim. W bieżącym roku tematem wspólnych obrad stał się tekst sakralny, współorganizatorami zaś Katedra Teorii Literatury i Katedra Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej.

Interdyscyplinarna konferencja pt.: *Tekst sakralny w kręgu kultury chrześcijańskiej. Historia, język, poetyka* została zorganizowana w dniach: 10–11 maja 1994 r. Sponsorem przedsięwzięcia było Wyższe Seminarium Duchowne.

Na program konferencji złożyły się następujące wystąpienia:

1. Otwarcie konferencji: Słowo JM Rektora Seminarium Duchownego ks. dra Ireneusza Pękalskiego oraz JM Rektora Uniwersytetu Łódzkiego prof. Michała Seweryńskiego.

2. Referaty:

prof. Irena Bajerowa (Kraków), *Swoistość języka religijnego i problemy jego skuteczności*; ks. prof. Marian Wolniewicz (Poznań), *Teoria przekładu biblijnego w ujęciu współczesnych tłumaczy Biblii na język polski*; prof. Teresa Skubalanka (Lublin), *Glosy stylistyczne do tekstów Nowego Testamentu*; prof. Anna Maria Komornicka (Warszawa), *Poetyka przypowieści ewangelicznych*; prof. Irena Kwilecka (Poznań), *Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z Listu św. Pawła do Kolosan Col. 3, 11*; dr hab. Elżbieta Umińska-Tytoń (Łódź), *Tekst sakralny a potoczność. (Na podstawie przekładów Nowego Testamentu)*; dr Marzena Makułowska (Opole), *Rytualizacja i spontaniczność języka modlitwy*; mgr Urszula Dzika (Łódź), *Poetyka przekładu liryki biblijnej na język polski i rosyjski – psalmy ufności*; mgr Agnieszka Maliszewska (Łódź), *Określenia stanów uczuciowych w polskich przekładach Psalterza*; dr Jacek Leociak (Warszawa), *Sacrum w dziennikach żydowskich i chrześcijańskich*; prof. Leszek Moszyński (Gdańsk), *Znaczenie przedcyrylometrycznych chrześcijańskich tekstów słowiańskich związanych z misją salzburską dla kształtowania się*

ogólnosłowiańskiej terminologii chrześcijańskiej; dr hab. Danuta Bieńkowska (Łódź), *Elementy antonimiczne w prozie kaznodziejskiej*; prof. Maria Kamińska (Łódź), *Stylistyka polskich śpiewów kościelnych*; prof. Zenon Leszczyński (Lublin), *Doświadczenia tekstów sakralnych odbite w obiegowych porównaniach*; dr Danuta Zawilska (Łódź), *O błędach językowych i wariacji w tekstach modlitw i pieśni kościelnych*; dr Jacek Bartyzel (Łódź), *Świętość w dramacie poetyckim*; dr Marek Bielacki (Łódź), *Motywy biblijne we współczesnym dramacie muzycznym. Pasja jako temat rock-opery*; dr Kazimierz Sobotka (Łódź), *Alegoria realności: film, realizm, sacrum*; dr Agnieszka Izdebska (Łódź), mgr Jarosław Płuciennik (Łódź), *Poetyka paradoksu*; prof. Leszek Wojtczak (Łódź), *Medytacja o Dobrej Nowinie w kontekście „Technologii Ewangelii” ks. Włodzimierza Sedlaka*.

Po referatach odbywała się dyskusja.

*Maria Kamińska*

## OTWARCIE KONFERENCJI

### SŁOWO JEGO MAGNIFICENCJI REKTORA SEMINARIUM DUCHOWNEGO KS. DRA IRENEUSZA PEKALSKIEGO

Wasze Ekscelencje  
Magnificencjo!  
Szanowni Państwo!

1. Nasze Seminarium ma prawdziwy zaszczyt gościć po raz drugi w swych murach znakomitych uczonych humanistów z różnych ośrodków twórczej myśli polskiej.

W ubiegłym roku mieliśmy możność pochylać się w zadumie nad wiekopomnym dziełem, pomnikiem języka polskiego sakralnego zarazem: *Biblią* w przekładzie ks. Jakuba Wujka.

Dziś przedmiotem naszej refleksji czynimy szeroko pojęty tekst sakralny, który – najogólniej mówiąc – stanowi szczególny wyraz frapującej tajemnicy, jaka spowija niezwykłą relację zachodzącą między Bogiem a człowiekiem.

2. „Każde słowo Pisma kryje tajemnicę. Biblia jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ją poznawano i zgłębiano do samego dna [...]. Do tajemnicy wiedzy zazwyczaj wiele dróg, staraj się Biblię czytać na różne sposoby. Za każdym razem znajdziesz w tych samych fragmentach inne wartości” (R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1977, s. 59).

Zdania te zaczerpnięto z duchowego testamentu mistrza prozy i poezji o tematyce sakralnej, Romana Brandstaettera możemy z pewnością odnieść do każdego tekstu zaznaczonego znamieniem sacrum.

Słowo pisane, proza i poezja sakralna w jakiś sposób odsłania nam Boga w dialogu z człowiekiem i człowieka w nieraz bardzo trudnym dialogu z Bogiem.

W dziełach tych da się wyczuć pełen rytm losu człowieka: jego smutku i radości, tęsknoty i spełnienia, rozpacz i nadziei, dramatu i pokoju, zdrady i wierności, samotności i miłości, podłości i godności, upadków i wzlotów ludzkiego ducha w jego przedziwnej rozmowie z Absolutem.

Takie bogate w treść dzieła człowieczego umysłu i serca wrażliwego na natchnienie Ducha Bożego i na rozliczne przejawy obecności Absolutu pośród nas stanowić będą przedmiot naszej dwudniowej konferencji, która odbywać się będzie w tym gmachu, w szczególnym miejscu Kościoła łódzkiego, w Jego żywym centrum – w Seminarium.

3. Niech mi będzie wolno – w imieniu organizatorów naszej sesji naukowej – powitać serdecznie jej honorowego protektora, arcybiskupa Władysława Ziółka, pasterza archidiecezji łódzkiej.

Pragnę w tym momencie – wobec wszystkich zebranych gości i uczestników naszych obrad – najgoręcej podziękować Księdzu Arcybiskupowi za poparcie udzielone wspólnemu przedsięwzięciu Uniwersytetu Łódzkiego i Wyższego Seminarium Duchownego, którego urzeczywistnianie z Bożą pomocą dziś rozpoczynamy. Pamiętamy jednak z wdzięcznością, że bez życzliwego wsparcia i materialnej pomocy Waszej Ekscelencji nie mogło by dojść do zorganizowania naszej konferencji.

Serdecznie witam Jego Ekscelencję biskupa Adama Lepę, którego obecność jest dla nas prawdziwą radością i zaszczytem.

Życzliwym słowem powitania pragnę objąć wszystkich pracowników naukowych, którzy zechcieli przyjąć nasze zaproszenie i przybyli do Łodzi z różnych polskich uczelni państwowych i kościelnych.

Szczególnie życzliwe słowo powitania i podziękowania kieruję do tych wszystkich naszych wielce szanownych gości, którzy podjęli się trudu przygotowania referatów na naszą interdyscyplinarną konferencję naukową.

Jest nam niezmiernie miło gościć na naszej sesji znakomitego bibliستę, wykładowcę Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu ks. profesora Mariana Wolniewicza. Dziękuję Księdzu Profesorowi za przyjęcie naszej propozycji przybycia do Łodzi i wygłoszenie w dniu dzisiejszym referatu.

Serdecznie witam także współorganizatorów obecnej sesji, którym przewodzi Jego Magnificencja prof. Michał Seweryński, rektor Uniwersytetu Łódzkiego.

Chciałbym ponadto uprzejmie powitać wszystkich pozostałych uczestników naszej konferencji.

4. Pragnę na koniec serdecznie życzyć, aby chwile naukowej zadumy i szczerzej wymiany myśli mogły przebiegać w jak najlepszej atmosferze. My jako gospodarze chcielibyśmy uczynić wszystko, co z naszej strony mogłoby sprzyjać tworzeniu optymalnych warunków do twórczej refleksji nad tekstem sakralnym.

Pragniemy też wraz z współorganizatorami naszej konferencji, aby wszyscy jej uczestnicy mogli wywieźć z Łodzi jak najbogatsze przeżycia intelektualne i jak najmiłsze wspomnienia.

SŁOWO JEGO MAGNIFICENCJI REKTORA  
UNIwersytetu ŁÓDZKIEGO  
PROF. MICHAŁA SEWERYŃSKIEGO

Dostojny Księżę Arcybiskupie,  
Ekscelencjo,  
Magnificencjo Księżę Rektorze,  
SZANOWNI Państwo!

Wspólnym wysiłkiem Uniwersytetu Łódzkiego i Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi udało się zorganizować konferencję niezwykłą. Z pozoru jest to jedna z wielu konferencji naukowych, których organizowanie jest naszym zadaniem. Nie ma również nic dziwnego, że na naszą propozycję przystali uczeni z różnych ośrodków akademickich, żeby współuczestniczyć w tej konferencji zwłaszcza jako referenci. Chciałbym im wyrazić wdzięczność, że w naszą konferencję wnieśli swój wkład autorski. To są już wszystkie podobieństwa, do innych konferencji naukowych.

Kiedy pochylimy się jednak nad przedmiotem tej konferencji, okaże się ona być inna aniżeli spotkania naukowe tego typu. Jej przedmiotem jest bowiem tekst sakralny, tekst biblijny, czyli *Słowo*, które stanowi środek komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Właśnie to bezpośrednie odniesienie do Boga czyni tę konferencję szczególną. Chrystus, jak wiemy, zwracał się do swoich współczesnych *słowem mówionym*. Następnym pokoleniom pozostał zapis Jego słów. Wynika stąd wielka rola słowa pisanego jako środka przenoszenia i jako środka komunikowania *Dobrej Nowiny* wszystkim pokoleniom, które od czasów Chrystusa pojawiły się i pojawiają się jeszcze na ziemi. Ten szczególny wymiar Słowa, niosącego do nas posłanie transcendentne, każe nam pochylać się nad nim ze czcią, by została na nie nałożona misja, zapewnienia łączności między Bogiem a człowiekiem. Nic przeto dziwnego, że od wieków translatorzy tekstu biblijnego starali się nadawać mu treść i formę jak najbardziej wierną pierwotnemu. Nawet ci, którzy nie zajmują się tekstem biblijnym profesjonalnie, wiedzą, jak wiele było z tym różnych kłopotów i rozterek, żeby na setki języków świata przełożyć ten jeden niezwykły, uniwersalny tekst.

Każdy zatem, kto docenia wagę tekstu sakralnego w komunikowaniu się Boga z człowiekiem, musi odnieść się z szacunkiem do wszelkich prób naukowego analizowania tekstu sakralnego i z powagą traktować rezultaty tych badań. Wszyscy zaś, którzy w tych badaniach uczestniczą, mają zapewne to

szczególne poczucie odpowiedzialności, że oto wkraczają jako pośrednicy, którzy powinni ułatwiać asymilację tekstu sakralnego, czyniąc go jak najbardziej bliskim temu językowi, którym posługuje się dany naród, w danym czasie. Nic też dziwnego, że wraz ze zmianami języka narodowego zmienia się także kształt tekstów sakralnych, zwłaszcza w dłuższych okresach.

Uwzględnivszy te wszystkie odniesienia, chciałbym wyrazić uznanie organizatorom konferencji. Tych zaś jej uczestników, którzy przybyli spoza naszego miasta zapewniam, że nie przypadkiem Uniwersytet Łódzki i Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi organizują wspólnie to przedsięwzięcie naukowe. Jest już bowiem zwyczajem, że od czasu, kiedy pasterzuje w naszej diecezji arcybiskup Władysław Ziółek, związki Uniwersytetu z Kościołem łódzkim stały się bliskie w wielu wymiarach, także w przedsięwzięciach naukowych. W szczególności zaś Uniwersytet Łódzki nie stroni od tematów, które pozostają w kręgu wiary, będącej obszarem spotkań człowieka i Kościoła. Dzisiejsza konferencja o tekście sakralnym jest przejawem wypełniania przez nasze środowisko naukowe zadania, poszukiwania prawdy w tym obszarze, w którym człowiek wierzący ma nadzieję znaleźć ją w pełni, ponieważ odnosi ją do Boga.

IRENA BAJEROWA  
Kraków

### SWOISTOŚĆ JĘZYKA RELIGIJNEGO I NIEKTÓRE PROBLEMY JEGO SKUTECZNOŚCI

Mówiąc o swoistości języka religijnego<sup>1</sup>, czyli o cechach go wyodrębniających, zacząć trzeba jednak od przynależności do rodzaju. I tu zaznaczmy, że język religijny jest odmianą języka ogólnego, czyli w zasadzie do tego języka należy. Ale spotkać się można z sądami kwestionującymi to twierdzenie, a opierającymi się na spostrzeżeniu, że jest to jednak język w pewien sposób ograniczony i zarówno treściowo jak i pod względem szerokości zasięgu społecznego.

Nie sposób się tu zagłębiać w to zagadnienie. Jeżeli jednak przyjmuje się, że język ogólny przeciwstawia się odmianom środowiskowym, a więc ograniczonym, to trudno uznać język religijny za taką właśnie środowiskową odmiankę. Wszak jest to język znany prawie wszystkim Polakom, a przez większość nawet od czasu do czasu przynajmniej w trakcie nabożeństw używany. Nadto przyjąć trzeba, że trudno wytyczać ostre granice języka ogólnego; faktem są pogranicza językowe bowiem, i wszystkie języki dotyczące specjalnych sfer życia społecznego na tych właśnie pograniczach się mieszczą, pewnymi warstwami uczestnicząc w języku ogólnym, innymi sytuując się już poza nim (zwłaszcza dotyczy to warstw specjalistycznej terminologii).

Przyjmijmy zatem, że język religijny jest jedną z odmian języka ogólnego, jest pograniczną odmianą, którą wyróżniamy apriorycznie nie na zasadzie formy, lecz na zasadzie funkcji, jaką pełni ta odmiana w życiu społecznym<sup>2</sup>. Funkcję tę stanowi służenie tej kategorii życia społecznego, którą określamy jako życie religijne, a więc życie skupione około problemów kontaktu ze światem nadprzyrodzonym.

---

<sup>1</sup> Częściowo korzystać będę z hasła „Język religijny”, autorstwa I. Bajerowej i J. Puzyriny, przeznaczonego do *Encyklopedii katolickiej*.

<sup>2</sup> O roli uzusu językowego jako „kryterium klasyfikującego teksty danego języka na różne jego odmiany” pisze H. Wróbel, *Uwagi teoretyczno-metodologiczne o badaniu odmian współczesnej polszczyzny*, [w:] *Współczesna polszczyzna i jej odmiany*, Katowice 1980, s. 14–15.

Trzeba teraz bliżej określić, o jakim języku religijnym będzie tu mowa – można bowiem używać tego pojęcia w znaczeniu szerszym i węższym. W znaczeniu węższym język religijny to język rytualny (w chrześcijaństwie – liturgiczny), język modlitw prywatnych, tekstów uważanych za „święte”, język katechezy i kazań a także język bezpośrednio dotyczący spraw religijnego życia wspólnoty. Tym właśnie językiem będziemy się zajmować.

W znaczeniu szerszym język religijny obejmuje różne teksty metareligijne, jak historia religii, psychologia religii, różne działy religioznawstwa.

Wahać się można, gdzie umieścić język religijnej literatury pięknej i język teologii<sup>3</sup>. Oba jestem skłonna umieścić w zakresie znaczenia szerszego, gdyż język religijnej literatury pięknej należy również w całości do języka artystycznego, a język teologii – do języka naukowego. Oba więc leżą na obszarach „wspólnych”, pogranicznych, gdzie już „religijność” nakłada się na inne właściwości.

Jeżeli chce się wyodrębnić swoiste cechy języka religijnego, można prześledzić akt mowy tego języka, a to poprzez obserwację poszczególnych tego aktu elementów: nadawcy, odbiorcy, rzeczywistości (o której mowa), kodu, sytuacji i wreszcie komunikatu<sup>4</sup>.

Na poniższych tabelach opisuje się akty mowy języka religijnego, precyzując główne cechy danego składnika aktu mowy (nadawcy, odbiorcy etc.) oraz te cechy ogólne języka, które są niejako wywołane cechami danego składnika. Te cechy ogólne języka można „przetłumaczyć” na pewne konkretne cechy szczegółowe.

#### I. NADAWCA

Nadawca	Cechy nadawcy	Ogólne cechy języka powiązane z cechami nadawcy
1. Sacrum / + pośrednik /	hieratyczność, czyli a) doskonałość, niezmiennosc b) niepojętość	artystyczność i poprawność ekspresja tradycyjność (archaiczność) } hiera-tycz-ność niezrozumiałość (języki martwe i glossolalia)
2. Wspólnota	a) wielość (często zhierarchizowana) b) przeciętność i (różnorodność)	ekspresja, dialogowość (kapłan-wspólnota lub grupy wspólnoty) prostota <sup>5</sup> , formułowość

<sup>3</sup> „Teologię” rozumiem tu potocznie jako „naukową znajomość religii i wszystkiego, co jej dotyczy” – tak podaje Słownik tzw. Warszawski (*Słownik języka polskiego*, pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego i W. Niedźwiedzkiego, Warszawa, 1919).

<sup>4</sup> Nie poruszam tu zagadnień związanych z tzw. kanałem, gdyż wydają mi się mało charakterystyczne dla problematyki języka religijnego.

<sup>5</sup> O prostocie, a nawet banalności tekstów języka religijnego pisze np. J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult*, „Studia Religioznawcze”, 1973, nr 6, s. 90; także J. Mistrik, *Religijny styl*, „Stylistyka” I, Opole 1992, s. 83.





## IV. KOD (OSOBLIWOŚCI)

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| a) specjalne słownictwo             |  |
| b) częsta dwupoziomowość wypowiedzi | metaforyczność,<br>analogie<br>metonimiczność<br>artystyczność |

## V. SYTUACJA

Sytuacja	Cechy sytuacji	Ogólne cechy językowe powiązane z cechami sytuacji
1. Rytuał	a) powtarzalność b) moc sprawcza c) teatralność	tradycyjność, formułowść, perswazyjność, formułowść, ekspresja, powiązanie z niejęzykowymi znakami, artystyczność i poprawność
2. Nauczanie i informowanie	a) dydaktyzm b) teatralność	perswazyjność, ekspresja, prostota, formułowść, poprawność jw. w 1 c
3. Modlitwa indywidualna	a) spontaniczność b) moc sprawcza	prostota perswazyjność, ekspresja

## VI. KOMUNIKAT

Tu zamiast „Cech komunikatu” wskazujemy jego typy, gdyż w ten sposób lepiej uwydatni się zróżnicowanie komunikatów.

Komunikat	Typy komunikatów	Ogólne cechy języka powiązane z typami komunikatów
1. Opis sacrum	a) opis działania sacrum (np. historia święta) b) opis cech sacrum	jak w I 1
2. Modlitwa	a) dziękczynna b) chwalebna c) prośba d) przeproszenie	ekspresja, perswazyjność, formułowść, prostota

3. Akty sprawcze	a) sakramenty b) sakramentalia	formułowość, ekspresja
4. Reguły postępowania	a) nakazy b) zakazy c) pouczenia (też np. przez przypowieści)	formułowość, prostota, perswazyjność
5. Opis wspólnoty	a) opis struktury wspólnoty b) opis jej działania c) opis historii	prostota

Cechy językowe ogólne i odpowiadające im cechy szczegółowe (przykładowo):

ekspresja: aklamacje, powtórzenia, epitety, hipocoristica, tryb rozkazujący, specjalne słownictwo, archaizmy;

prostota: potoczność, łatwe, ogólnie zrozumiałe słownictwo, prostota składni;

formułowość: ustalone powtarzalne formuły, stereotypy;

dialogowość: 1. mn., 1 i 2 os., tryb rozk., zaimki osobowe i dzierżawcze;

perswazyjność: wołacze, tryb rozkazujący i inne tryby w funkcji rozkazującej;

tradycyjność: archaizmy.

Po zebraniu wyników „ogólnych cech języka” okazuje się, że najczęściej występującymi cechami są: 1) ekspresja, 2) formułowość. To zatem jest główny zespół cech wyróżniających język religijny. Zwrócić jednak trzeba uwagę na pewne cechy nie odznaczające się natężeniem ilościowym; ale są to cechy osobliwe i przez to również wyraźnie charakteryzujące język religijny. Jest to: osobliwy kod semantyczny, niezbyt mocne związki z językiem potocznym i – możliwość kontaktu przy braku normalnych form językowych.

Przypatrując się głównym cechom wyróżniającym język religijny, zauważymy pewną charakterystyczną sprzeczność, która już nas wprowadza w zagadnienie skuteczności tego języka. Oto równorzędne znaczenie w zespole cech wyróżniających mają ekspresja i formułowość. I tu widać sprzeczność, gdyż formułowość

(a więc powtarzalność, jednostajność) niszczy ekspresję. Jednakże obie cechy są – choć każda w inny sposób – ważne dla skuteczności; formułowość ma funkcję mnemotechniczną, a ekspresja, połączona z emocją, wzmaga możliwość ulegania funkcji perswazyjnej języka. Jak więc pogodzić te dwie sprzeczne cechy i tendencje? I widzimy, że właśnie ostatnio próbuje się realizować to ich p o g o d z e n i e, a to przez ograniczanie formułowości i wprowadzanie np. różnych wariantów modlitw publicznych (różnych, ale jednak powtarzalnych!).

Inny problem związany ze skutecznością to owe nie najmocniejsze związki z językiem potocznym<sup>6</sup> i to przy osobliwym kodzie semantycznym. Problem skuteczności tu się w szczególny sposób daje odczuwać.

„Dzisiejszy wierzący [...] żyje w warunkach konfliktu językowego. Język wspólnoty wiernych, do której należy oraz język społeczny, w którym porozumiewa się z ogółem, nie odwołują się do tego samego kodu”<sup>7</sup> i można wątpić, czy „struktura języka kościelnego ma w ogóle jakieś zastosowanie i tym samym znaczenie w całokształcie naszego życia”<sup>8</sup>.

Jeśli występuje konflikt językowy, jeśli zaznacza się zupełna rozbieżność języka potocznego i religijnego, to czy ten język religijny może być skuteczny? Zwłaszcza dziś, w dobie hałaśliwej i mało mającej wspólnego z duchowością kultury masowej? Czy w ogóle on jest w tym zgiełku słyszany? A jaki powinien być, aby go przecie usłyszano?

Nasuwa się myśl, że należałoby włączyć się w ten zgiełk, to znaczy możliwie zbliżyć język religijny do języka potocznego – i to częściowo się dokonało przez uwspółcześnienie języka *Pisma Świętego*, przez wprowadzenie do liturgii języków narodowych w ich współczesnym kształcie.

Językoznawca musi tu jednak opowiedzieć się za dużą wstrzeźliwością i ostrożnością. Musi opowiedzieć się za utrzymaniem pewnej odrębności stylowej języka religijnego, za nieutożsamianiem go z językiem potocznym, a to dlatego, że każda sfera kultury i życia społecznego winna mieć własną odmiankę językową, której funkcją jest właśnie służenie komunikacji w obrębie danej sfery. Odrębność sfery życia społecznego winna znaleźć odpowiednik w pewnej odrębności języka używanego w danej sferze.

Co więcej – widzę właśnie szansę w tej odrębności, szansę zwrócenia uwagi odbiorcy, odbiorcy zanurzonego w zestandaryzowanej i homogenicznej kulturze masowej – oto usłyszy on komunikat nowy, inny od owej globalnie panującej jednostajności. Sukcesy New Age’u dowodzą, że wielu ludzi współczesnych ucieka od tej kultury „wspólnego mianownika”, jaką jest kultura masowa. Ludzi ci zdradzają dużą wrażliwość na kody osobliwe, metaforyczno-duchowe, na ekspresję, w ogóle na elementy hieratyczności, którymi właśnie jest przeniknięty język religijny. Nie należy więc rezygnować z tych cech języka religijnego, których obecność tu została wykazana i które współtworzą jego charakterystyczny uzus.

Ale co robić, aby człowiek współczesny nie tylko zwrócił uwagę na język religijny, ale żeby się jemu poddał? Czyli – co robić, aby ten język, mimo swej odrębności od języka potocznego, mógł być skuteczny?

---

<sup>6</sup> O rozbieżności języka religijnego i potocznego tak pisze L. K o ł a k o w s k i w *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 233: „język sacrum [...] nie jest częścią ani rozwinięciem potocznej mowy; jest on zrozumiały w ramach życia sacrum, w aktach kultu”.

<sup>7</sup> H. Cazelles, J. Delorme i inni, *Język wiary w Piśmie Świętym i w świecie współczesnym*, Warszawa 1975, s. 154.

<sup>8</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976, s. 245.

Sądzę, że współczesny wierzący musi go sobie przyswoić, zinternalizować, musi się stać niejako dwujęzyczny, władać sprawnie oboma językami – potocznym i religijnym, zwłaszcza usiłując stosować język religijny do interpretacji rzeczywistości doczesnej. Nie może być tak, aby język religijny był „zapędzony do kościołów, a stąd do seminariów, w których to miejscach jako jedynych znajduje on zastosowanie”<sup>9</sup>.

Tego języka trzeba uczyć, uczyć używania go – już od dziecka. Najważniejszą drogą jest tu katecheza; tam można dzieci uczyć mówić językiem religijnym, ale uczyć tak, aby one samodzielnie formułowały swoje myśli, odczucia, swoje pierwsze doświadczenia religijne; samodzielnie, ale ze stosowaniem elementów języka religijnego. Jak powiada Cazelles, trzeba uczyć „przekodowywać paralelne rozmowy prowadzone w życiu codziennym i w Kościele”<sup>10</sup>.

Inną ważną drogą właśnie w świecie kultury masowej jest wyzyskanie pewnych środków masowego przekazu, np. telewizyjnych programów z udziałem świeckich mówiących językiem religijnym. To właśnie ważne, żeby temu językowi umożliwić życie p o z a społecznością duchownych. Wszak język ma też funkcję scalania określonej społeczności, więc my wszyscy chrześcijanie powinniśmy używać wspólnego języka w zakresie spraw związanych z naszym życiem religijnym. Pojawienie się języka religijnego w telewizji jest świadectwem możliwości istnienia takiego wspólnego u ż y c i a.

Oczywiście nie wystarczy tu ani katecheza, ani telewizja, jeśli nie pomożemy językowi religijnemu w naszym życiu rodzinnym i zawodowym. Powinien on znaleźć zastosowanie szczególnie w procesach wychowawczych, w podawaniu motywacji właściwego postępowania.

Można mieć nadzieję, że autentyczne przyswojenie sobie języka religijnego będzie podstawowym czynnikiem skuteczności tego języka. Język bowiem kształtuje myśl, nawet całą osobowość, a więc zinternalizowany język religijny wywrze piętno na duchowości użytkownika. Wzmocni i pogłębi jego życie religijne – a więc – będzie skuteczny.

#### SPÉCIFICITÉ DU LANGAGE RELIGIEUX ET CERTAINS PROBLEMES DE SON EFFICACITÉ

#### Résumé

L'auteur définit le langage religieux en précisant ses traits tels que: expressivité, code sémantique particulier, liens faibles avec la langue courante. Le croyant contemporain doit assimiler le langage religieux. L'assimilation de ce langage garantira son efficacité.

<sup>9</sup> Tamże, s. 244.

<sup>10</sup> H. Cazelles, dz. cyt.



KS. MARIAN WOLNIEWICZ

Poznań

## TEORIA PRZEKŁADU BIBLIJNEGO W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH TŁUMACZY *BIBLII* NA JĘZYK POLSKI

Pojawienie się nowych tłumaczeń prowadzi z natury rzeczy do pytania, które w najprostszy sposób można by ująć w zdanie: jak tłumacz przekłada? W pytaniu tym nie chodzi o ocenę przekładu, o odpowiedź, że przekłada dobrze, bardzo dobrze, czy też może nieudolnie, albo wręcz źle, ale o zasady, jakich trzyma się tłumacz, o środki jakimi posługuje się oraz o to, co nazywamy warsztatem pracy tłumacza. Zespół tych elementów logicznie uporządkowany i systematycznie wyłożony nazywa się teorią przekładu.

Można, a nawet trzeba zgodzić się, że istnieje jakaś uniwersalna teoria przekładu, także biblijnego. Będzie ona zawierać zasady i wskazania jak najbardziej ogólne i podstawowe, są one też najczęściej oczywiste dla każdego tłumacza. Ale nie powinny i nie mogą krępować jego indywidualności.

Przedstawię w tym wykładzie wycinek zagadnienia, które można ująć zarówno w aspekcie historycznym, jak współczesnym. Aspekt historyczny sięgałby aż do najwcześniejszych przekładów *Biblii* na język polski. Aspekt współczesny zajmuje się dzisiejszymi przekładami. Współczesność rozumiem dość szeroko. Obejmuje ona wiek XX. W naszych warunkach rzeczy i dzieła rozwijają się i dojrzewają powoli (potrzebują czasu), stąd nie uważam go za okres zbyt długi. Ponadto właśnie w tym stuleciu zaszło niezwykle zjawisko. Podjęto wiele prób nowego przekładu *Biblii* na język polski.

Teorię przekładu pojmuję niepełnie, to znaczy podaję te jej elementy, które tłumacze ujawnili w wypowiedziach zamieszczonych z reguły w przedmowach lub wstępach do swoich dzieł, a czasem w polemikach. Wiadomo, że żaden z naszych tłumaczy nie opracował systematycznego i wyczerpującego wykładu (nawet ks. Dąbrowski w krytyce *Biblii Tysiąclecia*), co nie znaczy, że ogólnych zasad teorii przekładu nie znał i podobnie jak własnych nie uznawał.

Pierwsza wypowiedź tłumacza *Biblii* na język polski w naszym stuleciu spowodowała spór, do jakiego doszło pomiędzy arcybiskupem Franciszkiem Albinem Symonem a biskupem Edwardem Likowskim, w 1909 r. Symon ogłosił właśnie pierwszy zeszyt *Pięcioksięgu*, w którym zamieścił poprawiony przez siebie

przekład ks. Wujka oraz obszerny wstęp i komentarz<sup>1</sup>. Uzasadniając w słowie wstępnym podjęcie się tej pracy, arcybiskup zaatakował bardzo ostro *Biblię* Wujka z 1599 r., twierdząc stanowczo, że to tłumaczenie nie zasługuje w ogóle na miano przekładu *Pisma Świętego* we właściwym znaczeniu tego wyrazu – jest bowiem „niewolniczym oddaniem łacińskiej *Wulgaty*”. Można by z jego przekładu przytoczyć „całe setki ustępów takich, które nawet dla człowieka obeznanego z językiem biblijnym stanowią istną zagadkę”. Symon przytacza dla przykładu *Ps* 126, 2–4, *Mdr* 9, 20; 15, 4–52; *Wj* 21, 29; 25, 31 nn. W odniesieniu do ostatniego przykładu (*Wj* 25, 31 nn) konkluduje: „Gdyby Pan Bóg tak mówił do Mojżesza po hebrajsku, jak Wujek przemawia tu do nas po polsku, to by ani Mojżesz, ani złotnik (który miał wykonać złoty lichtarz), nic z tego nie rozumieli”. Dalej pisze: „Z takich i tym podobnych ustępów można by śmiało utworzyć co najmniej połowę Biblii; a to znaczy, że dobrą połowę *Pisma Świętego* w polskim przekładzie mamy ciemną, niezrozumiałą, a niekiedy i błędną. Wujek przekładał słowo za słowem według tego, co one znaczą w pierwszym lepszym słowniku łacińskim, nie bacząc na to, czy czytelnik polski zrozumie z tego cokolwiek czy nie. A jednak Kościół Święty, jeżeli chętnie zezwala pod pewnymi warunkami na czytanie Ksiąg Świętych w językach ojczystych, to ma widocznie na celu ułatwienie rozumienia ich. Wprawdzie żąda przy tym objaśnienia trudniejszych miejsc *Pisma Świętego*, ale objaśnienia te mają się dotyczyć samego *Pisma Świętego* nie zaś przekładu jego na ten lub inny język nowożytny, jak my to powinniśmy uczynić, dając wiernym do czytania przekład ks. Wujka”.

Tak surowy sąd o przekładzie Wujka wywołał protest biskupa Likowskiego<sup>2</sup>. Wyrządza bowiem – jego zdaniem – krzywdę zasłużonemu jezuitcie. Uznając potrzebę zmiany (odnowienia) szaty językowej tekstu Wujkowego, Likowski przyznaje, że Symon uczynił to doskonale. Natomiast nie zgadza się z lekceważącym sądem arcybiskupa o metodzie przekładu Wujkowego. Uważa mianowicie, że **dosłowne tłumaczenie** należy uznać za zaletę, a nie za wadę: Wujek słusznie trzymał się wiernie *Wulgaty*, ponieważ jest ona urzędowym tekstem *Pisma Świętego* w Kościele katolickim. Dosłowność jego tłumaczenia nie sprawia, że tekst jest niezrozumiały i Symon przesadza, twierdząc, że połowa *Biblii* jest niezrozumiała. Nie znaczy to, że nie ma w niej błędów i niedociągnięć, ale arcybiskup nie uniknął ich także. Błędy Wujkowe wynikają z wierności, wołał bowiem zachować niezrozumiały tekst *Wulgaty*, aniżeli zmieniając go lub poprawiając narazić się lub dopuścić się wypaczenia myśli (choćby niejasnej) *Pisma Świętego*, jak to uczynili innowiercy za czasów Wujka.

<sup>1</sup> *Biblia to jest Księgi Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim ks. Jakóba Wujka T.J z tekstem łacińskim Wulgaty*. Przekład polski poprawił i nowym komentarzem opatrzył ks. Franciszek Symon, arcybiskup. Zeszyt I, *Genesis* I–XLVIII, Mikołów–Warszawa 1909.

<sup>2</sup> *Kilka uwag o wydaniu Pisma Świętego w przerobionem tłumaczeniu X. Jakóba Wujka T.J. przez Arcybiskupa Albina Symona nakładem Karola Miarki (1909 r.)*, „Unitas Miesięcznik Kościelny”, 1909, 1, s. 261–268.



Wprawdzie biskup Likowski uważał poprawienie tekstu Wujkowego pod względem językowym za rzecz konieczną, nie godził się jednak na ujemną ocenę samego sposobu tłumaczenia (czyli słowo w słowo) obranego przez Wujka, a twierdzenie, że z tego powodu jego tłumaczenie nie jest przekładem we właściwym tego słowa znaczeniu, uważa za wyraźną przesadę. Argumenty jednak, jakie przytacza, są racjami z autorytetu (uznanie *Wulgaty* za tekst oficjalny Kościoła, aprobata teologów jezuickich, polecenie przekładu przez prymasa Karnkowskiego, aprobata Stolicy Apostolskiej<sup>3</sup>).

Symon podtrzymał swoją ocenę metody i wartości Wujkowego przekładu. Przyznaje *Biblii* Wujkowej wszystkie walory językowe, szanuje w niej zabytek polskiej literatury XVI w. i perłę języka polskiego, ale nadal odmawia tłumaczeniu Wujka prawa do miana prawdziwego przekładu. Kalki bowiem lub kopiowanie tekstu przez oddanie go słowo w słowo nie można uważać za przekład we właściwym tego słowa znaczeniu. W przekładzie bowiem nie chodzi o oddanie słowa po słowie tekstu tłumaczonego na nowy język, ale o wierne oddanie jego myśli. Tej myśli zaś tłumaczenie słowo po słowie najczęściej nie oddaje; a co więcej – może ją zaciemnić, uczynić niezrozumiałą, a nawet błędną. Symon powołuje się przy tym na współczesne mu francuskie i niemieckie przekłady *Biblii*, które nie oddawały jej tekstu słowo w słowo, a otrzymały aprobatę Stolicy Apostolskiej.

Podtrzymując twierdzenie, że tłumaczenia Wujka nie można uważać za przekład we właściwym tego słowa znaczeniu, ale za niewolnicze oddanie tekstu biblijnego niegodne miana przekładu, Symon dodaje, że Wujek nie wszędzie trzymał się tej metody i tam, gdzie jej poniechał, w tej właśnie połowie *Biblii*, która jest zrozumiała, dokonał przekładu tak znakomitego, że prawdopodobnie „nie rychło znajdzie się ktoś, kto by potrafił uczynić to lepiej od niego lub chociażby mu dorównał”. A tam, gdzie dosłownie przekładał *Wulgatę*, zrobił to lepiej, aniżeli jego poprzednicy<sup>4</sup>.

To ważne uściślenie sądu nie zmieniło jednak zasadniczej postawy Symona wobec sposobu tłumaczenia. Można się też domyślać, że nie zmieniło stanowiska Likowskiego.

Władysław Szczepański trzykrotnie przetłumaczył *Ewangelię*. Najpierw w harmonii ewangelicznej *Bóg-człowiek w opisie Ewangelistów*<sup>5</sup>, następnie w poszczególnych ewangeliach kanonicznych, które rozesłał do oceny teologom i biblistom, a ich uwagi przemyślał gruntownie. Na koniec dzieło *Cztery Ewangelię...* z 1917 r.<sup>6</sup> Dwie prace ukazały się drukiem (pierwsza i trzecia),

<sup>3</sup> A. Symon, *O nowe wydanie Biblii w przekładzie polskim*, „Unitas Miesięcznik Kościelny”, 1909, 2, s. 1–7.

<sup>4</sup> W. Szczepański, *Nowy synoptyczny przekład czterech Ewangelii w jednej na podstawie tekstu greckiego z objaśnieniami opracował...*, Rzym 1914.

<sup>5</sup> *Cztery Ewangelię wstęp nowy przekład i komentarz*, Kraków 1917.

<sup>6</sup> W. Szczepański, dz. cyt., s. XXV.

natomiast druga pozostała w rękopisie, którego w Bobolanum w spuściznie po Szczepańskim nie ma.

Ksiądz W. Szczepański daje przekład nowy, ale zachowuje zdania, z którymi społeczeństwo żyło się tak, że przeszły niemal w przysłowia. Czyni to jednak w ograniczonej mierze, tam gdzie zachodziła prawdziwa potrzeba.

Gdzieniedzie zachowuje archaizm językowy w celu podkreślenia bardziej uroczystych ustępów *Biblii*. Naśladuje prostotę, a nawet ubóstwo stylistyczne opowiadania biblijnego, poprzestaje na języku czystym, poprawnym, ale prostym, nie goni za barwnością zwrotów czy różnorodnością wyrażen i błyskotliwością okresów. Stara się zachować właściwości stylistyczne poszczególnych autorów.

Było to następstwo uwag teologów i biblistów dotyczących drugiego tekstu. Życzyli oni sobie, by przekład miał mniej polotu, mniej swobody, a raczej był wierniejszy, bliższy oryginałowi, by był niejako wierną jego podobizną, choćby ucierpiała na tym i piękność stylu i różnorodność wyrażen, a nawet płynność i potoczność okresów.

Szczepański przez wierność rozumie odzwierciedlenie zarówno każdego zdania, jak każdego słowa biblijnego. Pragnie oddać je takim wyrażeniem polskim, które by już wprost, samo przez się, uwypuklało w miarę możliwości także i myśl dzisiejszej egzegezy. Istnieją w *Biblii* teksty, których wykładnia nie jest pewna ani ustalona. W tej sytuacji – pisze Szczepański – sam przekład musiał przyjąć taką szatę, która by odpowiadała dzisiejszym poglądom naukowym. Powołuje się przy tym na zdanie ks. Hozakowskiego, o harmonii *Ewangelii Bóg–Człowiek*. Cytuje: „Każdy przekład z istoty swojej jest zarazem wykładem tekstu. Bo każdy język ma swój odrębny charakter, swoją indywidualność, która wymaga, aby treść dostosować do jej wymagań i tym sposobem uczynić zrozumiałą”. Z tych też powodów – pisze Szczepański – niewolnicze tłumaczenie byłoby rzeczą chybioną.

Wierność wymaga, aby niejasność tekstu zachować w takiej mierze, by mogła być również w przekładzie podwójnie interpretowana. Nasuwa mi się tutaj konkretny przykład *Lk 2, 49*. Kiedy Maryja robi wymówkę Jezusowi, że pozostał w Jerozolimie bez wiedzy opiekunów, Jezus odpowiada: *Dlaczegoście mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że trzeba, abym był εν τοῖς τοῦ πατρὸς μου*, co może oznaczać zarówno *sprawy Ojca*, jak *dom Ojca*, czyli *świątynię*, jak jednomyślnie rozumieją Ojcowie greccy. Według Szczepańskiego przekład powinien umożliwiać tę dwoistość interpretacji, podobnie jak tekst grecki. Czy to jest zawsze możliwe? To odrębne zagadnienie, ale zasada obowiązuje. Innymi słowy – cytuję Szczepańskiego: „nie wolno tłumaczowi uwzględniać w przekładzie tylko jednej egzegezy, wykluczającej inną, gdy tekst oryginalny dopuszcza ich więcej”<sup>7</sup>.

Wierność – zdaniem Szczepańskiego – może i powinna wykluczać niewolniczość, polegającą na zachowaniu szyku wyrazów pierwowzoru, na takim a nie

<sup>7</sup> Tamże, s. XXV.

innym doborze słów, na zachowaniu zwrotów i form właściwych jedynie językowi greckiemu, hebrajskiemu lub łacińskiemu, czyli grecyzmów, hebraizmów i latynizmów, na przesadnym oddawaniu dwoma lub trzema wyrazami równobrzmiącymi obcej polskiemu językowi hendiadys tekstu greckiego, np. *smutkiem zasmucilem się, radością raduję się*.

Natomiast za niezbędny warunek wierności uważa Szczepański postulat, aby te same zdania i zwroty równoległych ustępów *Ewangelii* synoptycznych, czyli teksty paralelne, przetłumaczyć tak samo. Tego trudu nie zadała sobie ani *Wulgata*, ani żaden z przekładów starożytnych, ani o ile mi wiadomo – pisze Szczepański – żaden z przekładów nowożytnych. W spełnieniu tego postulatu widzi Szczepański wielką korzyść, a mianowicie utracenie pozornych sprzeczności tekstualnych, zachodzących między synoptykami, a nie istniejących w tekście oryginalnym.

Wierność domaga się również zachowania stylu poszczególnych pisarzy. Szczepański sądzi, że Łukasz nie nastrocza tłumaczowi pod tym względem większych trudności. Stwarza je natomiast Mateusz i Jan, a największe występują u Marka, którego język obfituje w zdania urwane, niedokończone tzw. anakoluty i ciągle przeskoki czasów w opowiadaniu, raz imperfectum, to znowu aoryst lub praesens. O ile język polski na to pozwala, Szczepański stara się w swoim przekładzie odzwierciedlić styl poszczególnych Ewangelistów.

Jeszcze uwagi gramatyczne: gdzie język polski tego wymaga, Szczepański zamienia zdania podrzędne na współrzędne, imiesłowy zaś zastępuje określoną formą czasownika (czyli *verbum finitum*), czyni to, by przekładowi zapewnić jasność. Kilka razy wtrąca do tekstu wyraz nie istniejący w tekście greckim, wyodrębnia go wówczas kursywą.

Przez krytyczność przekładu Szczepański rozumie dostosowanie tłumaczenia do stanu krytyki tekstualnej<sup>8</sup>.

Szczepański przekazał najpełniejszy zbiór zasad swego tłumaczenia, pewien zarys teorii biblijnego przekładu. Sprowadza swe uwagi do trzech punktów: nowość, wierność, krytyczność, ale każdy z tych punktów rozwija, umożliwiając głębsze wniknięcie w warsztat tłumacza *Biblii*.

Podobnie postąpił w 20 lat później ks. Aleksy Klawek, tłumacz *Psalterza*<sup>9</sup>, wydane go po Zjeździe Biblistów Polskich w Krakowie, na którym postanowiono przystąpić do pracy nad nowym przekładem *Biblii* na język polski z języków oryginalnych.

Klawek rozróżnia przekład, który nazywa filologicznym i przekład literacki. Sądzi, że oficjalna *Biblia* polska powinna być zbliżona jak najbardziej do oryginału, być raczej przekładem filologicznym aniżeli literackim. Tekst zaś przeznaczony dla ogółu wiernych należy tłumaczyć w myśl kierunku zapocząt-

<sup>8</sup> *Psalterz. Nowy przekład tekstu Wulgaty*, Lwów 1938.

<sup>9</sup> Tamże, s. 26–28.

kowanego przez Wilamowitza-Molendorfa, dając *Biblii* szatę bardziej współczesną. Oba jednak przekłady powinny oddawać myśl autora jak najwierniej, lecz nie koniecznie muszą być dosłowne. Nie tłumaczy więc Klawek *Psalterza* słowo w słowo, lecz oddaje zwroty oryginału odpowiednimi zwrotami polskimi, np. zamiast *nieprzyjaciel odwrócił się wstecz*, powie: *nieprzyjaciel rzucił się do ucieczki*. Wierność na tym nie traci.

Podstawą wszelkich tłumaczeń winna być zrozumiałość tekstu: zarówno poszczególnych zdań, jak ich kontekstu.

Osiągnięcie jasności wymaga jednak wprowadzenia pewnych uzupełnień słownych i zmian gramatycznych. Nie są one dowolną parafrazą, lecz zmierną do jak najwierniejszego oddania myśli oryginału. Klawek opowiada się za wprowadzeniem tych uzupełnień tylko w przekładach przeznaczonych do powszechnego użytku. W oficjalnej natomiast *Biblii* polskiej chce mieć tekst jak najbardziej zbliżony do oryginału i przekład raczej filologiczny aniżeli literacki.

Klawek wylicza najważniejsze zmiany, jakie wprowadził w swoim przekładzie *Psalterza* w stosunku do tekstu łacińskiego. Przytaczam je dosłownie<sup>10</sup>:

1. Przy czasownikach uwzględniono czas, przez kontekst wskazany, bez względu na formę łacińską. Jest to postępowanie słuszne, zresztą już dawno znane, mające swoje uzasadnienie w tym, że verbum hebrajskie nie zna właściwych czasów.

2. Passivum zmieniono w kilku wypadkach na activum, które więcej odpowiada duchowi języka polskiego.

3. Łacińskie futurum, odpowiadające hebrajskiemu imperfectum, które pełni także funkcje optativu i coniunctivu, oddano w danym wypadku przez tryb rozkazujący, np. *asperges me – pokrop mnie*.

4. Przy ubóstwie języka hebrajskiego w przymiotniki bardzo często rzeczownik, dodany do innego rzeczownika *in statu constructo*, zastępuje odpowiedni przymiotnik. Dlatego należy nieraz w *Biblii* łacińskiej rzeczowniki w dopełniaczu oddać odpowiednim przymiotnikiem. Np. *saecula saeculorum – wieki wiekuiste*.

5. Język hebrajski łatwo przechodzi z liczby mnogiej do liczby pojedynczej, chociaż podmiot pozostaje ten sam. Pochodzi to stąd, że liczba pojedyncza ma często sens zbiorowy. Dlatego singularis tu i ówdzie zamieniono na pluralis i odwrotnie.

6. Zaimki dzierżawcze często opuszczono, bo one są tylko reminiscencją tekstu hebrajskiego, w którym zaimki te dołącza się do tematu, a rzeczownika bez przyrostka (*in statu absoluto*) używa się dość rzadko. Wystarczy tłumaczyć: *pomazaniec* (*Christus meus – Król* lub *Mesjasz*) a nie *mój pomazaniec*, o ile kontekst nie nakazuje uwydatnienia zaimka.

---

<sup>10</sup> *Ewangelie i Dzieje Apostolskie* z greckiego przetłumaczył i krótko objaśnił ks. Feliks Gryglewicz, Katowice 1947, *Przedmowa*, s. 4.

7. Imię *Pan*, używane jedynie jeszcze w *Biblii* na oznaczenie Boga, zastąpiono czasami słowem *Bóg*, częściej przymiotnik *Pański* zamieniono na *Boży* np. *prawo Boże – lex Domini*.

8. Język hebrajski zestawia często zdania bez spójnika lub łączy je partykułą ogólną *we* (*waw copulativum* lub *consecutivum*) – łac. *et*, ponieważ dysponuje małą liczbą spójników i przekłada współrzędność zdań nad ich podrzędność. Zależnie od kontekstu dodano odpowiedniki współrzędne (przeciwstawne, wnioskujące) lub podrzędne (celowe, przyczynowe, przyzwalające).

9. Opuszczono niekiedy łacińskie *quoniam*, odpowiadające hebr. *ki*, który to spójnik w tekście oryginalnym jest prawdopodobnie niejednokrotnie dodany ze względów rytmiczno-metrycznych.

Wreszcie Klawek zaznacza, że wprowadził do przekładu oprócz pewnej rytmiki, odzwierciedlającej lepiej ducha oryginału, także strofikę. Jest bowiem udowodnione, że wielka część psalmów składała się ze strof, które prawdopodobnie śpiewały na przemian dwa chóry. Jednakże podział na strofy, podany w przekładzie, ma raczej ten cel, by ułatwić zrozumienie układu danej pieśni, a nie rozstrzygać dość spornej kwestii, na jakie strofy należy dzielić poszczególne psalmy.

Uważa nadto, że jego *Psalterz* przedstawia nowy typ przekładu, który będzie mógł z czasem być coraz więcej udoskonalony i zastosowany także do innych ksiąg *Pisma Świętego*, zwłaszcza do ksiąg prorockich i poetycznych. Nie wątpi, że ten typ przekładu ułatwi niezmiernie pracę przyszłym tłumaczom *Pisma Świętego*, przygotowującym oficjalną *Biblię* polską, która by kiedyś zajęła miejsce klasycznej *Biblii* ks. Wujka.

Powojenni tłumacze *Biblii* na język polski są o wiele oszczędniejsi w wypowiedziach na temat reguł i zasad, jakich trzymali się w swej pracy. Katolickich tłumaczy znamionuje „odchodzenie od Wujka”, wyzwalanie się spod wpływu przekładu Wujkowego. Ksiądz Gryglewicz pisze: „Uważam, że poprawiać stary tekst [mowa o *Biblii* Wujka] nie wystarczy. Potrzebny nam nowy przekład *Pisma Świętego* i szczęśliwy jestem, że Bóg pozwolił nad nim popracować”<sup>11</sup>. Podobnie wyraża się ks. Seweryn Kowalski: „Drogiego każdemu chrześcijaninowi w Polsce i słusznie cenionego przekładu ks. Jakuba Wujka rozmyślnie nie uwzględniałem”<sup>12</sup>. Delikatnie mówi o tym *Biblia Tysiąclecia*: „Kontynuując próby poczynione już u nas w kraju, postanowiliśmy – nie bez pewnego lęku i żalu – świadomie odstąpić od czcigodnej tradycji Wujkowej, gdy

<sup>11</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu tłumaczył z języka greckiego...* Warszawa 1957, *Przedmowa*, s. 5.

<sup>12</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, wyd. 3, Poznań–Warszawa 1987, s. 8.

idzie o słownictwo i styl, zachowując jednak jego najgłębszą zasadę – dostojność godne tekstu natchnionego”<sup>13</sup>.

W nieco innym duchu, jakby w obronie Wujkowej tradycji – pisze ks. Michał Peter redaktor *Starego Testamentu* w *Biblii poznańskiej*: „Świadomie archaizujemy niektóre miejsca, szczególnie te, w których Bóg sam przemawia, a to celem pozostawienia w przekładzie czegoś z sakralnego namaszczenia, jakim technicznie dla Polaka Biblia w wersji o. Jakuba Wujka”<sup>14</sup>. Słowa te wyglądają na echo wypowiedzi ks. Eugeniusza Dąbrowskiego tłumacza *Nowego Testamentu* z *Wulgaty*, który stara się, aby język jego przekładu „harmonizował z tradycją biblijnego języka polskiego, zachowywał jego namaszczenie i powszechnie zrozumiałe archaizmy”<sup>15</sup>.

Dla katolickiego tłumacza tradycja biblijnego języka polskiego oznacza oczywiście *Biblię* ks. Jakuba Wujka. W tłumaczeniu *Nowego Testamentu* z greckiego oryginału ks. Dąbrowski zabiega o „umiar w modernizacji języka i o tradycyjny wyraz literacki, a równocześnie współczesny, aby poprzez polską szatę odnaleźć oryginał w formie, w jakiej wyszedł ... z rąk natchnionych pisarzy”<sup>16</sup>.

Nowoczesność języka uważają prawie wszyscy powojenni tłumacze *Biblii* na język polski za cel i cechę swoich przekładów. Gryglewicz pisze tylko o nowym języku. *Biblia Tysiąclecia* obiera nowoczesność języka literackiego, „ponieważ pisarze święci stosowali język sobie współczesny. Taki też język niech trafia do dzisiejszego słuchacza i czytelnika”<sup>17</sup>. Wcześniej piszący ks. Seweryn Kowalski wyraża się mocniej: „Pismo Święte powinno być przedmiotem codziennej lektury i codziennych rozmyślań. Pierwsi jego czytelnicy rozumieli treści i słowa Ksiąg świętych – człowiek XX wieku ma także prawo domagać się, aby podano mu tekst Pisma Świętego w takiej formie, która byłaby dla niego zasadniczo przystępna. Pozostaną oczywiście trudności wynikające z samej treści [...]: niechaj przynajmniej forma trudności tych nie powiększa”<sup>18</sup>.

Inni zajmują stanowisko połowiczne, raczej umiarkowane. Dąbrowski opowiada się za połączeniem współczesności z tradycją<sup>19</sup>.

*Biblia Tysiąclecia* motywuje swoje postawy potrzebą zachowania dostojności i namaszczenia. Podobnie *Biblia* Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego z

<sup>13</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół pod redakcją ks. M. Petera (*Stary Testament*) i M. Wolniewicza (*Nowy Testament*), t. I, Poznań 1973, s. VIII.

<sup>14</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu* wstęp, nowy przekład z *Wulgaty*, komentarz przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, Poznań 1947. *Przedmowa*.

<sup>15</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu* wstęp, nowy przekład z języka greckiego, komentarz przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, Poznań 1961, s. VI.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> *Biblia Tysiąclecia*, s. 8.

<sup>18</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Tłumaczył z języka greckiego ks. prof. dr Seweryn Kowalski, Warszawa 1957, s. 6.

<sup>19</sup> Zob. przypis 14.

1975 r. dostosowuje słownictwo i styl do wymagań współczesnego języka polskiego i potrzeb dzisiejszego czytelnika i stara się równocześnie zachować dostojny charakter Ksiąg *Pisma Świętego*<sup>20</sup>. Natomiast późniejsze wydanie tegoż wydawnictwa stara się o współczesność języka bez wiązania jej z dostojnością i namaszczeniem. „Zasada ekwiwalencji dynamicznej »pokrywająca się z językiem zrozumiałym dla każdego« zostaje przyjęta, bo dzisiejszy czytelnik powinien tak samo rozumie treść przekazu biblijnego, jak jego poprzednik przed wiekami”<sup>21</sup>.

Sprzeciw wobec dostojności i namaszczenia języka w przekładzie *Biblii* zgłasza Władysław Witwicki, oddaje on tekst *Ewangelii* Mateusza i Marka, który zachował jeszcze barwę języka ludowego, mówionego takim samym językiem, tzn. językiem ludowym<sup>22</sup>.

Ten współczesny język ma być zrozumiały i przystępny (Kowalski) owszem, jak „najbardziej zrozumiały” (według ks. Romaniuka). Podczas gdy ks. Szczepański dodawał w tym celu tylko z konieczności jakiś wyraz, zaznaczając go kursywą, Romaniuk zamieszcza często dopowiedzenia, jak je nazywa, aby tekst nabrał jasności<sup>23</sup>, nie wyodrębnia ich jednak graficznie. *Biblia Tysiąclecia* nie chce stylizować zbyt współcześnie.

Spór arcybiskupa Symona z biskupem Likowskim o to, czy tłumaczyć słowo w słowo, czy też oddawać myśl oryginału, nie został po wojnie wznowiony. Powojenni tłumacze *Biblii* na język polski zgodnie opowiadają się za oddaniem myśli oryginału, kładą przy tym nacisk na wierne i dokładne (Kowalski, Gryglewicz: „jasno i dokładnie” *Biblia brytyjska*: „wiernie i dokładnie”) oddanie tej myśli. W jakim jednak stopniu wierne oddanie myśli oryginału zwalnia tłumacza z dosłowności, nikt z nich nie powiedział.

*Biblia Tysiąclecia* zalicza do wierności („autentyzmu”) niestylizowanie zbyt współcześnie hebrajskiego sposobu opisywania, który tak się różni od dzisiejszego, wprowadzenie imienia Jahwe, imiona własne osób i nazwy geograficzne w brzmieniu języków pierwotnych z wyjątkiem imion i nazw już przyswojonych przez język polski, oddanie prozą rytmiczną biblijnych partii poetyckich, dzielenie ich na stychy zgodnie z oryginałem, a w *Nowym Testamencie* na podstawie badań naukowych nad rytmiką tekstu greckiego<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję przekładu *Pisma Świętego*, Warszawa 1975, s. 3.

<sup>21</sup> *Nowy Testament*, przekład z języka greckiego na współczesny język polski. Warszawa 1991, s. 3. Por.: *Cztery Ewangelie*, współczesny przekład z języka greckiego. Warszawa 1978, s. 5: „językiem codziennym zrozumiałym dla każdego”.

<sup>22</sup> *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*. Warszawa 1955, s. 15–16.

<sup>23</sup> *Pismo święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, opracował ks. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1976, s. 7.

<sup>24</sup> *Biblia Tysiąclecia* [wstęp].

Jedynie *Biblia poznańska* wypowiedziała się wyraźnie w sprawie przekładu semityzmów. Tłumacze *Starego Testamentu* stwierdzają<sup>25</sup>, że całkowite zrezygnowanie z semityzmów pozbawiłoby tekst specyfiki starożytnego języka oryginału, pozostawienie zaś ich w wielkiej liczbie nużyłoby czytelnika, a często i raziłoby swą niezrozumiałością i obcością. Wybrali więc drogę pośrednią, pozostawiają niektóre semityzmy, co piękniejsze i bardziej zrozumiałe, inne zaś tłumaczą w duchu języka polskiego, np. częsty zwrot hebr. *wajjakom wajjek: i wstał i poszedł* przekładają zgodnie z sensem: *śpiesznie wyszedł, wyruszył z pośpiechem*; zamiast *w dniu, w którym zjecie z niego* (*Rdz 3, 5*, z drzewa wiadomości) tłumaczą: *gdy zjecie z niego*; zakłęcie: *niechaj ci Bóg to uczyni i tamto doda* (np. *1 Sm 3, 17*) oddają słowami: *niechaj cię Bóg ciężko ukarze* itd.

Gdy w zdaniu – zgodnie z zasadami języka hebrajskiego – brakuje orzeczenia, którego domaga się język polski – dodają odpowiedni czasownik bez umieszczania go w nawiasie.

Grę słów często w *Starym Testamencie* starają się tłumacze oddać w miarę możliwości, np. w *Rdz 2, 23* hebrajskie *isz – iszcza* oddano przez *mąż – mężowa*.

Wyrazy dodane przez tłumacza, nieodzowne do zrozumienia tekstu, wyodrębniają nawiasami, ale nie umieszczają w nich słów posiłkowych: *jest, są, był*, których język hebrajski każe domyślać się w danym miejscu, a poprawny język polski domaga się.

Rytmiczną prozę hebrajską oddają w układzie wierszowym.

Imiona własne *Biblia poznańska* podaje w zasadzie w transkrypcji fonetycznej według tekstu masoreckiego. Powszechnie przyjęte i znane zgodnie ze zwyczajem: więc *Izaak*, a nie *Jichak*, *Jakub*, a nie *Jaakob*, *Henoch*, a nie *Chanok*.

Tłumacze *Nowego Testamentu*<sup>26</sup> rozróżniają semityzmy, które już przyjęły się w języku polskim i są zrozumiałe np. *Król królów*, *wieki wieków* i takie, które jeszcze trwają, a rażą w języku polskim, jak np. *pożądaniem pożądałem*, *uradowali się radością* oraz takie, których nie da się przełożyć na język polski, np. *Syn Światłości*.

Semityzmy pierwszej i trzeciej grupy tłumacze pozostawiają. Natomiast znajdujące się w grupie drugiej oddają polskimi zwrotami: *gorąco pragnąłem*, *uradowali się bardzo*.

Participia grafica i pleonazmy należące do tej grupy pomijają albo jakoś zaznaczają ich obecność. Cytując: „Zagadnienia semityzmów nie można rozstrzygać jednocześnie, a to z kilku względów. Niektóre semityzmy przyjęły się już na stałe w języku polskim, inne znowu nie znajdują odpowiednika [...].

W innych wypadkach trudno ustalić jednolitą regułę przekładu semityzmów. Rzeczownik *ciało* używany przez semitów na oznaczenie człowieka trzeba przełożyć różnie, zależnie od kontekstu. *J 1, 14* można przetłumaczyć: a *Słowo*

<sup>25</sup> Dz. cyt., s. 8.

<sup>26</sup> Dz. cyt., VII–VIII, w wyd. 3, 1991, s. XVII–XVIII.



stało się człowiekiem, analogiczne zaś wyrażenie *ciało i krew* w *Mt 16, 17* przez *żaden człowiek nie objawił ci tego*, ale w *Ga 1, 16* lepiej oddać zdanie: *nie radziłem się ciała i krwi przez: nie radziłem się człowieka* lub *nie kierowałem się względami czysto ludzkimi, nie zasięgałem rady u nikogo*, będzie to poprawne oddanie semityzmu. Język hebrajski ma mało przymiotników, zastępuje je rzeczownikami zestawionymi obok siebie lub ich dopełniaczem. Przykładem takiego semityzmu jest *J 14, 6: Ja jestem drogą i prawdą i życiem, J 4, 24 w duchu i prawdzie* czy *Ap 4, 5 a z tronu wychodzą błyskawice i głosy i grzmoty*. Zastąpienie ich polskimi odpowiednikami jest sprawą literackiego zmysłu i kultury tłumacza, *Ap 4, 5* można przełożyć: *z tronu wychodzą błyskawice i huk gromów*".

Osobne zagadnienie stanowi imiesłów opisowy. Wyraża on czynność poprzedzającą lub towarzyszącą, która jest zrozumiała sama przez się, z natury rzeczy. Tak więc, gdy ktoś coś robi, czyni to (*ἤρπυθών*) *odszedłszy*, kto odchodzi, czyni to prawie zawsze *powstawszy* (*ἀνασταξ̄ς ἀγερθειξ̄ς*) lub *wyruszywszy* (*πορευθειξ̄ς*) zadający pytanie czyni to przystąpiwszy (*προσελθών*) kto naucza, przemawia otworzywszy usta; kto dotyka, podaje, czyni to wyciągnąwszy rękę (*εἰ κτειξ̄ νας̄ χεῖρα*) lub wzięwszy (*λαβών*).

Kto uczy, pisze, oblicza, sądzi, czyni to usiadłszy (*καθιξ̄σας*). Kto patrzy, czyni to *podniósłszy oczy, spojrzawszy w górę*. Kto *czyni coś przez kogoś*, czyni to *posławszy go*. Imiesłów *stojący, siedzący* oznacza często zwyczajną obecność bez określenia położenia ciała.

W tej sytuacji pozostawiono w przekładzie te semityzmy, które przyjęły się w języku polskim i te, dla których nie ma w nim odpowiedników; pozostałe natomiast starano się przetłumaczyć zgodnie z duchem języka polskiego. Praca ta złożona i delikatna, wymagająca także językowego wyczucia, bo należało zachować swoisty klimat i językowe właściwości tłumaczonego dzieła, np. prostotę Marka, ubogie słownictwo Jana czy literackie piękno *Listu do Hebrajczyków*.

Tłumacze *Nowego Testamentu w Biblii poznańskiej* starali się oddać wiernie myśl biblijną i wyrazić ją językiem zrozumiałym dla dzisiejszego czytelnika *Biblii*. Oznacza to, że odeszli od archaizmów zakorzenionych głęboko w polskim tekście *Pisma Świętego* i zastąpili je współcześnie używanymi wyrazami, zwrotami i formami składniowymi.

Kończę ten krótki przegląd zasad stosowanych przez współczesnych tłumaczy *Biblii* na język polski w nadziei, że wywoła on dyskusję, która odsłoni elementy pominięte przez nich, a dla tłumacza przydatne.

---

THÉORIE DE LA TRADUCTION BIBLIQUE DANS LA CONCEPTION  
DES TRADUCTEURS CONTEMPORAINS DE LA BIBLE EN POLONAIS

Résumé

L'auteur présente les principes utilisés par les chercheurs biblistes polonais du XX<sup>e</sup> s dans leurs traductions de la Sainte Écriture. Dans cette présentation il se base sur leurs propres énoncés. Il s'avère que les biblistes polonais font leurs traductions à partir des langues originales sauf Fr. A. Symon avant le II<sup>e</sup> guerre mondiale et E. D'browski après cette guerre en rompant avec la tradition du XVI<sup>e</sup> s de Jakub Wujek à l'exception de E. D'browski ou avec la Bible de Gdańsk.

Ils utilisent la langue simple, compréhensible (Karalski, Romaniuk). Là où c'est possible il gardent les traits stylistiques du texte original (Szczepański, Klawek) et il traduisent les sémitismes en accord avec l'esprit de la langue polonaise sans nuire au climat de l'oeuvre (Szczepański, Bible du Chillénaire, Bible de Poznań).

Enfin ils tâchent de rendre d'une manière fidèle plutôt l'esprit de l'auteur inspiré que ses paroles (Fr. A. Symon, Szczepański, Klawek, F. Gryglewicz, S. Karalski, Bible du Chillénaire, de Poznań, ou Bible de Société Biblique Britannique et Étrangère, K. Romaniuk).

TERESA SKUBALANKA

Lublin

## GLOSZY STYLISTYCZNE DO TEKSTÓW *NOWEGO TESTAMENTU*

Spostrzeżenie, jakie ośmielam się tutaj przedstawić, można uważać za zbiór wybranych uwag, komentujących teksty *Nowego Testamentu* ze stanowiska współczesnej stylistyki językoznawczej. Próby zastosowania ujęć stylistycznych do badań nad *Biblią* pojawiły się ostatnio w pracach J. Rademackersa, B. Standaerta i innych badaczy opisujących figuratywne i kompozycyjne układy tekstów ewangelicznych<sup>1</sup>. Najwięcej jednak studiów wywodzi się z koncepcji funkcji narratywnych W. Proppa, o których to pracach wspominam tylko marginesowo. Może najbliższe właściwej stylistyce językoznawczej byłyby tu koncepcje R. Barthes'a, który, jak to określa ks. R. Bartnicki, „zaprzestał identyfikowania funkcji, zastępując je inwentaryzacją kodów”<sup>2</sup>. Kod rozumiany jest przez autora jako „wyjawianie elementów określających”: mamy więc kody metalingwistyczne, topograficzne, kod imion, kod historyczny, retoryczny, symboliczny, fatyczny (obejmujący adresatywne cechy wypowiedzi), anagogiczny (interpretujący) i narracyjny (zawierający cechy narracji)<sup>3</sup>. Jak widać, chodzi tu zazwyczaj o kody stylistyczne, wchodzące w skład struktur nazywanych przez niektórych badaczy stylami typowymi.

W przedstawianej przeze mnie analizie ograniczam się prawie całkowicie do tekstów czterech *Ewangelii*. Stosuję w niej metodę historycznoporównawczą, często retrospektywną. Główną płaszczyzną moich odniesień porównawczych pozostają konstrukcje – czy jak chcą niektórzy – wybrane modele stylów typowych, wyodrębnianych w pracach badaczy polskich, czeskich i innych.

---

<sup>1</sup> J. Rademackers, *Au fil de l'évangile selon saint Mathieu*, t. 1: *Texte*, Bruxelles 1974 i in.; A. L. Descamps i in., *Genèse et structure littéraire d'un texte du Nouveau Testament*, Paris 1981 i in.; B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen 1984; prace te omawia zbiorczo ks. R. Bartnicki, *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*, Warszawa 1992. W programie niniejszej konferencji znalazł się m.in. referat A. Komornickiej o poetyce przypowieści ewangelicznych.

<sup>2</sup> R. Bartnicki, dz. cyt., s. 52–3.

<sup>3</sup> R. Barthes, *S/Z*, Paris 1970 i inne prace.

W analizie tego typu ogromną rolę odgrywa wyznaczenie odpowiedniego tekstu biblijnego. Zasadniczo ma się wówczas do wyboru 2 najważniejsze dla historii języka polskiego przekazy: *Biblię* w tłumaczeniu Wujka oraz tzw. *Biblię Tysiąclecia*. Za podstawowy tekst analizy uznałam jednak tekst Wujka, a to ze względu na jego znaczenie w dziejach literatury i języka polskiego oraz dość wierne przekazywanie stylu pierwowzoru<sup>4</sup>. W kilku miejscach odwołuję się jednak do innych przekładów, co zaznaczam w lokalizacjach.

Zacznijmy od podstawowego twierdzenia, że tekst każdej *Ewangelii* jest różnorodny stylistycznie i konstrukcyjnie. Najogólniej mówiąc, we wszystkich wydzielają się jako konstrukty tekstu formy podawcze nazywane narracją i przytoczeniami. Prawie zupełnie nie ma opisów.

Przyjrzyjmy się najpierw stylowi narracji.

Jest to narracja bliska opowiadaniu kronikarskiemu. Ale, jak twierdzi H. White, „kronika nie jest narracją, nawet gdy zawiera ten sam zbiór faktów, jak jej treść informacyjna, ponieważ dyskurs narracyjny odgrywa inną rolę. »Chronologia« jest niewątpliwie kodem występującym zarówno w kronice, jak i w narracji, ale zawiera również inne kody, jak też tworzy znaczenia zupełnie różne od tych, które obejmuje kronika. Nie rzecz w tym, że kod narracji jest bardziej literacki aniżeli kod kroniki – co zdają się twierdzić historycy. Nie chodzi też o to, że narracja więcej wyjaśnia albo daje pełniejsze wyjaśnienia niż kronika. Sedno tkwi w tym, że narracja jako taka tworzy zupełnie różne znaczenia od tych, które tworzone są przez kronikę jako taką. Nakłada ona niejako formę dyskursywną na zdarzenia, które mają swoją własną kronikę. Czyni to środkami, które ze swej istoty są poetyckimi”<sup>5</sup>.

Podobieństwo do stylu kronikarskiego wyraża się w narracji ewangelicznej poprzez częste liniowe usytuowanie zdarzeń (i co za tym idzie – zdań językowych) na osi czasu: *A wstawszy Jezus, szedł za nim i uczniowie jego Mt 9, 19 BW, Dnia onego wyszedłszy Jezus z domu, siedział nad morzem Mt 13, 1 ib.* Zdania te mają charakter minimalny, przez co zbliżają się do takich jednostek tekstu, które różni

---

<sup>4</sup> Chodzi o wydania: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu*, z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakóba Wujka. Dosłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599, Warszawa 1960, w skrócie: *BW*; *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. 6 przejrzone, Poznań-Warszawa 1976, w skrócie: *BT*. Ten ostatni tekst zawiera liczne modernizacje stylu pierwotnego. O wyjątkowym znaczeniu *BW* pisał też Z. Leszczyński, wskazując na „parusletnią oficjalną rolę przekładu Wujka”, Z. Leszczyński, *Perspektywy uchwycenia zasobu formalnych stereotypów językowych pochodzenia biblijnego w polszczyźnie*, [w:] *Język a chrześcijaństwo*. Redakcja tomu I. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński, Lublin 1993, s. 103. Szczegółowe opracowanie działalności przekładowej Wujka przynosi ostatnio napisana gruntowna monografia D. Bieńkowskiej, *Styl językowy przekładu Nowego Testamentu Jakuba Wujka (na materiale Czterech Ewangelii)*, Łódź 1992.

<sup>5</sup> H. White, *Problem narracji we współczesnej teorii historycznej*, [w:] *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, pod red. J. Pomorskiego, Lublin 1990, s. 45.

badacze określali jako „minimalne zdania narracyjne”<sup>6</sup>, przy czym nam tu chodzi o minimalizm w sensie czysto językowym. Inną cechą kronikarską tej narracji jest zasadniczy brak związanych z opowiadaniem opisów ludzi i ich otoczenia. Zdarzają się one zupełnie wyjątkowo, np. w scenie Przemienienia Pańskiego:

*A szaty jego stały się jasne i bardzo białe jako śnieg, jakich nie może farbierz [BT: folusznik] na ziemi białych uczynić Mr 9, 2 BW.* Opisy stanów psychicznych są zazwyczaj lakoniczne: *I zatrwożył się Zacharyasz, ujrawszy, i przypadła nań boleść Łk 1, 12 BW; Którą ujrawszy Pan ulitował się nad nią Łk 7, 13 BW;* raczej wyjątkowo: *Izali serce nasze nie paliło w nas, gdy mówił w drodze i Pisma nam otwierał [BT: wyjaśniał]? Łk 24, 32 BW.* Historyczność narracji podkreślają mniej lub bardziej dokładne lokalizacje czasu i miejsca.

Wymienione wyżej cechy, stanowiące, jak się wydaje, właściwości archaicznego przekazu odnaleźć można także w niektórych znanych nam polskich zabytkach średniowiecznych, np. w *Legendzie o św. Aleksym*, pochodzącej z pierwszych wieków chrześcijaństwa<sup>7</sup>. Jak bardzo późniejsze źródła, np. apokryficzne, rozbudowują słowną warstwę opisów, świadczą np. kazania Jana z Szamotuł Paterka, gdzie zawarty jest bardzo szczegółowy opis wyglądu Marii Panny<sup>8</sup>.

Nie wspominam już bliżej o współrzędności zespołów zdaniowych (nb. usuwanych z narracji przez *BT*), o stale tych samych *verbach dicendi* w rodzaju *rzekł* oraz o innych składnikach charakterystycznych dla narracji typu archaicznego, pierwotnego.

Od kronikarskiego zapisu odróżnia ewangeliczny tok opowiadawczy przede wszystkim jego funkcja służebna w stosunku do przytoczeń, a następnie widoczna w wielu miejscach dbałość o autentyczność językową. Stąd też dosłowne cytaty słów Jezusa, jak *Effethah! to jest otwórz się. Mr 7, 34 BW*, „*Effatha*” to znaczy: *Otwórz się. BT, Eloi, Eloi, lamma sabacthani, co jest wyłożywszy: Boże mój, Boże mój! czemuś mię opuścił? Mr 15, 62 BW. Eloi, Eloi, lema sabachtani BT* z wyjaśnieniem, że jest to grecka transkrypcja słów aramejskich, u Mateusza: *Eli, Eli*, itd. Stąd także liczne cytaty ze *Starego Testamentu* dowodzące Boskiego posłannictwa Jezusa. Wszystko to składa się na kreacyjny, apologetyczny, niekronikarski kształt stylistyczny narracji ewangelicznej, na jej literacki, pisany charakter i nie wskazuje na tekst prymarnie głoszony ustnie.

<sup>6</sup> Tak np. u A. Greimasa, T. van Dijka, C. Bremonda, T. Todorova i U. Todorova czytamy: „Zdanie takie zawiera [...] dwa typy składników, które utarło się nazywać odpowiednio aktantami (X, Y, Z) i predykatami (porywać, być dziewczyną, smokiem itp.)”, T. Todorov, *Poetyka*, Warszawa 1984, s. 74.

<sup>7</sup> Szerzej pisałam o tym we *Wprowadzeniu do gramatyki stylistycznej języka polskiego*, Lublin 1991, w rozdziale pt. *Lingwistyczna kategoria czasu w narracji literackiej*. Archaiczność narracji tego zabytku widoczna jest mimo wielu przeróbek i pośrednictw językowych.

<sup>8</sup> Por. S. Vrtel-Wierczyński, *Wybór tekstów staropolskich. Czasy najdawniejsze do roku 1543*, wyd. 4, Warszawa 1969, s. 142–145.

Czy mamy jednak w tekstach *Ewangelii* jakiegokolwiek dowody świadczące o tym, że odbijają się w nich rysy ówczesnego stylu potocznego?<sup>9</sup> Czy ewentualne poświadczenia takiego stylu można by uznać za wiarygodne, skoro nie da się odnaleźć współczesnych im tekstów aramejskich, umożliwiających identyfikacyjne porównania? Możliwe są tu tylko działania retrospektywne, weryfikowane dodatkowo przez powtórzenia kontekstowe. Ale jeśli w średniowiecznych tekstach polskich, np. w *De morte prologus*, znajdujemy te same cechy stylistyczne co we współczesnym stylu potocznym, postępowanie takie uważam za metodologicznie usprawiedliwione, choć nie pozbawione niejakich wątpliwości.

Dzisiaj już dosyć dobrze orientujemy się we właściwościach językowego stylu potocznego<sup>10</sup>. Z góry trzeba powiedzieć – o czym jeszcze będzie mowa w dalszej części tego opracowania – że wszystkie obszerniejsze monologowe wypowiedzi Jezusa zdają się nie zawierać wyrazistych właściwości potocznych. W tekstach ewangelicznych mogą one pojawiać się w kilku funkcjach. Potoczna np. zdaje się część używanej tytulatury. Tak np. tytuł *niewiasto* występuje w tekstach *Ewangelii* kilkakrotnie. Jezus zwraca się tak do niewiasty Chananejkiej (Mt 15, 28 BW), do Samarytanki (J 4, 21 BW), co dziwniejsza jednak, do swej Matki (J 2, 4; J 19, 127). Również anioł używa tego tytułu do trzech Marii przy grobie Jezusa.

Ażeby wyjaśnić w pełni funkcję grzecznościową omawianego wołacza, przytoczmy w tym miejscu niektóre odpowiedniki greckie<sup>11</sup> i łacińskie<sup>12</sup>. W Kanie Galilejskiej Jezus zwraca się do Matki następującymi słowami:

Τί μοι καί σοι, γυναι (co mi i tobie, kobieto?) BGr

*Quid mihi, et tibi est mulier?* BŁac

*Co mnie i tobie, niewiasto?* BW

*Co mnie i tobie, niewiasto?* BKow

Jezus, umierając na krzyżu, mówi do Matki, wskazując na Jana:

Γυναι, ιδε υίος σου (Kobieto, oto-syn twój) BGr

<sup>9</sup> Z innego, historycznego punktu widzenia ujmuje potoczność wygłoszony na tej sesji referat E. Umińskiej-Tytoń omawiający to zagadnienie na przykładzie przekładów *Nowego Testamentu*.

<sup>10</sup> Obszerną literaturę na ten temat zbiera publikacja pt. *Język potoczny w badaniach językoznawczych*, pod red. S. Gajdy i Z. Adamiszyna, Opole 1991.

<sup>11</sup> Według wydania: *Grecko-polski Nowy Testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi. Tłumaczenie: ks. prof. dr hab. R. Popowski SDB (KUL), dr M. Wojciechowski (ATK). Oficyna wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1993. O. H. Langkammer we wstępie pisze, że tłumaczenie to jest bliskie oryginałowi greckiemu. W skrócie: BGr.

<sup>12</sup> Według wydania: *Novum Testamentum Graece et Latine utrumque textum [...] imprimendum curavit Eberhard Nestle*. Ed. 2 recognita, Stuttgart 1923.

Warto zwrócić uwagę na to, że wierny tekstowi greckiemu ks. S. Kowalski, tłumaczy te miejsca jednolicie jako *niewiasto*: *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Tłumaczył z języka greckiego..., Warszawa 1957, w skrócie BKow, BGr ma wszędzie *kobieto*.

Oprócz tekstu greckiego, który uznaję za jedynie źródłowy, wszystkie pozostałe traktuję jako przykłady konwencji translatorskich.

*Mulier, ecce filius tuus. BŁac*

*Niewiasto, oto syn twój. BW*

*Niewiasto, oto syn twój. BKow*

W zwrocie grzecznościowym do Samarytanki:

Πιστεψε μοι, γυναι (Wierz mi, kobieto) BGr

*Mulier, crede mihi BŁac*

*Niewiasto! wierz mi BW*

*Wierz mi, niewiasto BKow*

BT w odniesieniu do matki stosuje tytuł *niewiasto*, a do Samarytanki – *kobieto*.

Jaki wniosek płynie z tych zestawień? Myślę, że wszędzie powinno się używać tytułu *niewiasto*, jako wyrazu grzecznościowego. Stosowanie tego tytułu w odniesieniu do Matki Bożej było również wyrazem szacunku<sup>13</sup>.

W apostrofach ewangelicznych znajdują się ponadto inne tytuły oficjalne, jak *mistrzu, człowiecze, przyjacielu czy nauczycielu*, niektóre wyraźnie związane z żydowską tradycją starotestamentową, jak *Rabbi* czy *córki Jerozolimskie* (Łk 23, 28, por. np. u Izajasza *córki Syjońskie*, BGr; Θυγατεζ ρεζ Ἱερουσαληζ μ). Prócz tego mamy także tytuły poufale, jak *synaczkowie* (do uczniów, J 13, 33, BT: *dzieci*).

Dla stylu grzecznościowego, używanego w obiegu potocznym, znamienne też były utarte formuły pytań i odpowiedzi. W tym względzie niezmiernie charakterystyczne wydają mi się odpowiedzi Jezusa na pytanie Judasza, a następnie Kaifasza i Piłata. I znowu posłużymy się porównawczymi zestawieniami:

Na pytanie Judasza, czy jest on tym, który ma wydać Mistrza, (Mt 26, 25) Jezus odpowiada:

Συε ειπας (Ty powiedziałeś) BGr

*Tu dixisti. BŁac*

*Tyś powiedział. BW*

*Tak, to ty. BKow*

*Tak jest, ty. BT*

Na pytanie Piłata, które w wersji Wujka brzmi: *Tyś jest królem żydowskim?* Mr 15, 2, odpowiedź Jezusa wygląda różnie w różnych przekazach:

<sup>13</sup> Jeszcze w staropolszczyźnie zwracano się do rodziców per *Pan* czy *Pani*, oficjalnymi tytułami, jak np. *pani matko*; w liście z 1802 r. do ojca piszą jego synowie Konopkowie: *Wielmożny Ojcie Dobrodzieju*. Do dzisiaj używa się grzecznościowych form *pluralis maiestaticus* w polskich gwarach w odniesieniu do obcych, do osób na wysokim stanowisku, bądź też do starszych krewnych w rodzinie.

O odmiennym pojmowaniu znaczeń i funkcji terminów biblijnych obszerniej pisze M. Kamińska, *Z problemów funkcjonowania terminologii religijnej w świadomości wiernych*, [w:] *Język a chrześcijaństwo...*

Συ ει ὁ βασιλευς των Ἰουδαιων; ὁ δεῖ αποκριθεις αυτω" λεγει, Συῖ λεγεις (Ty jesteś – król – Judejczyków? On zaś odpowiadając mu mówi: Ty mówisz.) *BGr*

*Et interrogavit eum Pilatus: Tu es rex Iudaeorum?*

*At ille respondens, ait illi: Tu dicis. BŁac*

w skrócie:

*Ty powiadasz, BW*

*Tak, jestem nim. BKow*

*Tak, ja nim jestem. BT*

Podobnie rzecz się ma z przekładami tego samego miejsca w *Ewangelii Jana* 18, 37. Tekst grecki wyraźnie podaje formułę odpowiedzi Jezusa jako: Συ λεγεις οτι βασιλευς ειμι. (*Tu dicis quia rex sum ego, BŁac*), podczas gdy *Bkow* ma: *Tak, ja jestem królem*, podobnie *BT*. Niewątpliwie mamy w wypadku odpowiedzi Jezusa do czynienia z utartą formułą frazeologiczną, wyrażającą zapewne w języku aramejskim niepełne modalizujące potwierdzenie faktu, o którym mówi pytanie. Wujek przekłada tę formułę dosłownie: *Ty mówisz, że ja jest królem*.

Utarte wydają się także inne połączenia frazeologiczne, występujące w pytaniach, jak np. *Co tobie do tego? J 21, 22 BW*; *Czego chcesz? Mt 20, 21 BW*, w pozdrowieniach, jak *Pokój temu domowi Mt 10, 12 BW*; *Bądź pozdrowiony Mt 27, 29 BW* i in. Do frazeologii potocznej zapewne należą takie połączenia wyrazowe, jak: *jedźmy a używajmy Łk 15, 23 BT*: *będziemy ucztować i bawić się; dajcie jej pokój Mr 14, 6 BW (BT: zostawcie ją)*, konstrukcje przysłowiowe i zaklęcia:

*Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha Łk 8, 8 BW*; *Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam J 5, 25 BW*; *Boże cię uchwaj, Panie! Mt 16, 22 BW (BT: Panie, niech Cię Bóg broni!)*, *Com napisał, napisałem J 20, 22 BW* (w ustach Piłata). Może także: *otrząśnijcie proch z nóg waszych Mt 10, 14 BW*; *duszę moją za cię położę J 13, 37 BW*; *małej wiary Mt 14, 31 itp. Biblia Tysiąclecia* częstokroć modernizuje te połączenia.

Niektóre określenia wiążą się z frazeologią starotestamentową upowszechnioną zapewne w mowie ludu izraelskiego, jak np. *Syn Człowieczy* (tak np. u Ezechiela), *Syn Dawidów, przedniejsi kapłani i starsi ludu, królestwo niebieskie, ogień wieczny, żywot wieczny, dzień święty* (o sabacie), *placz i zgrzytanie zębów, wrzucenie w piec ognisty* i wiele innych, także nazw własnych i nazw realiów, jak *chleb pokładny*. Wszystko to wymagałoby na tym miejscu jeszcze uzasadnień filologicznych. Wiemy np., że użyte przez Jezusa słowo *spustoszenie Łk 21, 20 BW*, odniesione do Jerozolimy, (*BT: brzydota spustoszenia*), odpowiada łac. *abominatio desolationis*, tj. wyrażeniu stanowiącemu „termin techniczny dla stylu apokaliptycznego na określenie bożyszczka lub zdarzenia, które w skutkach swych powoduje profanację świątyni, a tym samym



obraża uczucia religijne Żydów”<sup>14</sup>. Zapewne do tego zasobu należą jeszcze *zapłata krwi Mt 27, 6 BW, być oczyszczonym, opętany, szata godowa* itd.

Wujek jest nie tylko wierniejszym, ale i dosadniejszym tłumaczem, por. *Gruchnęła ta mowa między bracią J 21, 23*, podczas gdy w *BT: Rozeszła się wśród braci wieść*.

Pozostało nam odpowiedzieć na najważniejsze pytanie, jakim stylem posługiwał się Jezus, wyjąwszy te sytuacje kolokwialne, o których wspomniałam wyżej. Pamiętajmy, że wszystkie wypowiedzi Jezusa były prymarnie mówione, nie ulega jednak kwestii, że pod względem składniowym zostały na piśmie w sensie literackim opracowane, jak się wydaje nadzwyczaj starannie. Nie ma w nich anakolutów, zdań niedokończonych, przejęzyczeń, zwrotów retardacyjnych, struktur eliptycznych i wielu innych osobliwości tekstów mówionych. Na podstawie dość ogólnego oglądu stylu tych wypowiedzi trzeba stwierdzić, że stanowią one niepowtarzalną syntezę kilku pierwiastków stylistycznych, chociaż zdarzają się miejsca, w których te czy inne wyraźniej się zaznaczają. Mamy także w nich elementy pod względem stylistycznym mało wyraziste, jak np. *żal mi rzeszej Mt 15, 32 BW, Thalitha kumi! co jest wyłożywszy, Panienko (tobie mówię) wstań! Mr 5, 41 BW* itd., w sumie, są to przykłady nieliczne. Bez dokładnych badań nie mogłabym się podjąć kompetentnej charakterystyki stylu Jezusa. Na pierwszy rzut oka styl Jego wypowiedzi, mających zwłaszcza liczne odniesienia do psalmów i ksiąg prorockich, wydaje się stopem elementów poetycko-modlitewno-prorockich, ujętych w formę tak prostą, jakiej nie odnajdziemy zapewne w *Starym Testamencie*. Należy przy okazji przypomnieć, że poezji ówczesnej nie należałoby przypisywać takich funkcji, jakie pełni obecnie, że tworzyła ona najściślejszy związek z modlitwą, prorocstwem i innymi formami przekazu sakralnego, z wymową, a nawet z muzyką.

O poezji hebrajskiej pisze O. H. Langkammer, że dla niej charakterystyczny jest zwłaszcza paralelizm różnego typu: antytetyczny, synonimiczny i inne, ponadto malowniczość, stosowanie obrazów i przenośni. Jezus w przypowieściach nawiązuje do sposobu nauczania rabinów dzięki alegoriom, które przybliżają prawdy i wyjaśniają sprawy niezwykle i nieznanne, nowe, przyrównując je do znanych wydarzeń<sup>15</sup>. Alegorie te wychodzą wszakże zawsze od konkretnych, jak w przypowieści o ziarnku gorczycy ‘sinapsis’. Dzięki znaczeniom alegorycznym przedmioty i czynności o znaczeniach konkretnych stają się przenośniami wchodzącymi do zasobu frazeologicznego różnych języków, a także do różnych mitograficznych poetyk, tworząc swoisty kod biblijny. Pisało o tym wielu badaczy<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. ks. E. Dąbrowskiego, t. 1, A–L, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, s. 201.

<sup>15</sup> H. Langkammer, *Słownik biblijny*, wyd. 4, Katowice 1990, s. 133 i in.

<sup>16</sup> Por. np. ostatnio wydaną pracę Z. Leszczyńskiego, cytowaną w przypisie 4.

O ile jednak figuratywność semantyczna jest stosunkowo łatwa do rozpoznania, to ten rodzaj figuratywności, który przejawia się w konstrukcjach paralelnych i innych, trudniej uchwycić, chociaż w wypowiedziach monologicznych Jezusa mamy częste układy anaforyczne, które brzmią jak modlitewno-poetyckie i retoryczne inkantacje, np. w *Kazaniu na Górze* z frazą *Błogosławieni, którzy...*, we fragmencie *Ewangelii* Mateusza (10, 37–42) z anaforą *Kto kocha ojca...* itd., a także w *Modlitwie Pańskiej*.

Alegoryczność, symboliczność (upostaciowana np. przez *kielich*), rozszerzanie znaczeń konkretnych, to figury semantyczne najbardziej znamienne dla przypowieści – ale nie tylko, występują także w zdaniach izolowanych, w aforyzmach.

Zdaje się jednak, że figuratywność ta tworzy tylko rodzaj przesłony językowej, uprzystępniającej głębokość treści. Jezus wprowadza także inne sposoby stylistyczne, które mieszczą się w opisie poetyki odbioru, poetyki adresata uniwersalnego. Trudno w tej chwili zadowalająco scharakteryzować taką kategorię stylistyczną, jak uniwersalność stylu. Style językowe zresztą same z siebie są bardziej uniwersalne w swoim funkcjonowaniu aniżeli języki etniczne – z łatwością przekraczają bariery je odgradzające, o czym miałam już okazję pisać gdzie indziej.

Jednym z wielu wykładników takiej uniwersalizacji stylu zdają się być elementy języka, które określiłabym jako przybliżenia potoczne. Polegają one na tym, że zespół pojęć konstytutywnych dla nowej religii mieści się w kręgu semantyki znanej ówczesnym słuchaczom (pomijam tutaj ważną kwestię zbieżności doktrynalnych), rozumiejącym, co znaczą takie słowa, jak *Ojciec*, *Syn*, *Duch*, *świat*, *świętość*, *ciemność*, *wysokość*, *niskość* itd. Pojęcia te zostały jednak obudowane innymi kontekstami.

Styl wypowiedzi Jezusa na tle *Biblii* jawi się nam jako zjawisko wyjątkowe. Wypowiedzi Jego mają najwyższy stopień spójności składniowo-semantycznej, wynikającej z wewnętrznej logiki ukształtowania treści, jej doktrynalnej jedności i całkowitości. Wyjątkowość stylu, o którym tutaj mowa, można bardzo wyraźnie zauważyć na przykładzie fragmentów prorockich.

Przybierają one różną postać, podobnie jak u proroków starotestamentowych, a więc postać groźby (rzadka u Jezusa, podobnie jak przekleństwa: *O rodzaju niewierny i przewrotny! Mt 17, 17 BW*), lamentacji ze słowem *biada* (*Łk 19, 41–43*), ale też wypowiedzi niealegorycznej: *Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi Mt 17, 22 BW*. Wiadomo, że styl prorocki cechuje alegoryczność, niedookreśloność, symbolizm, „zagadkowa treść i tajemnicza forma”, ale w prorocत्वach Jezusa są to zjawiska ograniczone. Proroctwa te ponadto pozbawione są mnogości odniesień obyczajowych, geograficznych i historycznych oraz gwałtownej emocjonalności proroków *Starego Testamentu*, o czym pisał ks. L. Stachowiak<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Ks. L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 169. Styl prorocki omawia autor w rozdz. pt. *Formy przekazu ustnego*.

Formułując uwagi o prorocत्वach ewangelicznych, nie zdołałam włączyć do tej analizy ani wielu charakterystycznych konstrukcji stylowych hebrajskiej apokaliptyki – ani też *Apokalipsy*, czyli *Objawienia błogosławionego Jana Apostoła*. Interesująco przedstawia się w nich m.in. gra płaszczyzn czasowych: wizji, przewidywanego zdarzenia i aktualnej wypowiedzi, jak w proroczym Psalmie 21 Dawida, zaczynającym się od słów *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił*.

Jasność i przejrzystość znaczeniowa wypowiedzi Jezusa nie wykluczała wszakże obecności znaczeń tak nieokreślonych, jak *woda żywa* w dialogu z Samarytanką, rozumiałych jedynie w wymiarze sakralnym. Przypomina to symboliczną semantykę zarówno prorocत्व starotestamentowych, jak i apokaliptycznych. Przykładem może być następujący fragment *Apokalipsy*: *Zwycięzcy dam mannę skrytą i dam mu kamyk biały, a na tym kamyku imię nowe napisane, którego nikt nie zna, jedno który bierze BW*, s. 271<sup>18</sup>.

#### GLOSES STYLISTIQUES AUX TEXTES DU NOUVEAU TESTAMENT

##### Résumé

L'article commente les textes du Nouveau Testament à la lumière de la stylistique contemporaine. Le style des énoncés de Jésus s'avère le phénomène exceptionnel. Ses énoncés se distinguent par le plus haut degré de cohérence syntactique et sémantique due à la logique interne du contenu, à son unité doctrinale et à son intégralité (on peut remarquer ces qualités exceptionnelles du style sur l'exemple des fragments tirés des prophètes).

---

<sup>18</sup> Według *BT* w przypisie: „»kamyk«: symbol dopuszczenia do królestwa Bożego; »w imię nowe« [...] oznacza nową osobowość. Związkowi z Chrystusem towarzyszy wzajemna znajomość nie do przekazania innym”. Znaczenie sakralne nawarstwia się tu na bliżej nieznanym nam znaczeniu konkretnym, związanym z dawną kulturą. Podobnie dzieje się w wypadku *wody żywej*, oznaczającej pierwotnie wodę nie z deszczówki, ale studzienną lub z rzeki albo potoku. Na ten ostatni fakt zwróciła mi uwagę M. Kamińska.



ANNA M. KOMORNICKA  
Warszawa

## POETYKA PRZYPOWIEŚCI EWANGELICZNYCH

Etymologia: gr. *parabole* (od  $\pi\alpha\rho\epsilon\alpha\beta\alpha\acute{\zeta}\lambda\lambda\omega$ ,  $\pi\alpha\rho\alpha\acute{\zeta}$ : obok, przy;  $\beta\alpha\acute{\zeta}\lambda\lambda\omega$ : rzucać, nieść kłaść): 1) zestawiać jedną rzecz obok drugiej, porównywać, 2) zbliżać, przysuwać (stąd termin *parabola* w astronomii i w geometrii), hebr. *mašal*; czasownik *mšl*; aram. *mathla*, łac. *parabola*.

W grece klasycznej termin ten występuje w formie rzeczownikowej i czasownikowej u Platona<sup>1</sup>, Arystotelesa<sup>2</sup>, Izokratesa<sup>3</sup> i in. W literaturze łacińskiej: Cyccero<sup>4</sup>, Kwintyliusz<sup>5</sup>, Seneka<sup>6</sup> i in.

W retoryce parabola jest figurą makrostrukturalną drugiego stopnia, która może zawierać różne elementy figur makrostrukturalnych pierwszego stopnia, takich jak personifikacja, alegoria, przenośnia, porównanie, i figur mikrostrukturalnych jak przykład, obraz simile, przysłowie, zagadka, bajka, metonimia, symbol itp.<sup>7</sup>

Przy powieść jest to gatunek literacki, w którym jakaś idea jest wyrażona w formie mówionej narracji swobodnie skomponowanej i przedstawiającej wydarzenie, które miało lub mogło mieć miejsce w przeszłości. W przypowieści zewnętrzny obraz nie musi odpowiadać we wszystkich szczegółach danemu przedmiotowi podstawowemu, lecz ma on na celu zwrócenie uwagi na jakąś prawdę<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Plat., *Fileb.* 33 b; Gorg. 475 e.

<sup>2</sup> Aristot., *Rhet.* 1393 b; 1320 a.

<sup>3</sup> Isocr. 12, 227; 9, 34; por. Suda: rerum similitudo:  $\pi\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ :  $\pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$   $\omicron\mu\acute{\omicron}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ .

<sup>4</sup> Cic. *De inv.* 1, 30 „collatio”.

<sup>5</sup> Quint. I.O. 8, 3 „similitudo”.

<sup>6</sup> Seneca, *Ep. ad Lucil.* 59, 6 stwierdza, że celem owych „imagines” jest *ut imbecillitatis nostrae adminicula sint et ut discentem et audientem in rem praesentem adducant*.

<sup>7</sup> J. Mazaleyrat, G. Moulinié, *Vocabulaire de la stylistique*, Paris 1989 ad v.

<sup>8</sup> Podobnie: Jan Chryzostom, Tertulian (*De Pudicitia*, 8 n M. 2 1048, 380) Hieronim (*Epist. 21 ad Damasum*, M. 22, 380); Augustyn (*De Civ. Dei* XVI 2, 3); Tomasz, (*Summa* Iq, 1 a 10 ad 3) *Sensus parabolicus sub literalis continetur; nam per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative. Nec est literalis sensus ipsa figura, sed id quod est figurativum.*

Spróbujmy zakreślić granice przypowieści biblijnej w odróżnieniu od kilku najbardziej zbliżonych do niej figur poetyckich.

**P r z e n o ś n i a** (*metafora*): wyrażenie obrazowe oparte (w domyśle) na porównaniu, które często przechodzi z formy konkretnej w abstrakcyjną. Metafora nie stawia obrazu obok przedmiotu, ale w miejsce przedmiotu. Wrażliwość odbiorcy pozwoli mu na zrozumienie obrazowego sensu i na „przeniesienie” go na konkretny przedmiot<sup>9</sup>.

*Mt 7, 13 Wchodźcie przez ciasną bramę...*

*Mt 9, 37 Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało* (metafora, która przeszła w przysłowie).

*Mt 15, 13 Każda roślina, której nie zasadził mój Ojciec niebieski będzie wyrwana.*

*Mt 5, 13 Wy jesteście solą ziemi.*

**P o r ó w n a n i e** (*comparatio*) zawiera oba człony: figuratywny i podstawowy połączone wyrazem spajającym: *jak, jakby, niby, podobny do*.

*Ps 127, 4 Jak strzały w ręku wojownika,  
tak synowie za młodu zrodzeni.*

*Oz 2, 1 Liczba synów jak piasek morski.*

*Oz 6, 9 Kapłani podobni do zgrai zbójcekiej.*

**O b r a z** (*eikon, imago*) i rzecz obok siebie. Rzecz znana służy za wyjaśnienie rzeczy nieznannej, bez spójnika.

*Amos 3, 8 Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie?  
Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokował?*

*Prz 6, 27–29 Czy schowa kto ogień w zanadrzu,  
by nie zajęły się jego szaty?  
Czy kto pójdzie po węglach ognistych,  
a stóp nie poparzy?  
Tak ten, kto idzie do żony bliźniego,  
kto jej dotknie, nie ujdzie karania.*

Proste obrazowe zwroty lub porównania nie są jeszcze przypowieścią.

*Łk 10, 18 Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica.*

*Mt 9, 36 Byli znękan i porzuceni, jak owce nie mające pasterza.*

**P e r s o n i f i k a c j a** (*prozopopoi, personarum fictio*): figura ukazująca pojęcie lub zjawisko w postaci osoby. Osoby występujące w przypowieści nie

<sup>9</sup> Augustyn (*Contra mendacium* 10, 24): *De re propria ad rem non propriam verbi alicuius usurpata translatio e.g. fluctuare segetes, gemmare vites, florida iuventus, nivea canities.*

mają figuratywnego znaczenia, nie są personifikacją choć ich charakter lub postawę odbiorca może przenieść i rozumieć na płaszczyźnie rzeczywistości religijnej, np. faryzeusz jest faryzeuszem, choć uosabia również człowieka pysznego, bezdusznego, zakłamanego.

**Alegoria** (*allegoria*) (etym. gr. ἀλλὰ ἄγορευω: co innego mówić)<sup>10</sup> jest to (wedle najnowszych badań) obraz lub opowiadanie, które w całości ma sens metaforyczny, z rozwiniętym układem znaczeń dosłownych i przenośnych, ściśle sobie odpowiadających. Każdy szczegół w alegorii ma swój specyficzny sens przenośny, w odróżnieniu od przypowieści, której obraz tylko globalnie odpowiada jakiejś rzeczywistości religijnej.

**Simile** (*homoiosis, upodobnienie*) jest bardzo bliskie przypowieści, zwłaszcza krótkiej i zwartej; stąd niektórzy egzegeci zaliczają pewne teksty *Nowego Testamentu* do similiów, a inni do przypowieści<sup>11</sup>. Simile wyrasta z porównania lub z metafory i podobnie jak „obraz” jest niższego rzędu od przypowieści. Można by rzec, iż przypowieść ustala w obrazowy sposób to, co simile jedynie wskazało, posługując się autentyzmem rzeczy i sytuacji dobrze znanych, i zwraca się do wyobraźni i refleksji słuchacza (odbiorcy). Występuje tu tylko jeden punkt porównawczy w aspekcie dosłownym, podstawowym, a drugi punkt, figuratywny, jest rozwinięty. W pierwszym punkcie często występują takie wyrazy jak: *nikt... nic... każdy... wszelki...*<sup>12</sup>

**Przykład** (*paradeigma, exemplum*) przytoczony jest nieraz punktem wyjścia przypowieści. Spotykamy je u Łukasza np. 18, 9–14: *Dwóch ludzi weszło do świątyni...* lub 10, 37: *Idź, i ty czyn podobnie*.

**Przysłowie** (*paroimia, proverbium*) bywa spokrewnione z porównaniem, jeśli ma wyraz łączący; jest zbliżone do maksymy, apoftegmatu, ma układ wyrazów spetryfikowany, choć może ulegać pewnym rozmyślnym modyfikacjom. Mamy w *Starym Testamencie Księgę Przysłów* (*paroimiai*), ale *LXX* określa przysłowie również terminem *parabole* tam, gdzie analogicznie w *Wulgacie* spotykamy *proverbium*. Przysłowie *Lekarzu, ulecz się sam* cytowane przez Jezusa, w gr. tekście nosi nazwę *parabole*, a w łacińskim przekładzie *similitudo*.

*Prz 26, 9 Cierń wpił się w rękę pijaka,*

*a przysłowie – w usta głupców. (LXX: paroimia lub douleia)*

*(Quomodo si spina nascatur in manu temulenti*

*sic parabola in ore stultorum.)*

<sup>10</sup> Cic. *Or.* 27, 94.

<sup>11</sup> Np. M. S. Kjærgaard, *Metaphor and Parable*, (Leiden 1986) określa przypowieść o przewrotnych rolnikach (*Mk 12, 1–9*) terminem *simile* a D. O. Via, (*The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia 1967) terminem *parabola*. Podobnie z *szatą godową*: Kjærgaard: *parabola*, a inni: *simile*.

<sup>12</sup> A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1910.

Prz 26, 7 „Jak chwieją się nogi chromeo,  
tak w ustach głupiego przysłowie”. (LXX: *paroimia*)  
[...] *sic indecens est in ore stultorum parabola.*)

2 P 2, 22 Spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie (*paroimia, proverbium*): *Pies powrócił do tego, co sam wymiotował.*

Jest to nawiązanie do Prz 26, 11 *Jak pies do wymiotów wraca,  
tak głupi powtarza przysłowia.*

Inna wersja *powtarza szaleństwa*. Widzimy, że w LXX i w *Wulgacie* i w przykładach nowożytnych istnieje nieprecyzyjność terminów *parabola, paroimia, paradeigma* i używane one są czasem wymiennie, np.

Ps 69, 12 *Włożyłem zamiast szaty wór  
i stałem się im przysłowiem.* (tłum. Cz. Miłosz)

W sensie tematem do opowiadań – domyślnie szyderczych; stąd *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy: *stałem się pośmiewiskiem* (przekład niewierny!) LXX: *parabole; Wulgata: parabola.*

Z a g a d k a (*ainigma, enigma*) wypowiedź ciemna, rozmyślnie niejasna w odróżnieniu od „mowy prostej” (*haplous lógos*). Ta odmiana literacka cieszyła się popularnością w literaturze greckiej: od archaicznej przez klasyczną do bizantyjskiej. Z przypowieścią łączą ją zdania pytajne *Jak wam się widzi?* lub wówczas, gdy narracja daje wolne pole do domysłów.

Narracja paraboliczna jest aktem, który wpisuje semiotykę religijną w perspektywę świecką (doczesną) albo odwrotnie, semiotykę doczesną w perspektywę religijną (J. Mazaleyrat). Istotą pragmatyki przypowieści jest pouczenie słuchaczy o prawdach wiary lub ukazanie im właściwych wzorców postępowania. Z reguły przypowieści występują w tekstach sakralnych (*Stary Testament, Talmud, Nowy Testament*) lub w piśmiennictwie o konotacjach religijnych. W *Starym Testamencie maśal* jest częstym zjawiskiem, podobnie jak w literaturze talmudycznej i wschodniej. *Nullum schema familiaris quam parabolismus* (J. Lightfoot)<sup>13</sup>, a św. Hieronim: *Familiale est Syriis et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas iungere, ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exempla teneatur*<sup>14</sup>. Przez termin *maśal* rozumiano: 1) narrację opartą na różnych figurach poetyckich z bajką i anegdotą włącznie; 2) zwrot żartobliwy, szyderczy; 3) maksymę mądrościową<sup>15</sup>. Za czasów Chrystusa tradycyjnie posługiwano się figurą *maśal* w nauczaniu w synagogach, gdyż dzięki niej moralne zalecenia

<sup>13</sup> J. Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae in IV Evangelia*, Ultrajecti 1699.

<sup>14</sup> Hier. 18, 23, M. 26, 137 B.

<sup>15</sup> L. Coenen *In Mt et al., Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, ad v.



wbijały się w umysły słuchaczy. *Ut primo sententia proponeretur, deinde simili vel exemplo illustraretur, tandem repeteretur* (Chr. Schoettgen)<sup>16</sup>.

Treść przypowieści jest unikalna, nie prezentuje tego, co czynią wszyscy i w każdej okoliczności, np. Łk 18, 2 nn *W pewnym mieście żył sędzia... Boga się nie bał i nie liczył z ludźmi...* lub Łk 11, 5–8 o natrętnym przyjacielu, który budzi sąsiada w nocy, prosząc o pożyczenie trzech chlebów.

W *Starym Testamencie LXX* odnotowuje 47 przypowieści (*parabolai*), *Wulgata* tym terminem określa 33 narracje paraboliczne. W *Nowym Testamencie* termin *parabola* występuje 48 razy, tylko w ewangeliach synoptycznych i 2 razy *Hbr* 9, 9; 1, 19. W *Ewangeli* Janowej mamy przypowieść o dobrym pasterzu (*J* 10, 1–6; 7, 16) ale jest ona nazwana *paroimia, proverbium*. U Łukasza zaś 8 razy przypowieść nazwana jest *similitudo*.

Przyjmuje się, że w trzech *Ewangeliach* występuje 44 przypowieści. Są one bardzo zróżnicowane: rozmiarami, schematem (z wyjaśnieniem i bez), pokrewieństwem z innymi figurami poetyckimi, treścią i funkcją kognitywną czy moralizującą. Przypowieści cytowanych przez trzech autorów jest 5, przez dwóch jest 4, tylko przez jednego 35 (*Mk*: 4; *Mt*: 14, *Łk*: 17).

Cechami charakterystycznymi paraboli (*mašal*) są: a) pewna niezależność wypowiedzi, b) ich treścią jest prawda nadprzyrodzonego rzędu (w odróżnieniu np. od bajki), c) obrazowość wypowiedzi, d) zestawienie obrazu i rzeczywistości<sup>17</sup>.

Nas interesują dwie ostatnie cechy. Mamy tu rzeczywistość figuratywną i rzeczywistość „życiową” ukazaną w perspektywie religijnej. Ta ostatnia bywa nieraz nie wyrażona, należy jej się domyślać; odnosi się ona do prawd wiary, mówi o jakimś przykazaniu lub konkretnym zachowaniu się wedle nauki Chrystusowej.

Figuratywna treść przypowieści da się podzielić na trzy kategorie choć nieraz granice ich zazębiają się.

1. Właściwa parabola ukazująca jakieś wydarzenie lub sytuację znaną z życia codziennego, z otaczającej przyrody (zagubiona owca, ziarno gorczycy, rosnący zasiew, zaczyn ciasta, połów ryb, wyschnięty figowiec). Ta kategoria przypowieści jest głęboko zakorzeniona w realiach historycznych, obyczajowych i kulturowych Palestyny z okresu życia Jezusa. Ale uwaga! W interpretowaniu tych przypowieści musimy pamiętać, że autor nie trzyma się niewolniczo detali, że do celów pedagogicznych, ale i literackich pozwala sobie na pewne odchylenia, na pewne elementy fikcyjne. Autor przypowieści ma też coś z poety, choć w pierwszym rzędzie jest filozofem, moralistą i teologiem<sup>18</sup>. Ważny jest obraz ujęty globalnie, ogólny klimat; wiele szczegółów nie ma „drugiego dna”,

<sup>16</sup> Chr. Schoettgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum N.T.*, Dresdae – Lipsiae 1733 I, s. 164.

<sup>17</sup> L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn in Evangelium*, Innsbruck 1927.

<sup>18</sup> C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables*, Philadelphia 1948, s. 17; stwierdza, że przypowieści nie są jedynie obrazowym przekazaniem pewnych ogólnych zasad postępowania: „No one would crucify a teacher who told pleasant stories to enforce prudential morality!”

wydzwiku metaforycznego, i byłoby błędem doszukiwać się wszędzie takich odniesień, jak to czyniło wielu egzegetów. Ci ostatni np. zdumiewali się jak siewca mógł rzucać ziarno na drogę, na skałę, między ciernie! *Stultitia fuit seminantis!*<sup>19</sup> albo w *Synu marnotrawnym: Trudno uwierzyć, by karmiąc świnie nie był w możności podjadać strąków, którymi sam je karmił*<sup>20</sup>. Już jeden z najstarszych komentatorów przypowieści, Maldonat, (XVI w.) stwierdzał roztropnie: *Multa in parabolis non ad significandum, sed ad implendam narrationem adhibentur*, podkreślając, że te partie przypowieści są *non quasi parabolaes partes, sed quasi emblemata, ornamenta*<sup>21</sup>.

2. Historia zmyślona, a więc szczególnie przypadek, niezwykle zdarzenie. (*10 panien czekających na Oblubieńca, Syn marnotrawny, Bogacz i Łazarz*).

3. Opowiadanie paradygmatyczne, które nie przenosi obrazu lub wątku fabularnego do rzeczywistości religijnej, ale bliżej naświetla, wyjaśnia jakąś moralną lub religijną ideę za pomocą rozbudowanego przykładu (wydarzenie, scena), ukazując tym samym wzorzec postępowania. (*Miłosierny Samarytanin, Faryzeusz i celnik*).

Inne ważne stwierdzenie. Bibliści doszli do wniosku, że cały zespół przypowieści ewangelicznych jest – bardziej lub mniej bezpośrednim – metaforycznym przedstawieniem Królestwa Bożego (względnie Niebieskiego)<sup>22</sup>. Struktura ich funkcji poznawczej ma na celu wywołać pozytywną lub negatywną reakcję odbiorców i pozostaje w opozycji do sprzecznych z Królestwem Bożym aspektów porządku świata ludzkich przeżyć. Wyraźnie zarysowują się tu dwa nastawienia.

1. Konstruktywną i pozytywną odpowiedź znajdujemy np. w przypowieści o skarbie ukrytym w roli, o perle. Człowiek jest bardziej szczęśliwy z tego, co znalazł, niż z tego co posiada, gdyż znalazł to, co ma większą wartość. Podobnie w przypowieści o zagubionej owcy i zgubionej drachmie człowiek czuje się szczęśliwszy z tego, co znalazł, niż z tego co ma, ale dlatego, że znalazł to, co był utracił<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> D. Buzzy, *Les paraboles*, Paris 1932, s. 11 n.

<sup>20</sup> Tamże, s. 177. Autor przestrzega również przed przesadną alegorezą „aleksandryjską”.  
Por. s. 159 n.

<sup>21</sup> Maldonat, *Comm. in Matthaeum et Marcum*, Brixiae 1597 oraz *Comm. in Lucam et Joannem*, Venetis 1596.

<sup>22</sup> C. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, London 1936; B. Newman jr., *The Kingdom of God/Heaven in the Gospel of Matthew*, B. Trans., 1976, 27, s. 427–434; N. Perrin, *Jesus and the language of the Kingdom: symbol and metaphor in New Testament Interpretation*, London 1976.

<sup>23</sup> Por. zapis w *Talmudzie*: R. Pinchas ben Jair (II w. po Chr.) „Studiowanie Tory jest podobne do człowieka, który zgubiwszy gdzieś w domu pieniądze, zapala światła i wiele lamp – aż go znajdzie. Widzicie, mamy tu wniosek od najmniejszego do największego. Jeśli człowiek z przywiązania do takich przedmiotów, które należą do życia, do ulotnej chwili tego świata, zapala światła i wiele lamp – aż je odnajdzie – o ileż bardziej powinien szukać, niczem zgubionych

2. Negatywną i destrukcyjną odpowiedź znajdujemy w przypowieści o przewrotnych rolnikach w winnicy (*Łk* 20, 9–16; *Mt* 21, 33–41; *Mk* 12, 1–9), gdzie człowiek na podręcznym stanowisku nadużywa swej władzy. Podobną odpowiedź obserwujemy w przypowieści o niewiernym słudze (*Mt* 24, 48–50; *Łk* 12, 45–46) lub w przypowieści o nielitościwym słudze, któremu Pan, ulitowawszy się nad nim, wpierw dług odpuścił, ale na skutek jego okrucieństwa wobec jego dłużnika, *oddal go katom* (*Mt* 18, 32–34), gdy człowiek na wysokim stanowisku robi sprawiedliwy użytek ze swej władzy<sup>24</sup>.

Narracje przypowieści nie tylko wyrażają i klasyfikują płaszczyznę Królestwa Bożego w przenośnym wymiarze, ale również formułują w sposób przenośny obie konsekwencje – pozytywną i negatywną – akceptacji lub odrzucenia tej płaszczyzny. Ta podwójna funkcja przebiega przy zastosowaniu kilkuwarstwowej struktury dialogu. Jądem tej struktury, jak się już powiedziało – jest Królestwo Boże. I tak, na makropoziomie występują indywidualne narracje przypowieści takich jak *Robotnicy jedenastej godziny*, *Syn marnotrawny*, *Przypowieść o talentach*, *Nielitościwy dłużnik*.

W obrębie świata ludzkich przeżyć występują na mikropoziomie indywidualne dialogi: między ojcem i dwoma synami w winnicy, między panem i sługami.

W przypowieściach można wysledzić elementy dramatyczne takie, jak gniew, uraza/zadowolenie, przyjemność. I tak, ukryty skarb w roli, perła drogocenna, zaginiona owca, znaleziona drachma – wyrażają radość ze znalezienia jakiegoś dobra. I odwrotnie, kontrast z zadowoleniem za otrzymaną zapłatę najlepiej wyraża gniew robotników najętych najwcześniej do winnicy (*Mt* 20, 1–16) lub przewrotnych rolników, którzy po zabiciu syna gospodarza muszą oddać całe zbiory i zostaną straceni (*Mk* 12, 9; *Mt* 21, 41; *Łk* 20, 16). A zatem istotą dramatyizmu jest kontrast między napięciem tragicznym z negatywnym skutkiem i napięciem „komicznym” z pozytywnym skutkiem, np. zły sędzia i naprzykrzająca się wdowa. Można tu mówić o autentycznym komizmie, gdy sędzia zniecierpliwiony do ostateczności mówi: *Wezmę ją w obronę, żeby już mnie nie nachodziła bez końca i nie dawała mi po głowie* (gr. *hypopiadze me dosł. nie biła po głowie, nie podbijala oka*; pol. *nie zawracała mi głowy*)<sup>25</sup>.

Narracja Jezusa–narratora przebiega w zasadzie jako monolog, ale większość dłuższych przypowieści ma również dialogi wewnętrzne. Prześledźmy przykładowo *Robotników jedenastej godziny* (*Mt* 20, 1–15). Na początek narracja: gospodarz układa się z robotnikami na 1 denara za dzień pracy. Następuje monolog gospodarza skierowany do innych, beczynnych, o trzeciej

---

skarbów, słów Tory, które dotyczą i tego świata i tamtego”, H. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium erläutert aus Talmud und Midrasch*, 1922, I–II.

<sup>24</sup> M. S. Kjærgaard, dz. cyt., s. 226 nn; M. Provera, *La parabole du débiteur sans pitié*, „Terre Sainte”, 1975, 4, s. 106–109; T. Deidun, *The Parable of the unmerciful servant (Mt 19, 123–35)*, BTB, 1976, s. 203–224.

<sup>25</sup> D. Buz, dz. cyt., s. 562 n.

godzinie: „Idźcie i wy do mojej winnicy, a co będzie słuszne, dam wam”. Dalej narracja o tych najętych o szóstej i o dziewiątej godzinie. O jedenastej dialog gospodarza z ostatnimi robotnikami: „Czemu stoicie beczynnie?” „Bo nikt nas nie najał”. „Idźcie i wy do winnicy”. Wieczorem monolog gospodarza do rządcy: „Zwołaj robotników i wypłać im należność, począwszy od ostatnich aż do pierwszych!” Dalej narracja o tym, że pierwsi robotnicy „szemrali” przeciw takiemu ich potraktowaniu. Następuje dialog tychże z gospodarzem: „Ci ostatni jedną godzinę pracowali, a zrównałeś ich z nami, którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty”. Odpowiedź gospodarza do jednego z nich: „Przyjacielu nie czynię ci krzywdy, czy nie o denara umówiłeś się ze mną...” itd. Na końcu przypowieści czytamy logion: „Tak ostatni będą pierwszymi a pierwsi ostatnimi”. Jest to przypowieść o pozytywnej odpowiedzi na płaszczyźnie Królestwa Bożego kontrastującej z płaszczyzną ludzkich przeżyć i doświadczeń: gospodarz daje tę samą zapłatę za jedną godzinę, co za pracę całego dnia. Pierwszoplanową postacią jest gospodarz, a głównym tematem ci, którzy poszli ostatni do pracy. Rezultat „komiczny”, tj. zaskakujący w porównaniu do ludzkich miar. Obserwujemy tu napięcie dialogu między całodziennymi robotnikami a gospodarzem z rezultatem negatywnym oraz napięcie dialogu między ostatnimi robotnikami a gospodarzem – rezultat pozytywny, odprężenie<sup>26</sup>.

Podobny przykład dramatyzmu poetyckiego, który w końcowym etapie daje zadowolenie i odprężenie spotykamy w przypowieści o *Obrotnym rządcy* (Łk 16, 1–9).

Dramatyzm tragiczny o skutkach negatywnych to przypowieść o talentach (Mt 25, 14–30; Łk 19, 12–24) oraz *Sługa niełitościwy wobec swego dłużnika* (Mt 18, 23–24), *10 panien* (Mt 25, 1–13)<sup>27</sup>; *Szata godowa na uczenie* (Mt 22, 11–14)<sup>28</sup>.

Inny przykład dramatyzmu, z punktu widzenia struktury poetyckiej, daje analiza przypowieści o *Synu marnotrawnym*. Mamy tu konstruktywną, pozytywną reakcję wobec narracji o Królestwie Bożym. Ktoś jest bardziej szczęśliwy z powodu tego, co znalazł, niż z tego, co ma, bo to co znalazł, uważał

<sup>26</sup> J. Dupont, *Les ouvriers de la onzième heure, Mt 20, 1–16*; „Assemblées du Seigneur” (AssSeign) 1974, 56, s. 16–27; F. C. Glover, *Workers for the Vineyard*, Ex. T., 1975, 86, s. 310–311; O. Spies, *Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20, 1–15) in Islamischer Überlieferung*, ZNW, 1975, 66, s. 279–283.

<sup>27</sup> G. Ashby, *The Parable of the ten Virgins*, J TSA, 1975, 10, s. 62–64; M. Provera, *La parabole des dix vierges*, „Terre Sainte”, 1975, 5, s. 135–141; I. Maisch, *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Auslegung von Mt 25, 1–13*, Bul. 1970, 11, s. 247–259; K. P. Donfried, *The Allegory of the ten Virgins (Matt. 25, 1–13). A summary of Matthew theology*, JBL, 1974, 93, s. 415–428.

<sup>28</sup> P. Castellino, *L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari*, EE, 1960, 34; T. Matura, *Les invités à la noce royale, Mt 22, 1–14*, AssSeign, 1974, 59, s. 16–27; W. Gronkowski, *Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając szaty godowej? (Mt 22, 12)*, RBL, 1959, 12, s. 24–28.

już za stracone. Najwymowniej świadczy o takim nastawieniu mowa Ojca do starszego syna (Łk 15, 31–32) „Moje dziecko, ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy. A trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się”. Zewnętrznym objawem, na planie ludzkich doświadczeń, jest zabicie tucznego cielca i zabawa (*chóroi, symphonia*) z okazji powrotu młodszego syna, który uważa, że nie jest godny zwać się synem ojca. Analogicznie ojciec nie dał koźlęcia na ucztę dla starszego syna, który uważa, że zasługuje na to, bo służył ojcu i nigdy nie przekroczył jego rozkazu. W przypowieści występują 3 osoby: ojciec, młodszy syn i starszy syn. Decydująca jest pozycja ojca wobec obu. Postacią kluczową jest młodszy syn, drugoplanową starszy syn. Dialog o ładunku pozytywnym odbywa się między ojcem a młodszym synem; dialog o ładunku negatywnym między ojcem a starszym synem nie jest dokończony, pozostawia w świadomości słuchacza dramatyczne napięcie po poprzednim napięciu i odprężeniu w wyniku pozytywnego dialogu ojca z młodszym synem<sup>29</sup>.

Na specjalną uwagę w interesującej nas tematyce zasługuje przypowieść o talentach (Mt 25, 24–27). Ostry kontrast płaszczyzny Królestwa Bożego i ludzkiego doświadczenia. W zasadzie, wedle tego ostatniego, sługa z jednym talentem postąpił zgodnie ze swoim zamysłem: wziął jeden talent i oddał jeden talent. Nikt nie poniósł tu straty. Ale na płaszczyźnie Królestwa Bożego i głębokiego sensu przypowieści ów sługa okazał się nieodpowiedzialny, bo nie wykorzystał swych możliwości ani daru. Narracja nadprzyrodzonej płaszczyzny pozwala Panu „ząć tam, gdzie nie posiał i zbierać tam, gdzie nie rozsypał”. Struktura dialogu: Pan i sługa z pięcioma i dwoma talentami oraz Pan i sługa z jednym talentem. Determinująca postawa Pana wobec wszystkich trzech; pierwszego i drugiego traktuje podobnie. Odprężenie, wynik pozytywny. Na tym tle występuje tragiczne napięcie stosunku Pana do trzeciego sługi – wynik negatywny. Konkluzja podkreśla suwerenną władzę i pozycję głównej postaci; Pan nagradza drugorzędne postacie, a karze pierwszoplanową postać. Ten sługa jest odrzucony, ale rozmiar i głębia jego odrzucenia pozostawiona jest wyobraźni słuchacza<sup>30</sup>.

Na marginesie interpretacji dialogów parabolicznych nasuwa się ciekawe spostrzeżenie. Otóż po zakończeniu przypowieści dialog wątku fabularnego niejako wychodzi ze swych ram, przedłuża się, przechodząc w dialog Jezusa ze słuchaczami (uczniami lub faryzeuszami), np. w opowiadaniu o *Dwóch synach*, których ojciec namawia do pracy w winnicy (Mt 21, 28), przypowieść zaczyna się od „Co myślicie?” a kończy „Który z dwóch spełnił wolę Ojca?” Mówią mu „Ten drugi”. Albo *Dwaj dłużnicy* (Łk 7, 42–43) „Który więc z nich będzie go

<sup>29</sup> D. Buzy, dz. cyt., s. 167–204 – znakomita egzegeza.

<sup>30</sup> M. Didier, *La parabole des talents et des mines*, [w:] Don J. Coppens, *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques*, Gembloux 1967, s. 248–271; P. Fiedler, *Die uebergebenen Talente. Auslegung von Mt 25, 14–30*, Bul., 1970, 11, 259–273.

bardziej miłował?” Szymon odpowiedział: „Ten, drugi”. On mu rzekł: „Słusznie osądziłeś”.

W świetle powyższych rozważań rzuca się w oczy jeszcze jedna typowa cecha poetyki przypowieści ewangelicznych: kontrastowość. Dotyczy ona rzeczy (ziarno gorczycy „najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi” *Mk* 4, 31, które staje się wielkim drzewem” *Łk* 13–19), i osób (*Faryzeusz i celnik*) w wielu aspektach: pozycji socjalnej, charakteru (pycha, zakłamanie i pokora, prawdomówność) i religijności (na pokaz, zewnętrznej i ukrytej, wewnętrznej), *Bogacz i Łazarz*, *Panny mądre i Panny nierozważne*, *Sługa wierny i sługa niewierny* itp.

W perspektywie językowo-stylistycznej przypowieści oprócz zróżnicowanych rozmiarów (długie: *Siewca*, *Syn marnotrawny*, *Miłosierny Samarytanin*; średnie: *Rosnący zasiew*, *Czujni słudzy*, *Sędzia i wdowa*, krótkie: *Światło pod korcem*, *Wyschły figowiec*, *Zaczyn*, *Perła*, *Drachma*, *Sieć wrzucona do morza*) jedne rozpoczynają się bez wstępu czy wprowadzenia („I powiedział im jeszcze tę przypowieść”, „A Jezus w przypowieściach mówił do nich”), inne z formułą wstępną, najczęstszą, „Podobne jest Królestwo Boże (niebieskie) do...” (kąkol, ziarno gorczycy, skarb w roli, sieć) z pewnymi wariantami: „Tak jest z Królestwem Bożym” (*Mk* 4, 26) albo w formie pytania i odpowiedzi „Do czego podobne jest Królestwo Boże i z czym je porównać? Podobne jest do...” (*Łk* 13, 18–19) albo „Z czym mam porównać królestwo Boże? Podobne jest do...” (*Łk* 13, 20)<sup>31</sup>.

Mamy dwa przypadki, gdy przypowieść dotyczy kogoś innego. „Z kim mam porównać ludzi tego pokolenia? Do kogo są podobni?” (*O dzieciach kapryśnych siedzących na rynku* *Łk* 11, 31–32; *Mt* 11, 16–17) – interpretacja tyżająca nastawienia ludzi do Jana Chrzciciela<sup>32</sup>. Druga przypowieść mówi o uczonym w Piśmie (*grammateus*) „Dlatego z każdym uczonym w Piśmie, który stał się uczniem Królestwa Bożego ma się rzecz podobnie jak z gospodarzem, który wydobywa, ze swego skarbcza rzeczy nowe i stare” (*Mt* 13, 51–52)<sup>33</sup>.

Czasem Jezus zwraca się do słuchaczy z polemicznym zapytaniem: „Co wam się wydaje? Jeżeli jakiś człowiek ma sto owiec...” (*Mt* 18, 12). Czasem znów mamy odautorskie wprowadzenie: To wszystko mówił Jezus tłumom w przypowieściach, a bez przypowieści nic im nie mówił. Tak miało się spełnić

<sup>31</sup> J. Kudasiewicz, *Formuły wstępne w przypowieściach o Królestwie Bożym*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 117–122.

<sup>32</sup> O. Linton, *The Parable of the Children's game. Baptist and Son of Man (Mat. XI 16–19); Luke VII 31–35*, NTS, 1975, 21, s. 159–179.

<sup>33</sup> O. L. Cope, *Matthew: A Scribe trained for the Kingdom of Heaven*, CBQMS, 5, Washington 1976; J. Dupont, *Nova et vetera (Mt 13, 52)*, [w:] *L'Evangile hier et aujourd'hui*, Mélanges F. J. Leenhardt, Genève 1968, s. 55–70; J. Kremer, *Neues und Altes*, [w:] *Kirche im Gespräch*, Freiburg 1974, s. 11–33; O. Betz, *Neues und Altes im Geschichtshandeln Gottes. Bemerkungen zu Mt 13, 51f*, [w:] *Wort Gottes in der Zeit*, Festschr. A. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, s. 69–84.

słowo Proroka: „Otworzę usta w przypowieściach. Wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata (Mt 13, 34–35) albo „Uczył ich w przypowieściach i mówił w swojej nauce: Słuchajcie! Oto siewca wyszedł siać...”. O głoszeniu przypowieści mamy ciekawe świadectwo u Mk (4, 33–34), które mówi wyraźnie o odbiorcach nauk parabolicznych: „W wielu takich przypowieściach głosił im naukę, o ile mogli ją rozumieć. A bez przypowieści nie przemawiał do nich. Osobno zaś objaśniał wszystko swoim uczniom”. Albo „Ucniowie pytają Jezusa: „Dlaczego w przypowieściach mówisz do nich? [sc. do ludu] On im odpowiedział: »Wam dano poznać tajemnice Królestwa Niebieskiego, im zaś nie dano (Mt 13, 10–11) Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że otwartymi oczami nie widzą i otwartymi uszami nie słyszą ani nie rozumieją... (13) Lecz szczęśliwe oczy wasze, że widzą i uszy wasze, że słyszą«” (Mt 13, 16).

Są wreszcie przypowieści, w których Jezus daje obszernie wyjaśnienie alegorycznego aspektu i figuratywnego sensu, na prośbę uczniów, np. po przypowieści o siewcy (Mk 4, 10)<sup>34</sup>: „A gdy był sam, pytali Go ci, którzy przy Nim byli o przypowieść” lub przypowieść o kąkolu (Mt 13, 36) „Tam przystąpili do Niego uczniowie i prosili Go: »Wyjaśnij nam przypowieść o chwaście!«”. Niekiedy Jezus chce się upewnić, czy Go właściwie zrozumieli (Mt 13, 51) „Zrozumieliście to wszystko? Odpowiedzieli Mu »Tak jest«” (por. Mt 11, 18–19). Najbardziej spektakularna w tej mierze jest wspomniana przypowieść o siewcy oraz o kąkolu (chwaście)<sup>35</sup>. W tej ostatniej występują trzy kategorie wyjaśnień: pierwsza stawia znak równości między znaczeniem przenośnym a podstawowym: „Tym, który siał nasienie, jest Syn Człowieczy. Rolą jest świat, dobrym nasieniem są synowie królestwa, chwastem zaś synowie Złego. Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł; żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie” (Mt 13, 37–39).

Druga kategoria wyjaśnień polega na s u b s t y t u c j i, która rozwija myśl sensu podstawowego, pomijając płaszczyznę metaforyczną: „Syn Człowieczy wysłał aniołów swoich, i zbiorą z Jego Królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości: wrzucą ich w piec rozpalony” (Mt 13, 41–42).

<sup>34</sup> J. D. Crossan, *The seed parables of Jesus*, JBL, 1973, 92, s. 244–266; W. Wenham, *The interpretation of the Parable of the Sower*, NTS, 1974, 20, s. 299–319; J. Dupont, *Le semeur est sorti pour semer Mt 13, 1–32*, AssSeign, Paris, 1973, 46, s. 18–27; M. Kokot, *Znaczenie nasienia w przypowieści o siewcy*, RBL, 1973, 26, s. 99–107.

<sup>35</sup> W. G. Doty, *In interpretation: Parable of the weeds and wheat*, Interpr. 1975, 25, s. 185–193; D. Ellena, *Thematische Analyse der Wachstumgleichnisse*, „Linguistica Biblica”, 1973, 23/24, s. 48–62; J. Jeremias, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt XIII 36–43)*, [w:] *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe*, O. Cullmann, Leiden 1962 (Nov. Test. Suppl. 6), s. 59–63; D. Marguerat, *L'église et le monde en Matthieu 13, 36–43*, RTP, 1978, 110, s. 111–129; D. Buzy, dz. cyt., s. 425–451; J. Corell, *La parabola de la cizana y su explicacion (Mt 13, 24–30.36–43)*, Valencia 1972.

Trzecia kategoria operuje p o r ó w n a n i e m „Jak więc zbiera się kąkol i spala w ogniu, tak będzie przy końcu świata” (Mt 13, 40). Całe wyjaśnienie o kąkolu ma charakter paradygmatyczny, typowy dla przypowieści, gdzie narrator swobodnie posługuje się i metodą alegoryzującą (równanie i substytucja) i metodą czysto paraboliczną (porównanie). Ponadto poetyka przypowieści ewangelicznych wzbogacona bywa (podobnie jak całe nauczanie Jezusa) cytataми ze *Starego Testamentu* (psalmy, przysłowia, wypowiedzi proroków) oraz na zakończenie miewa niekiedy logion („Ostatni będą pierwszymi a pierwsi ostatnimi” (Mt 20, 16) i „Wielu bowiem jest wezwanych, ale mało wybranych” (Mt 22, 14)<sup>36</sup>.

Poetyka przypowieści ewangelicznych, jeszcze dobitniej niż nauki przekazywane przez Jezusa wprost odbiorcom jego epoki i wszystkim epokom z naszą włącznie, zmusza słuchacza-czytelnika do przyjęcia zdecydowanej postawy wobec przesłania i osoby Jezusa. Wszystkie one przepełnione są „tajemnicą Królestwa Bożego realizującej się eschatologii”<sup>37</sup>. Godzina spełnienia się nadeszła: silny jest rozbrojony, moce zła muszą ustąpić, lekarz przychodzi do chorego, wszelka wina będzie odpuszczona, owca zagubiona wróci do owczarni, brama domu Ojca jest otwarta, biedni i żebracy są wezwani na ucztę, miłosierny pan wypłaca pełną zapłatę – wielka radość ogarnia serce – bo pojawił się Ten, którego ukryta potęga jaśnieje z każdej przypowieści – Mesjasz Odkupiciel”<sup>38</sup>.

## POÉTIQUE DES PARABOLES ÉVANGÉLIQUES

### Résumé

L’auteur analyse les paraboles évangéliques en montrant les traits particuliers du genre, leur composition et construction dramatique ainsi que le rôle du dialogue et la richesse des procédés de style.

<sup>36</sup> Por. logion Mt 21, 44: „Kto upadnie na ten kamień, rozbije się, a na kogo spadnie, zmiażdży go”, lub logion Mt 19, 30 „wielu bowiem pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi”. Por. P. Hoffmann, *Die Jesusverkündigung in der Logienquelle*, [w:] *Jesus in den Evangelien*, Stuttgart 1970, s. 50–70.

<sup>37</sup> C. H. Dodd, dz. cyt., s. 198.

<sup>38</sup> J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, s. 227.



IRENA KWILECKA  
Poznań

HISTORIA PRZEKŁADU JEDNEGO WERSETU BIBLIJNEGO  
Z LISTU ŚW. PAWŁA DO KOŁOSAN: KOL 3, 11

UWAGI WSTĘPNE

Jak już sam tytuł wskazuje, mój zamysł jest bardzo skromny. Pragnę bowiem przedstawić historię przekładu, a raczej przekładów – bo oprócz polskich tłumaczeń uwzględniam też kilka obcojęzycznych – jednego tylko wersetu z *Nowego Testamentu*. Warto wszakże zaznaczyć, że werset ten zawiera bardzo głęboką treść. W nim bowiem zawarta jest podstawowa myśl teologii Apostoła narodów, dotycząca odnowienia człowieka i jego zjednoczenia z Chrystusem poprzez chrzest. Przy czym jedność z Chrystusem jest tak silna, że niweluje największe nawet różnice istniejące przedtem między ludźmi, między poszczególnymi narodami: różnice religijne i obrzędowe, etniczne i kulturowe oraz społeczne. Tę rewolucyjną myśl o jedności indywidualnej każdego człowieka z Chrystusem i jedności zbiorowej we wspólnocie chrześcijan tworzących Kościół, wyraził tu Apostoł w następujących słowach:

οπου οὐκ ἐνι [αρσεν και θήλυ]	A tu już nie ma [...]
Ελλην καιᾶ Ιουδαῖος,	Greka ani Żyda,
περιτομή και ἀκροβυστια,	obrzezania ani nieobrzezania,
βάρβαρος, Σκύθης,	barbarzyńcy, Scyty,
δοῦλος, ἐλεύθερος,	niewolnika, wolnego,
ἀλλὰ τὰ πάντα και ἐν πᾶσιν Χριστός	lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus. (BT)

Ujęte w tym wersecie w nawias wyrazy świadczą o tym, że niektóre kodeksy greckie, a za nimi i niektóre teksty łacińskie oraz – jak to zobaczymy – oparte na nich przekłady na języki narodowe, zawierają jeszcze dodatek o równości płci: αρσεν και θήλυ. Ustęp ten został prawdopodobnie przejęty z paralelnego tekstu z *Listu św. Pawła do Galatów*: Ga 3,28, gdzie wyszczególnione pary wyrazowe kończą słowa: οὐκ ἐνι αρσεν και θήλυ; łac.: *non est masculus neque femina*.

Późniejsi tłumacze omawianego wersetu, zdając sobie sprawę z ogromnej wagi zawartej w nim treści, starali się jak najlepiej oddać sens występujących w nim słów. Niektórzy z tych tłumaczy, przyjmując postawę św. Pawła, który w swoich *Listach* każdorazowo dostosowuje formę wypowiedzi do sytuacji adresata, przekładali jego tekst z myślą o przekazaniu Pawłowego posłania konkretnemu odbiorcy.

Otóż, zestawiając w celach porównawczych różne przekłady interesującego nas wersetu<sup>1</sup>, możemy zauważyć, że w wielu dawnych tłumaczeniach ta piękna myśl Pawłowa wyrażana była często w różny sposób. Zależy to od epoki, w której dany przekład *Biblii* lub *Nowego Testamentu* powstał, od kraju, języka, a nieraz nawet od aktualnej sytuacji politycznej danego narodu. Zależy też, oczywiście, od indywidualnego pomysłu samego tłumacza i jego stosunku do źródeł przekładu, a nieraz – jak w przypadku **Scyty** – od aktualnego stanu wiedzy w danym kraju.

Pewne odstępstwa od wierności tłumaczenia, czy może od jego dosłowności, obserwujemy już w łacińskim przekładzie św. Hieronima, w którym ów werset brzmi:

Ubi non est **Gentilis** et **Iudaeus**,  
**cicumcisio** et **praeputium**,  
**barbarus** et **Scytha**,  
**servus** et **liber**:  
 sed omnia in omnibus **Christus**<sup>2</sup>

Zasygnalizuję tylko wprowadzone tu przez tłumacza zmiany, znajdą one bowiem odbicie w dokonywanych później z *Wulgaty* przekładach na języki narodowe.

Istotnym odstępstwem od dosłowności tłumaczenia jest tu wprowadzenie w miejsce nazwy własnej *Hellen* ‘Grek’ jego bliższego odpowiednika semantycznego: *gentilis* ‘poganin’. Znaczenie tego wyrazu wynika bowiem z kontekstu historycznego i kulturowego. Bo Żydzi tego okresu, m.in. właśnie Apostoł Paweł, mianem **Hellen** określali nieizraelitów, ludzi nie należących do narodu wybranego, związanego przymierzem z Jahwe, nie wyznających religii możeszowej, a zatem będących w pojęciu Izraelitów *poganami*. Klasyczny przykład użycia nazwy *Grek* – w tym konkretnym miejscu *Greczynka* – nie w sensie przynależności etnicznej, lecz religijnej – mamy w *Ewangelii* św. Marka (*Mk* 7, 26). Chodzi tu o cudzoziemkę, proszącą Chrystusa o uzdrowienie córki opętanej przez złego ducha, którą Chrystus nazwał potem „niewiastą wielkiej wiary”. Otóż, opisując to zdarzenie, Marek tak ją przedstawia: ἡ δὲ γυνή ην Ἑλληνίς, Συροφουινικισσα τῷ γένει, co *Wulgata* tłumaczy: *mulier gentilis, Syrophoenissa genere*; a Mateusz (*Mt* 15, 22) mówi o niej wprost: γυνή Χαναανίτις α, tj. Chananejka. J. Wujek w

<sup>1</sup> Zob. Aneks zawierający tekst *Kol* 3, 11 z wybranych przekładów *Biblii* i osobnych wydań *Nowego Testamentu*.

<sup>2</sup> Wszelkie wyróżnienia wewnątrz cytowanego tekstu pochodzą od autorki.

Nowym Testamencie z 1593 r. wspomniany passus z Marka tłumaczy: *Bo była niewiasta pogańska, rodem Syrofeniska* – przy czym do wyrazu *pogańska* daje na marginesie głosę odsyłającą do wersji greckiej: *Greczka* (tj. Greczynka) wraz z komentarzem: *i tak pospolicie kładzie się Greczyn miasto poganina*<sup>3</sup>. Natomiast 30 lat wcześniej, opierająca się na greckim tekście *Biblia brzeska*, werset ten tłumaczy: *a niewiasta ta była Grecka z Syrofenicyjej*. Od wyrazu *Grecka* tłumacz odsyła do umieszczonego na marginesie komentarza: *nie dlatego ją nazywa Grecką, że była z Grecyjej, ale że Paweł święty nazywa wszystkie pogany tytułem Greckim*<sup>4</sup>.

Jak już zaznaczyłam na wstępie, te dwie wersje: oryginalna grecka oraz łacińska, tj. hieronimiańska, znalazły odbicie w późniejszych przekładach na języki narodowe<sup>5</sup>. Przystępując do analizy porównawczej i historycznej istniejących w omawianym wersecie par wyrazowych, zacznę od – poświadczonego tylko w niektórych przekładach – uzupełnienia:

### 1. ἄρσεν και θήλυ; masculus neque femina

Tłumacze staropolscy, idący za wersją łacińską, a częściowo – być może – pod wpływem przekładów staroczeskich, wprowadzają na początku wersetu uzupełnienie, które zawiera rewolucyjną, jak na owe czasy, myśl o równości między mężczyzną a niewiastą. Tak np. uzupełnienie to istnieje w najstarszych czeskich *Bibliach* rękopiśmiennych. W jednej z nich, w *Biblii olomunieckiej* (*Boł*), czytamy: *Kdežto nenie samcě* (tj. osobnika płci męskiej) *a samicě* (płeć żeńska)<sup>6</sup>. W późniejszych czeskich *Bibliach* drukowanych, od *Biblii kutnohorskiej* z 1489 r. poczynając, do *Biblii Melantrychowej* (z 1549 r. i nast. wyd.) mamy: *neni rozdilu mezi mužem a ženou*. Podobnie brzmi to miejsce w kilku staropolskich przekładach: w *Nowym Testamencie krakowskim* (*NTkr*): *Gdzie nie jest mężczyzna ani niewiasta ...* – oraz w *Biblii Leopoldy* (*BL*): *... nie masz mężczyzny ani niewiasty* – to ostatnie tłumaczenie zostało powtórzone w postaci glosy marginalnej, odwołującej się do niektórych kodeksów łacińskich, w *Nowym Testamencie* J. Wujka (*NTW*) z 1593 r. Natomiast w pełnej *Biblii* Wujka (*BW*) z 1599 r. już

<sup>3</sup> Cytaty pochodzące z przekładów staropolskich i staroczeskich, częściowo również poszczególne wyrazy greckie i hebrajskie, podaję w transkrypcji.

<sup>4</sup> Objaśnienie nawiązuje do komentarza T. Bezy z jego łac. przekładu *NT* z 1556 r., którym tłumacze brzescy się posługiwali. Komentarz ten brzmi: „*Graeca, Ἑλληνισ, Vulg. Gentilis, id est, religione prophana ... Nam qua ratione posset Graeca dici quae ex Syrophoenice erat? Notum autem est ex Paulo, omnes gentes prophanas et diversae a Mosaica religionis, eo tempore a Iudaeis generali Graecorum nomine fuisse comprehensas*”.

<sup>5</sup> W aneksie przekłady idące za greckim oryginałem umieszczam w lewej kolumnie, a tłumaczenia z *Wulg.* – w prawej.

<sup>6</sup> Tekst rękopiśmiennej *Biblii* czeskiej cytuję na podstawie V. Kyasa, *Staročeská Bible drážďanská a olomoucká ... . Kritické vydání nejstaršího českého překladu bible ze 14. století*, t. I–III, Praha 1981–1988.

tego uzupełnienia nie spotykamy. Nie ma go również w przekładach dokonanych wprost z greckiego oryginału lub z nowych łacińskich przekładów humanistycznych (np. S. Pagniniego czy T. Bezy). Te ostatnie tłumaczenia różnią się natomiast od *Wulgaty* i przekładów na języki narodowe z niej dokonanych dosłownym oddaniem pierwszej (nie licząc omawianego wyżej uzupełnienia) pary wyrazowej.

2. Ἕλληνας καὶ Ἰουδαῖος; Graecus et Iudaeus – *Wulg.*: Gentilis et Iudaeus,

Tak np. w *Nowym Testamencie* S. Murzynowskiego (*NTM*) z 1553 r. czytamy: *Gdzie nie masz Greka ani Żyda*. Podobny przekład ma *Biblia tyniecka* (*BT*) i *Biblia poznańska* (*BP*). Tak też tłumaczą staropolskie *Biblie* protestanckie: *Biblia brzeska* (*Bbrz*) z 1563 r., *Biblia Budnego* (*BB*) z 1572 r. oraz *Biblia gdańska* (*Bgd*) z 1632 r.: ... *nie masz Greka i Żyda*, a *Nowy Testament Budnego* (*NTB*) z 1574 r. ma: ... *Greka i Judowina*. Dosłowne tłumaczenie, tj. *Greka* i *Żyda*, mają *Biblie* czeskie od *Biblii Melantrychowej* (*BMel*) z 1549 r. począwszy. Tak np. *Biblia kralicka* (*Bkral*) z 1579–1594, tłumaczy: *Kdežto není Řek a Žid* ...; tak też współczesna czeska *Biblia ekumeniczna* (*Bek*) z 1979 r. Z uwzględnionych tu przeze mnie tekstów niesłowiańskich, w niemieckim przekładzie Lutra (*BLt*) z 1535 r. czytamy: *Da nicht ist Grieche, Jude* ...; francuska *Biblia kalwińska* (*Bkal*), ed. z 1555 r. ma: *Où il n'y a Grec ne Juif* ...; podobnie współczesna *Bible de Jérusalem* (*BJ*), ed. z 1955 r.: *Lr il n'est plus question de Grec ou de Juif* ...

W języku polskim obie nazwy, tj. *Greki* i *Żyd*, są pożyczkami z łaciny: pierwsza z nich jest pożyczką bezpośrednią, drugą, *Żyd*, przejęliśmy od Czechów, do których ten wyraz dostał się poprzez dialekty romańskie<sup>7</sup>. Przekłady idące za *Wulgatą* mają tu, zgodnie z łac. *gentilis, paganina*. Tak np. *NTkr*: ... *nie jest poganin i żyd*; *BL*: ... *nie masz poganina ani Żyda*; *NTW* i *BW*: ... *Poganina i Żyda*. Staroczeska *Biblia rękopiśmienna* – *Boł*, tłumaczy: ... *nenie pohan a žid*; *Bkh*: ... *mezi pohanem a Židem*; ale już *BMel* (1549) zastępuje pohana Grekiem: ... *mezi Rekem a Židem*. Warto tu odnotować, iż wśród polskich, współczesnych tłumaczeń z języków oryginalnych, mamy jeden przykład powrotu do *poganina*: S. Kowalski w *NT*<sup>8</sup> tłumaczy: *Nie ma tam już poganina ni żyda*<sup>9</sup>.

Polski odpowiednik łac. *gentilis* – *poganin* należy do nielicznych starych pożyczek słowiańskich, przejętych na Bałkanach wprost z łac. *paganus*; wyraz

<sup>7</sup> Zob. J. Siatkowski, *Przegląd wyrazów uważanych w literaturze naukowej za bohemizmy*, cz. XVII, „*Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*”, 1980, t. 19, s. 12.

<sup>8</sup> *Pismo święte Nowego Testamentu*. Tłumaczył z języka greckiego ks. prof. S. Kowalski, Warszawa 1957.

<sup>9</sup> Pisownia *żyd* świadczy o tym, że tłumacz miał tu na myśli wyznawcę religii mojżeszowej, nie zaś członka narodu żydowskiego.

ten powstał z łac. *pagus* ‘wieś, rejony wiejskie’ i w średniowieczu oznaczał kryjącego się po wsiach bałwochwalcę. W Polsce przyjęła się nieprawidłowa postać na *anin*, mylnie skojarzona z nazwami topograficznymi, zamiast spodziewanej tu formy: (ten) *pogan*, (ci) *pogani*<sup>10</sup>. Tę prawidłową postać ma język czeski już od początku (por. cytowany wyżej przykład z Boł: *nenie pohan a žid*); ona też zachowała się w czeszczyźnie po dzień dzisiejszy.

### 3. περιτομή και ἄκροβυστιζ α; *Wulg.*: circumcisio et praeputium,

Ważnym dopełnieniem ostro rysujących się przed powstaniem chrześcijaństwa różnic religijnych, dzielących Izraelitów od pozostałych narodów, był obrzęd zwany w języku hebrajskim *mulah*, gr. *peritome*, łac. *circumcisio* – polskie i ogólnosłowiańskie *obrzezanie*. Obrzęd ten polegający na obcięciu napletka u mężczyzn praktykowany był wprawdzie wśród licznych szczepów pierwotnych, zamieszkujących tereny dzisiejszej Azji i Afryki (wyjątek stanowiły ludy indogermańskie i mongolskie), ale u nich był to obrzęd inicjacyjny, wprowadzający w życie dorosłych. U Izraelitów obrzezania dokonywano zasadniczo u niemowląt, w ósmym dniu życia, a obrzęd ten miał głęboki sens religijny: był znakiem przymierza między Bogiem a narodem wybranym (*Rdz* 17, 10–14), symbolem przynależności do Jahwe, a w czasie niewoli babilońskiej (606–538 p.n.e.), kiedy Izraelici byli rozproszeni wśród obcych, pogańskich ludów, obrzezanie było znakiem przynależności do narodu wybranego i wiary w Jedyne Boga. W *Starym Testamencie* termin *obrzezany*, używany w odniesieniu do człowieka, na którym dokonano obrzezania, oznaczał Izraelitę zachowującego prawo Mojżeszowe i obrzędy z nim związane, termin zaś *nie obrzezany*, *nieobrzezaniec*, oznaczał tyle co poganin, człowiek rytualnie i legalnie nieczysty, zasługujący na pogardę. Tak np. już w *Księdze Wyjścia* (*Wj* 34, 14) czytamy, że synowie Jakuba nie chcą Sychemowi oddać swojej siostry Dyny za żonę, ponieważ nie jest obrzezany, a związek z nieobrzezańcem okryłby całą rodzinę hańbą. Podobnie w *Księdze Sędziów* (*Sdz* 4, 3) rodzice Samsona nie chcą zgodzić się na jego małżeństwo z Filistynką, bo jest *córką nieobrzezańców*. W *Księdze Samuela* (1 *Sm* 17, 26.36) Dawid mówi z pogardą o swoim przeciwniku Goliacie, nazywając go *nie obrzezanym Filistynem*, a walczący później z Filistynami król Saul (1 *Sm* 31, 4), kiedy został ranny na polu bitwy, prosił swego giermka, żeby go dobił: nie chciał bowiem wpaść w ręce *nie obrzezanych*, aby go nie znieważyli. Podobne zastosowanie tego terminu występuje w wielu innych miejscach *ST*, m.in. w 2 *Sam* 1, 20 i kilkakrotnie u proroka Ezechiela (*Ez* 20, 10; 31, 18; 32, 19–32).

<sup>10</sup> Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 425, sv. *poganin*. Zob. też V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, wyd. 2, Praha 1968, s. 467, sv. *pohan*.

Także w *Nowym Testamencie* „nie obrzezany” oznacza zazwyczaj poganina, ale tutaj już bez dodatkowego pejoratywnego zabarwienia. Zresztą w *NT* zarówno *obrzezanie*, *obrzezany*, jak i *nieobrzezanie*, *nie obrzezany* występują często w znaczeniu metaforycznym, o czym niżej. W celu udokumentowania znaczenia *nie obrzezany* ‘poganin’ jako przeciwstawienie żyda, odwołam się do przykładu z *Listu do Galacjan* (*Ga* 2, 7), gdzie mowa jest o głoszeniu *Ewangelii* wśród obrzezanych, to jest wśród żydów, i nie obrzezanych, to jest wśród pogan. W niektórych tłumaczeniach staropolskich mówi się wręcz o *Ewangelii obrzezania* i *nieobrzezania*. Tak np. w *Bbrz* wypowiedź św. Pawła brzmi: [...] *gdy widzieli, iż mi jest zwierzona Ewangelia nieobrzezania* (+ kom.: *to jest opowiadanie Ewangelii między pogany*), *jako Piotrowi obrzezania*. – Tak samo tłumaczy ten werset J. Wujek w *NT* z 1593 r., ale bez komentarza.

W czasach apostołskich toczono wielki spór o obrzezanie. W rezultacie zwyciężyło stanowisko Pawła, według którego poganie przyjmujący wiarę Chrystusową wolni są od zachowywania prawa żydowskiego i obrzezania (*Dz* 15). Zniesienie wielowiekowej różnicy między obrzezanymi a nie obrzezanymi uzasadniał Paweł już w *Listach: do Rzymian* (*Rz* 2, 25–27; 3, 30; 4, 9–10), *do Koryntian* (*1 Kor* 7, 18–19) i *do Galatów* (*Ga* 5, 6; 6, 15), tu zaś – w interesującym nas wersecie z *Listu do Kolosan* – nadaje temu szczególny wyraz, stwierdzając, iż w jedności z Chrystusem nie istnieją żadne różnice religijne: nie ma też obrzezania ani nieobrzezania.

To stosunkowo obszerne wprowadzenie było tu potrzebne, aby na jego tle pokazać trudności, z jakimi musieli borykać się tłumacze przy przekładaniu tej pary wyrazowej – trudności, których świadectwem jest wielość odpowiedników, sporo niekonsekwencji, a także pewne zamieszanie<sup>11</sup>. Najmniej problemów stwarzało znalezienie odpowiednika pierwszego członu omawianej tu pary wyrazowej. Termin grecki *peritome*, łac. *circumcisio*, oddawano bądź to przez transkrypcję wersji łacińskiej: tak w językach romańskich (por. fr. *circoncision*, hiszp. *circuncision*, wł. *circoncision*) i w języku angielskim (*circumcision*) – lub za pomocą kalki łac. terminu, jak w językach słowiańskich (por. cz. *obřezání*, pol. *obrzezanie*, ros. *obriezaniye*), czy w niemieckim (*Beschneitung*). Trudności pojawiają się natomiast przy tłumaczeniu drugiego terminu. W związku z tym, że w omawianym wersecie, podobnie jak w kilku miejscach z innych *Listów* św. Pawła (por. *Rz* 2, 25.26; 3, 30; 4, 9.10; *Ga* 5, 6; 6, 15) termin *akrobystia*, (łac. *praeputium*) użyty został w sensie metonimicznym i jego znaczenie określane jest każdorazowo przez kontekst, w którym podstawową funkcję pełni opozycyjność wobec pierwszego członu pary wyrazowej – zarówno w przeszłości, jak i dziś oddaje się go najczęściej za pomocą wyrazu oznaczającego brak obrzezania lub określającego człowieka, u którego nie dokonano tego obrzędu. Nie brak wszakże przykładów dosłownego tłumaczenia tego terminu, tj.

<sup>11</sup> Na co – m.in. – zwraca uwagę Sz. Budny, o czym niżej.

wprowadzenia nazwy anatomicznej wierzchniej części *membrum virile*. I tu, podobnie jak przy pierwszym członie omawianej pary wyrazowej, najprostszym rozwiązaniem byłoby przyswojenie łac. terminu (por. fr. *prépuce*, czy społ. *prepuca*). Znacznie trudniej było znaleźć odpowiednią nazwę we własnym języku, tym bardziej, że ów termin należał do tzw. „wyrazów wstydlivych”, przy tłumaczeniu których chętnie uciekano się do eufemizmów. O tym, jak bardzo nasi tłumacze mozolili się, przekładając ten wyraz – tu i w wielu innych miejscach *Biblij* – świadczy ogromna różnorodność jego odpowiedników, stosowanie peryfraz, brak konsekwencji w użyciu poszczególnych odpowiedników, co powoduje, że w niektórych przekładach ten sam odpowiednik raz występuje dla łac. *circumcisio*, innym razem dla jego antonimu. Odnosi się to głównie do przekładów staroczeskich<sup>12</sup> i staropolskich<sup>13</sup>, gdzie dopiero pod koniec XIX w. ustaliły się używane dziś nazwy dla łac. *praeputium*; albowiem w przekładach innojęzycznych obserwujemy od początku stosowanie prostych i stałych odpowiedników, jak np. niem. *Vorhaut*, czy ang. *foreskin*.

W uwzględnionych przeze mnie translacjach tej pary wyrazowej istnieją dwie tendencje, niezależne od źródeł przekładu. Najczęściej tłumacze oddają to miejsce przez *obrzezanie* (ew. *obrzezany*) i jego antonim, to jest *nieobrzezanie* (ew. *nieobrzezany*). Tak np. *NTM: Nie masz obrzezania i nieobrzezania*, tak samo *BL* i *BT*; podobnie *BJ: L' il n'est plus question de circoncision ou d'incirconcision*. Tu też należy zaliczyć przekłady mające: ... *nie masz obrzezki i nieobrzezki* – to jest parę wyrazową o tym samym, co poprzednie, znaczeniu. Występuje ona w *BB* i *Bgd*; podobnie w czeskiej *Bkral: ... není ... obřízka a neobřízka*. – Para: *obrzezany* a *nie obrzezany* występuje w *BP* i *NT* dynamicznym oraz w czeskich *BMel* i *Bek*.

Druga, zaznaczająca się tu tendencja, to tłumaczenie dosłowne, nie uwzględniające metonimii. Z przykładami braku formalnej opozycji między członami szeregu – braku wynikającego z dosłownego tłumaczenia drugiego członu, tj. *akrobystia*, *praeputium*, mamy do czynienia w *Biblij* Lutra: ... *nicht ist ... Beschneitung, Vorhaut*; we francuskiej *Bkal: ... il n'y a circoncision ne prépuce*; w *NTB: ... nie masz obrzezki, napletku*; w *BW: ... obrzezania i*

<sup>12</sup> Por. *Staročeský slovník* (kontynuacja słownika J. Gebauera), t. 1, s. 579, sv. *neobřízka* oraz t. 2, s. 178, sv. *obřízka*. Jeszcze w *Biblij kralickéj* (1579–1594) istnieje pod tym względem spore zamieszanie, tak np. *obřízka* raz tłumaczy gr. *peritome*, tj. obrzezanie, innym razem gr. *akrobystia*, oznaczające brak obrzezania. Por. M. Bič, J. B. Souček, *Biblická konkordance*, t. II, Praha 1963, sv. *obřízka*.

<sup>13</sup> Odnosi się to również do przekładów staropolskich, gdzie – od średniowiecza począwszy – większość odpowiedników dla łac. *circumcisio* i dla *praeputium* mamy wspólnych. Tak np. średniowieczne polskie przekłady biblijne tłumaczą łac. *praeputium* przez *lono* (cz. *lóno*), *skorka* (cz. *kožka*), *obrzązek* (cz. *obřízek*); szesnastowieczne teksty obok wyżej podanych mają następujące odpowiedniki: *obrżeka* (cz. *obřízka*) – który to wyraz oznacza najczęściej *obrzezanie* – *obrżek* (cz. *obřízek*), *odrżek*, *nieobrzezanie* (cz. *neobřízáni*), *nieobrzezka* (cz. *neobřízka*), *napletek* (tylko u Budnego), *skoreczka*; XIX w.: *napletek* obok *przedskorek* (por. cz. *předkožka*).

**odrzezku**. Podobnie w *Biblii Wujka* brzmi przekład w *Ga* 5, 6: *Bo w Chrystusie Jezusie nic nie waży obrzezanie ani odrzezek*. Tu należy zaznaczyć, że między wydanym za życia tłumacza *NT*, a opublikowaną po jego śmierci *Biblią* występuje w tym zakresie wyraźna różnica: w *NT* daje Wujek przekład *ad sensum*, tj. odpowiednik wynikający z kontekstu, a w *BW* mamy przekład dosłowny, np. *Act* 11, 3 *Quare introisti ad viros praeputium habentes* – *NT*: *Czemuś wszedł do ludzi nieobrzezanych?* *BW*: ... do ludzi **odrzezek** mających; *Rz* 2, 25 ... *circumcisio tua praeputium facta est* – twoje **obrzezanie** stało się **nieobrzezaniem** (+ kom.: *to jest twoje Żydostwo stało się pogaństwem*); *BW*: twoje **obrzezanie** stało się **odrzezkiem**; *Rz* 2, 26 *Si igitur praeputium iustitias legis custodiat, nonne praeputium illius in circumcisionem reputabitur?* – *NT*: *Jesliż tedy nie obrzezany chowa prawa zakonne, azaż jego nieobrzezka nie będzie poczytana za obrzezanie?* *BW*: *Jeśli ... odrzezek chowa sprawiedliwości ..., azaż jego odrzezek nie będzie poczytan za obrzezanie?* Podobnie i w *Kol* 3, 11 mamy w *NTW* inny niż cytowany wyżej z *BW* przekład. W *NT* czytamy: *nie masz obrzezania i nieobrzezki*. Identyczny przekład daje *Bbrz*. Różnica między obu tymi tekstami polega jednak na tym, że *nieobrzezka* w *NTW* oznacza brak obrzezania, czyli *nieobrzezanie*, natomiast w *Bbrz* jest dosłownym tłumaczeniem gr. *akrobystia*, tj. pełni tę samą funkcję i ma takie samo znaczenie, jak w *BW* *odrzezek*. Aby wykazać, że w *Bbrz* mamy w *Kol* 3, 11 do czynienia z dosłownym tłumaczeniem drugiego członu szeregu, odwołam się do tych miejsc *Bbrz*, gdzie termin *akrobystia*, hebr. 'a'rlā ma znaczenie realne, występuje jako nazwa anatomiczna. I tak w *Rdz* 17, 11 Bóg, zawierając przymierze z Abrahamem, nakazuje mu obrzezanie Izraelitów na znak tego przymierza. W *Bbrz* czytamy: *I obrzezować będziecie ciało nieobrzezki waszej* (+ kom.: *Nie obrzezki, to jest skóry, która okrywa członek męczyński*). W podobnym znaczeniu *nieobrzezka* ma *Bbrz* w *Rdz* 17, 14.23.24.25; w *Wj* 4, 25. W *Księdze Samuela* (*Sm* 18, 25; *Wulg.* 1 *Krl* 18, 25) *Saul* chce od *Dawida* *sto nieobrzezek filistyńskich*. *BW* we wszystkich cytowanych tu miejscach ma *odrzezek*, natomiast *BB* ma *wynaleziony* przez tłumacza „za niewolą” (tj. z konieczności) *napletek*<sup>14</sup>. Budny bowiem z wielką uwagą przyglądał się przekładom swoich poprzedników i z niezwykłą wprost skrupulatnością dobierał odpowiedniki w swoim tłumaczeniu, trzymając się przy tym zasady dosłowności. Toteż nie podobały mu się stosowane tu przez innych tłumaczy różne odpowiedniki. W przedmowie do swojej *Biblii* pisze m. in.: *Co ja lepak napletkiem zowę, to pospolicie nie obrzezaniem zowę, ale barzo nie krzeczy*. Zżyma się także na wprowadzane tu przez niektórych tłumaczy

<sup>14</sup> Funkcjonującą dziś w języku polskim postać *napletek* pierwszy wprowadził B. Linde, autor wiekopomnego *Słownika języka polskiego*, t. 1–6, Warszawa 1807–1814; zob. t. 3, s. 265 sv. *napletek*, gdzie Linde cytuje jedyny przykład z *Biblii* Budnego – z jego przedmowy do czytelnika – z mylną lekcją *napletek* zam. *napletek*; błąd ten prostuje *Słownik polszczyzny XVI w.* (*SIP*) sv. *napletek*, gdzie podano 14 przykładów użycia tego wyrazu wyłącznie z *BB*.



*obrzezki*<sup>15</sup>, pisząc: *Bo gdzie Bog rozkazuje Awrahamowi obrzezować te **napletki**, a jakoż je nazwać **obrzezkami**, gdyż jeszcze nie były obrzezane*. Argumentacja Budnego była słuszna, skoro dziś tej jego nazwy używa się w podręcznikach anatomii, a i współczesne przekłady *Biblii* mają w wyżej wymienionych miejscach *ST* wyłącznie *napletek*. Jak już wspomniałam, Budny w *NT* z 1574 r. daje ten odpowiednik również tam, gdzie wyraz *akrobystia* występuje w przenośnym znaczeniu. Wyraźne różnice, jakie w tym wąskim zakresie występują między *Biblią* Wujka a jego *NT* z 1593 r., jak również między *Biblią* Budnego z 1572 r., a jego *NT* z 1574 r., potwierdzają znaną tezę o ingerencji korektorów w pierwotny tekst obu tych tłumaczy<sup>16</sup>.

#### 4. βάρβαρος, Σκύθης; *Wulg.*: barbarus et Scytha,

Święty Hieronim, wprowadzając odpowiednik *gentilis* w miejsce gr. *Hellen*, zwracał niejako uwagę późniejszych tłumaczy na bardzo ważny aspekt pracy translatorskiej: iż w przekładzie *Biblii* nie tyle idzie o dosłowność, co o wierne oddanie myśli oryginału. Z doświadczenia tego skorzystali później – już w odniesieniu do dalszych par wyrazowych – staropolscy i staroczescy tłumacze, których przekład, szczególnie co do wyrazów: *barbaros*, *Skythes* wyróżnia się na tle innych przekładów europejskich, a także na tle współczesnych nam przekładów polskich. Wszystkie one kalkują wyrazy oryginału, nie bacząc na to, iż ich dosłowne odpowiedniki mają dziś w języku ogólnym i potocznym całkiem inne znaczenia.

Jest rzeczą niezwykle interesującą, iż tłumacze czescy i polscy w okresie od średniowiecza do XVIII w. w obu tych – całkiem im obcych – wyrazach wydobywali coraz to nowe znaczenia, uparczywie szukając odpowiedników, które by ówczesnemu odbiorcy przybliżyły posłanie Pawłowe. Grecki rzeczownik *barbaros* – wyraz dźwiękonaśladowczy, ekspresywny – derywowany od czasownika *barbaridzai* ‘mówić niezrozumiale, bełkotać, jąkać się’<sup>17</sup> występuje w całej *Biblii* zaledwie 8 razy, z tego 5 razy w *NT* (*Dz* 28, 1.4; *Rz* 1, 14; 1 *Kor* 14, 11 i *Kol* 3, 11), 3 razy w *ST*, w tym 2 razy w zachowanych w języku greckim *Ksiąg Machabejskich* (2 *Mch* 2, 22; 10, 4) i tylko raz w oryginalnym tekście hebrajskim –

<sup>15</sup> Zob. *SP* sv. *obrzezka*, 2. znaczenie.

<sup>16</sup> Sprawa ingerencji w przekład *Biblii* J. Wujka jest w literaturze znana. Zob. ks. W. S me - reka, *Wstęp do fototypicznego wydania „Nowego Testamentu J. Wujka”*, Kraków 1966, s. XXVIII–XXXVI, tam również ważniejsza bibliografia. Budny zaś wyparł się przekładu *NT* z *Biblii* 1572. W Przedmowie do *NT* z 1574 pisze m.in.: „Bo acz był *NT* przez mię przełożon, ale przez niektórych przyjaciół mych na wielu miejscach, nad moję wolę przetworzon [...]. A tak proszę, on to przekład miej za czyj chcesz, jednoby nie za moję”.

<sup>17</sup> Por. czeskie i słoweńskie *blábolit'*, rosyjskie *blábolit'*, *barabárit'*. Zob. V. Mach ek, *Etymologický slovník jazyka českého ...* wyd. 2, Praha 1968, s. 55, sv. *blábolit'*. Zob. też słoweńskie *blekotač* ‘bełkotać, jąkać się’, pol. *bełkotać*.

w *Psalterzu* (Ps 114 (Wulg. 113), 1), gdzie hebr. *ám-lo<sup>-</sup>-ce<sup>-</sup>-z*, dosł. ‘lud jękający się’ *Septuaginta* tłumaczy: *ek lau Barbaru*; Wulg.: *de populo barbaro*. Otóż w *Biblii* terminem *barbaros* określa się najczęściej lud lub człowieka posługującego się innym niż Hebrajczycy, Grecy – a później również innym niż Rzymianie – językiem<sup>18</sup>. Stąd też często eksponowane znaczenia tego wyrazu: ‘inny, obcy’. Obcy pod względem językowym i kulturowym – *cudzoziemiec*, z którym nie można się porozumieć, a który dla nie rozumiejącego go człowieka staje się bełkoczącym niemową (por. 1 *Kor* 14, 11). Toteż ludzi nie należących do świata semickiego, mówiących niezrozumiałym językiem, Hebrajczycy nazywali jękałami. Tego określenia używa psalmista – w wymienionym wyżej psalmie – na oznaczenie Egipcjan: *ám-lo<sup>-</sup>-ce<sup>-</sup>-z*. W porównywanych przeze mnie tłumaczeniach wydobywano różne aspekty znaczeniowe tego wyrażenia: od eksponowania *sensu religijnego*, co obserwujemy w najstarszych polskich *Psalterzach*: *floriańskim* i *puławskim*, gdzie Ps 113, 1 brzmi: *W wyszciu Izrael z Egipta ... z luda pogańskiego*; podobnie *BW*: ... z *ludu pogańskiego*; a *BL*: ... z *ludu bezbożnego*; do podkreślania *odrębności etnicznej*, jak np. w *Bbrz*: ... z *ludu postronnego*; *Bgd*: z *narodu obcego*; podobnie *BT*: *od ludu obcego*; *BP*: *spośród ludu obcego*; *BLt*: *aus dem fremdem Volck*, tj. z obcego narodu, i *obcości językowej*, jak np. *Bkral*: z *nrodu jazyka ciziho*, tj. obcego języka; *Bek*: z *lidu temné řeči*, tj. ciemnej, niezrozumiałej mowy; Cz. Miłosz: *spośród ludu obcej mowy*<sup>19</sup>; podobnie ks. S. Łach: *spośród ludu obcego języka*<sup>20</sup>; *Bkal*: *du peuple barbare* (+ kom.: *c. de langage á nous estrange*, tj. obcej dla nas mowy); *BJ*: *de chez un peuple barbare*. Bardzo ciekawy i najbliższy hebrajskiemu wyrażeniu jest odpowiednik w średniowiecznym czeskim *Psalterzu Wittenberskim*: ... z *l’udu nesmluvného*, tj. z którym nie można się porozumieć<sup>21</sup>.

Wracając wszakże do interesującego nas tutaj wersetu z *Listu św. Pawła do Kolosan*, stwierdzamy tu znacznie większe zróżnicowanie niż w poprzednim przykładzie.

Przekłady staropolskie, które tutaj zebrałam, w miejsce greckiego terminu *barbaros* (łac. *barbarus*) wprowadzają różne odpowiedniki. I tak w najstarszym strzępku tego wersetu, zachowanym w łacińsko-polskim słowniku biblijnym, w tzw. *Mamotrepcie* z 1471 r., *barbarus* ma odpowiednik *cudzoziemiec*, przy czym autor słownika idzie tu wyraźnie za wzorem czeskim (*Mamotrept mikułowski*),

<sup>18</sup> Znaczenie to podaje m.in. J. Mączyński, *Lexicon latinopolonicum*, Królewiec 1564 (dalej skrót: *Mącz.*), gdzie sv. *barbarus* (K. 23) czytamy: „*Gruby a nie luby w swoim języku [...] Też nieuk [...] Barbari etiam dicuntur, którzy nie są żydowskiego, greckiego i łacińskiego języka umiejętni*”.

<sup>19</sup> *Księga Psalmów*. Tłumaczył z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1981.

<sup>20</sup> *Księga Psalmów*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy, opr. ks. S. Łach, Poznań 1990.

<sup>21</sup> Cytuję na podstawie wyd. J. Vintra, *Die älteste tschechische Psalterübersetzung*, Wien 1986. Zob. też *Staročeský slovník*, t. I, s. 726, sv. *nesmluvný*.

gdzie występuje odpowiednik *cizozemec*. Tak samo tłumaczą ten wyraz rękopiśmienne *Biblie* czeskie: *leskowiecka*, *olomuniecka* i *litomierzycka*. Identyczny odpowiednik spotykamy także w pierwszym czeskim przekładzie z języków oryginalnych, w znanej *Biblii kralickiej*. Występuje on także w naszej *Biblii gdańskiej*, być może pod wpływem czeskiej *Bkral*. Podobne znaczenie przypisuje łac. *barbarus* *NTkr*, gdzie mamy odpowiednik *obcy*. Ten sam wyraz występuje również w *NTW*, z uzupełnieniem: *człowieka obcego*, co w *Biblii* z 1599 r. zmieniono na *barbarzyna*<sup>22</sup>. Inne znaczenie nadaje temu terminowi S. Murzynowski, który w *NT* tłumaczy: *człowieka grubego narodu* (tu *gruby* ‘prymitywny, nieokrzesany’), podobnie w *BL*, gdzie czytamy: *grubej nacyje* (w druku błędnie *nadzieje*) *człowieka*. Budny w *Biblii* z 1572 r. daje odpowiednik *gruby* (domyślne: człowiek)<sup>23</sup>, a *Bbrz* ma: *człowieka prostego*.

Z jeszcze innym rozwiązaniem spotykamy się w najstarszych czeskich *Bibliach* drukowanych, od *Biblii kutnohorskiej* po *Melantrychową*, gdzie występujące obok siebie wyrazy: **barbarus** et **Scytha** tłumaczy się: *mezi jedním národem a druhým*. W pewnym stopniu do tego tłumaczenia nawiązuje niezmiernie ciekawy przekład łużycki *NT* Michała Frencla z 1706 r. Tłumacz, pracując nad przekładem *Biblii* w latach ciężkich zmagania Serbów Łużyckich z Niemcami o zachowanie własnej tożsamości, zwraca się do swego znękanego ludu z posłaniem Pawłowym, w którym głosi, że w jedności z Chrystusem nie ma różnicy między *Niemcem* a *Serbem*: ... *nenje ... ani Němc ani Serb*. Tu należy dodać, że Frencl wzorował się na przekładzie *NT* Lutra, który *barbaros* oryginału tłumaczy przez *Ungrieche*, tj. ‘nie Grek, nie grecki’, a *Skythes* pozostawia bez zmiany. Natomiast oba reprezentowane tu przekłady francuskie adaptują tekst łaciński: *Bkal*: ... **Barbare** ne **Scythien**; *BJ*: ... de **Barbare**, de **Scythe**.

Od wszystkich dopiero co wymienionych przekładów całkowicie odbiega tłumaczenie Budnego w *NT* z 1574 r., który *barbaros* oddaje przez *niemka*. Rzeczownik *niemek* ma wprawdzie tę samą podstawę słowotwórczą co *Niemiec*, ale jest apelatywem i – w myśl cytowanych wyżej poglądów dawnych Greków, Hebrajczyków i Rzymian – oznacza człowieka posługującego się obcym, niezrozumiałym językiem – belkoczącego, niemego. Użyty do utworzenia tego wyrazu formant *-ek* poza podstawową swoją funkcją substancywizującą nadaje wprowadzonemu przez Budnego odpowiednikowi dodatkowy odcień ekspresywny (por. formacje typu *głupek*, *mędrek*, *wesołek*). Wyrazu *niemek* nie zna *Słownik staropolski*, ani *Słownik Lindego*, a *Słownik polszczyzny XVI w.* cytuje

<sup>22</sup> W *BW* odpowiednik *barbarzyn* występuje ponadto w *Rz* 1, 14 oraz w *1 Kor* 14, 11 (2 razy). *SP* nie odnotowuje tego wyrazu. Ma tylko hasło *barbarus*.

<sup>23</sup> W *NT* z 1574 r. Budny tłumaczy *barbaros* przez *niemka*, o czym niżej.

go, spoza kanonu, z końca XVI w., z dzieła J. Liciniusa (Namysłowski)<sup>24</sup>, współdziałającego z Budnym arianina. Należy więc przypuszczać, że i tym razem mamy do czynienia z nowotworem językowym Budnego. Poza omawianym przykładem, Budny ma *niemka* dla *barbaros* w 1 *Kor* 14, (12) 11: *Jesli przeto nie rozumiem mocy głosu, będę mówiącemu niemkiem* (+ marg: *włastnie, tj. dosłownie, warwarem*), a mówiący mi (także) *niemkiem*.

Tłumaczenie drugiego członu pary wyrazowej, tj. nazwy *Skythes* (łac. *Scytha*), ma w przekładach staropolskich ciekawą historię. We wspomnianym już łacińsko-polskim *Mamotrepcie* łac. *Scytha* ma odpowiednik *ziemianin*, podobnie jak będący dlań wzorem mamotrept czeski i czeskie *Biblie* rękopiśmienne, m.in. Boł, które tłumaczą *Scytha* przez *zeménin*<sup>25</sup>. Późniejsze tłumaczenia czeskie, w tym *Bkral* mają *Scytha*, a najnowszy przekład (*Bek*) w miejsce nazwy własnej wprowadza apellativum: *divoch*, tj. dzikus.

Natomiast w staropolskich, XVI-wiecznych przekładach drukowanych *Scytcę* zastępuje się przez nie spotykanego w żadnych innojęzycznych tłumaczeniach *Biblii Tatarzyna*. W pierwszej chwili zaskakuje nas to utożsamianie biblijnego Scyty z dobrze znanym w ówczesnej Polsce okrutnikiem – Tatarem. Rzecz staje się bardziej zrozumiała, kiedy odłożywszy na chwilę teksty biblijne, zajrzemy do ówczesnych źródeł historycznych. Okazuje się bowiem, że już w średniowiecznych kronikach greckich używano zamiennie nazw *Scyta* i *Tatar*. Tak m.in. Nikefor Gregoras (XIV w.) w swojej *Historii* (*Historia romaïke*) nazywa Tatarów Scytami<sup>26</sup>, to samo czyni pisarz i poeta grecki XIV w., Jan Katrares. W wielce popularnej, w XVI w. wielokrotnie drukowanej, anonimowej kronice greckiej *Historia Turcorum*, mamy zapis: εσϋ εισαι Ταταρης ηγουϋν Σκυθαs – jesteś *Tatarem*, to znaczy *Scytcę*<sup>27</sup>.

Niezależnie od cytowanych tu źródeł greckich, niewątpliwy wpływ na polskich tłumaczy *Biblii* wywarła słynna na całą Europę rozprawa profesora Krakowskiego Uniwersytetu, Macieja Miechowity, pt. *Tractatus de duabus Sarmatiis, Asiana et Europiana* ... Pierwsze wydanie tego niewielkiego objętościowo dziełka ukazało się w Krakowie w 1517 r. Wkrótce potem pojawiły się liczne tłumaczenia na język niemiecki, włoski, hiszpański. Autor doczekał się jeszcze za życia wielu ich wydań. Przekład polski, pióra Andrzeja Glabera z Kobyлина, pt. *Polskie wypisanie dwojej krainy świata...*, ukazał się

<sup>24</sup> Chodzi o tłumaczenie książki A. G. Bubsequiusa, *Trzy drogi ... do Solimana*, Wilno 1597. Licinius był jednym z tłumaczy *Nowego Testamentu* ariańskiego z 1606 r. Blizsze informacje o tym autorze podaje *Nowy Korbut*, t. II, s. 451–452.

<sup>25</sup> Warto zaznaczyć, że *ziemianin* ‘mieszkaniec danego kraju, terytorium; terrigena, autochton, tubylec’ występuje także w średniowiecznej literaturze polskiej. Zob. *Kazania gnieźnieńskie...*, wydał S. Vrtel-Wierczyński, Poznań 1953, s. 25, w. 9.

<sup>26</sup> Por. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, t. I–II, Berlin 1958.

<sup>27</sup> Tamże, t. II, s. 282.

później, bo w 1535 r., a do 1545 r. miał trzy wydania<sup>28</sup>. W tym to sławnym dziełku – które stało się przedmiotem dyskusji i niekończących się sporów, zarówno w środowiskach naukowych na Zachodzie, jak również na dworach panujących – Miechowita, opisując Sarmację azjatycką i europejską, zamieszkałą przez koczownicze ludy Scytów, poważną część rozprawy poświęca Tatarom. Popularność traktatu Miechowity w Polsce sprawiła, że – jak to wykazują moje szczegółowe badania porównawcze – wszystkie polskie przekłady *Biblii* i osobne wydania *Nowego Testamentu*, jakie ukazały się od 1551 po 1632 r. (*Bgd*) tłumaczą gr. *Skythes*, łac. *Scythia* wyłącznie przez *Tatarzyna*<sup>29</sup>. Tu dodam, że nazwa *Skythes* występuje w *Biblii* tylko dwa razy: w omawianym wersecie z *Listu do Kolosan* oraz w 2 *Księdze Machabejskiej* (2 *Mch* 4, 47), gdzie Scyci przedstawieni są jako przysłowiowi okrutnicy. I w tym miejscu wszystkie przekłady staropolskie zastępują Scytów *Tatarami*. A oto przekład tego wersetu, tj. 2 *Mch* 4, 47, z *Biblii* Wujka: *Król Menelausa ... wolnym uczynił, a nędzniki* (tj. biedaków), *ktorzy choćby się przed Tatarzy prawowali, za niewinneby byli osądzeni, na śmierć skazał* oraz z *Biblii poznańskiej*, w tłumaczeniu ks. W. Smereki: *I tak uwolnił on od oskarżenia Menelaosa, sprawcę całego nieszczęścia, skazał zaś na śmierć biedaków, którzy byłiby uwolnieni, nawet jeśliby bronili swojej sprawy przed Scytami*.

Należy przypuszczać, że przysłowiowe okrucieństwo Scytów dało staropolskim tłumaczom dodatkowy asumpt do zastąpienia biblijnego *Scyty*, znanym wszystkim dobrze w ówczesnej Polsce z wyjątkowego okrucieństwa, *Tatarem*.

Tak oto ówczesne zdobycze nauki w dziedzinie historii i geografii oraz ciężkie doświadczenia Polaków z hordami tatarskimi znalazły swój wyraz w przekładach biblijnych<sup>30</sup>.

##### 5. δοῦλος, ἐλεύθερος; *Wulg.*: servus et liber,

**Niewolnik** – (człowiek) **wolny**. Ten, charakterystyczny dla starożytnego świata, podział społeczeństwa przestaje istnieć w rodzącej się wspólnocie chrześcijańskiej, w jedności z Chrystusem. Ta rewolucyjna myśl, wyrażona

<sup>28</sup> W 1972 r., po 435 latach, ukazał się nowy przekład pióra T. Bieńkowskiego: *Maciej z Miechowa, Opis Sarmacji azjatyckiej i europejskiej*. Wstęp H. Barycz. Z języka łacińskiego przełożył i komentarzem opatrzył T. Bieńkowski, Wrocław 1972.

<sup>29</sup> Odpowiednik *Tatarzyn* dla *Scyty* ma także *Mącz.* (K. 377): *Scythia, Scythes, Tatarzyn, Poganin*; adi. *Scythius et Scythicus, Tatarski*. Z leksykonów zachodnioeuropejskich *Tatarzyna* ma dziesięciojęzyczny (m.in. wersja polska) słownik Kalepina: *A. Calpinus, Dictionarium decem linguarum*, Lyon 1585, sv. *Scythia ... Pol. Tatarzin*.

<sup>30</sup> Ciekawą reminiscencję omawianego wersetu znajdziemy w dziełku S. Reszki, *Przestroga pastyrzka do miasta warszewskiego*, Poznań 1585, gdzie (s. 28) czytamy: „Nie masz w tym to kościele różnicy żadnej między Krolem a poddanem, między Panem a ubogim, między żydem a Grekiem, między Barbarem a Tatarzynem”.

przez Pawła już w *Liście do Rzymian* (Rz 7, 21–23), powtórzona w tym wersecie, była dla tłumaczy jasna i zrozumiała. Toteż nie obserwujemy w odniesieniu do tej pary wyrazowej poważniejszych różnic. W historii polskich przekładów najczęściej stosowaną i do dziś niemal jedyną formą jest: *niewolnik*, (i) *wolny*; natomiast w czeskich przekładach przeważa 2. znaczenie gr. *dulos*, łac. *servus*, tj. ‘sługa’; mamy więc: *služebník* (ew. *sluha*) a *svobodný*. Z uwzględnionych przeze mnie tekstów czeskich, jedynie przekład ekumeniczny (*Bek*) ma: *otrok a svobodný*, tj. ‘niewolnik i wolny’.

τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός; *Wulg.*: sed omnia et in omnibus Christus.

Końcowe zdanie, w którym wymienione wyżej przeciwieństwa i kontrasty giną w Chrystusie jako nieustającym źródle odnowy moralnej – dziś, podobnie jak przed wiekami, u wszystkich przywołanych tu tłumaczy polskich i innych brzmi niemal identycznie, zlewa się w jeden akord: *všecko ve všem Kristus* (*Boł*); *wszystko i we wszech Christus* (*NTM*); *alles und in allen Christus* (*BLt*); *Christ y est tout et en toutes choses* (*Bkal*); *wszystkim i we wszystkich jest Chrystus* (*BP*).

\* \* \*

Z analizy przekładu jednego wersetu biblijnego trudno jest wyprowadzać wnioski ogólniejszej natury. Można by nawet zastanawiać się nad sensem przeprowadzania takiej *sui generis* mikroanalizy. Dla mnie wszakże, a mam nadzieję, że również dla Czytelnika niniejszego artykułu, porównywanie tego skromnego objętościowo materiału było wielce pouczające. Skupienie uwagi na niewielkim, specjalnie dobranym tekście, przy zastosowaniu historycznej i językowej metody porównawczej, pozwoliło mi bowiem spojrzeć na tekst biblijny z nowego punktu widzenia i uchwycić pewne problemy, które – nawet przy uważnym studiowaniu poszczególnych tekstów biblijnych uchodzą naszej uwagi. Niektóre z tych spraw sygnalizowałam przy omawianiu konkretnych przykładów, tu zaś chciałabym zwrócić uwagę na dwie kwestie: 1) wynikającą z porównania tłumaczeń staropolskich z przekładami niesłowiańskimi, tj. francuskimi i niemieckim, 2) będącą rezultatem pilnego śledzenia kolejnych zmian występujących w dawnych polskich i czeskich przekładach.

Ad 1. Przekłady polskie, w tym głównie staropolskie, w porównaniu z przekładami francuskimi i niemieckim wykazują znacznie większą różnorodność w tłumaczeniu poszczególnych wyrazów oryginału – mają znacznie bogatsze słownictwo.

Ad 2. U staropolskich i staroczeskich tłumaczy widoczna jest stała troska o właściwe oddanie we własnym języku treści obcych, niezrozumiałych wyrazów, istnieje swoista ciągłość w odkrywaniu i uwyrażnianiu znaczeń

niektórych wyrazów i nazw biblijnych, w aktualizowaniu słownictwa. Proces ten kończy się na przełomie XVI i XVII w. Współczesne przekłady z języków oryginalnych, podobnie jak tłumaczenia innojęzyczne, częściej uciekają się w takich przypadkach do transkrypcji.

#### ANEKS: Przekłady *Kol 3, 11*

οἴρου οὐκ εἶνι [ἀἴρσεν καὶ ἠλν·] ἴ Ἐλλην καὶ ἡ Ἰουδαῖος,  
περιτομὴ καὶ ἀκροβυστιζ α,  
βάρβαρος, Σκύθης,  
δοῦλος, ἐλεύθερος,  
ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

##### Przekład Th. Bezy:

Ubi non est **Graecus et Iudaeus,**  
**circumcisio et praeputium,**  
**barbarus et Scytha, servus,**  
**liber:** sed omnia et in omnibus  
Christus.

##### Wulgata:

Ubi non est **Gentilis et Iudaeus,**  
**circumcisio et praeputium,**  
**barbarus et Scytha, servus et**  
**liber:** sed omnia et in omnibus  
Christus.

#### Przekłady polskie

##### *NTM (1551–1553):*

Gdzie nie masz Greka ani Żyda,  
obrzezania i nieobrzezania,  
człowieka grubego narodu,  
Tatarzyna, niewolnika, wolnego,  
ale wszystko i we wszech Christus.

##### *Mstp (1471):*

barbarus – cudzoziemiec  
Scytha – ziemianin

##### *Bbrz (1563):*

Gdzie nie masz Greka i Żyda,  
obrzezania i nieobrzezki, czło-  
wieka prostego, Tatarzyna, nie-  
wolnika, wolnego, ale wszystko i  
wszech Krystus.

##### *NTkr (1556):*

Gdzie nie jest mężczyzna ani nie-  
wiasta, poganin i Żyd, obrzezanie  
i nieobrzezanie, obcy i Tatarzyn,  
niewolnik i wolny, ale wszystko i we  
we wszystkich jest Chrystus.

##### *BB (1572):*

Gdzie nie masz Greka i Żyda,  
obrzezki i nieobrzezki, grubego,  
Tatarzyna, niewolnika, wolnego,

##### *BL (1561):*

Gdzie nie masz mężczyzny ani nie-  
wiasty, Poganina ani Żyda, obrze-  
zania i nie obrzezania, grubej

ale wszystko i we wszech  
Chrystus.

***NTB (1574):***

Gdzie nie masz Greka i Judowina,  
obrzezki, napletku, niemka i  
Tatarzyna, niewolnika i wolne-  
go, ale wszystko i we wszech  
Chrystus.

***Bgd (1632):***

Gdzie nie masz Greka i Żyda,  
obrzezki i nieobrzezki, cudzo-  
ziemca i Tatarzyna, niewolnika  
i wolnego, ale wszystko i we  
wszystkich Chrystus.

***BT (3 wyd. 1980):***

A tu już nie ma Greka ani Żyda,  
obrzezania ani nieobrzezania,  
barbarzyńcy, Scyty, niewolnika,  
wolnego, lecz wszystkim we  
wszystkich jest Chrystus.

***BP (1973–1975):***

A tam już nie ma Greka ni Żyda,  
obrzezanego i nie obrzezanego,  
nie ma barbarzyńcy ni Scyty,  
niewolnika ani wolnego, lecz  
wszystkim we wszystkich jest  
Chrystus.

***NTdyn (1990):***

W tym stanie już nie ma znacze-  
nia, czy ktoś jest poganinem  
albo Żydem, czy był obrzezany  
albo nie, czy jest biały albo  
czarny, czy jest niewolnikiem,  
czy wolnym, ale to jest istotne,  
że we wszystkich jest Chrystus.

nadzieje (! zam. nacyje) człowie-  
ka i Tatarzyna, nie masz niewol-  
nika albo wolnego: ale wszystko  
we wszystkich Chrystus.

***NTW (1593):***

Gdzie nie masz {mężczyzny i nie-  
wiasty NL} Poganina i Żyda,  
obrzezania i nieobrzezki, czło-  
wieka obcego i Tatarzyna, niewol-  
nika i wolnego, ale wszystko i we  
wszech Chrystus.

***BW (1599):***

Gdzie nie masz Poganina i Żyda,  
obrzezania i odrzezku, Barbarzyna  
i Tatarzyna, niewolnika i wolne-  
go: ale wszystko i we wszech  
Chrystus.



### Przekłady czeskie

#### ***Bol* (pocz. XV w.):**

Kdežto nenie samcě a samicě, po-  
han a Žid, obřezání a kóžka,  
cizozemec a zeměnín, sluha a  
svobodný, ale všecko ve všem  
Kristus.

#### ***Bkh* (1489):**

V niemžto nenie rozdílů mezi mu-  
žem a ženu: mezi pohanem a židem,  
mezi obřezaným a neobřezaným,  
mezi jedním národem a druhým,  
mezi služebníkem a svobodným, ale  
všecko a ve všech jestiť Kristus.

#### ***BMel* (1549):**

V kterémžto není rozdílů mezi Mužem  
a ženou, mezi Řekem a židem, mezi  
obřezaným a neobřezaným, mezi jedním  
národem a druhým, mezi služebníkem a  
svobodným, ale všecko a ve všech  
jestiť Kristus.

#### ***Bkral* (1579–1594):**

Kdežto není Řek a Žid, obřízka a ne- cf. Bgd  
obřízka, cizozemec a Scyta, služebnýk  
a svobodný, ale všecko a ve všech  
Kristus.

#### ***Bek* (1979):**

Potom už neni Řek a Žid, obřezaný a  
neobřezaný, barbar, divoch, otrok a  
svobodný, ale všechno a ve všem  
Kristus.

### Przekłady łużyckie

#### ***NT Frencla* (1706):**

Hdžež njeje Grichiski ani Žid, wob-  
ręzanje ani njewobřezanje, ani Němc

#### ***NT Łusčanskiego i Hórnika* (1896):**

Hdžež njeje pohan a Žid, wob-  
ręzanje a njewobřęzk, wukraj-

ani Serb, ani wotročk ani frejny;  
ale wšitko a wšitkich je Chrystus.

nik a Scytha, wotročk a swobodny,  
ale wšo a we wšim Khrystus.

**współczesny przekład NT (1966):**

Tu njeje Grjek a Žid, wobrězany a njewobrězany, barbar a Skyt, wotročk a swobodny, ale wšitko a we wšěch je Chrystus.

**Przekłady niemieckie**

***BLt* (1535):**

Da nicht ist Grieche, Jude, Beschneitung, Vorhaut, Ungrieche, Schyta, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus.

**Die Bibel in heutigen Deutsch (1982):**

Wo das geschieht, zählt es nicht mehr, ob einer Jude ist oder nicht, ob er beschnitten ist oder unbeschnitten, ob er ungebildet oder gar völlig unzivilisiert ist, ob er Sklave ist oder frei. Es gibt nur noch Christus, der in allen lebt und der alles wirkt.

**Przek<sup>3</sup>ady francuskie**

***Bkal* (1555):**

Ou il n'y a Grec ne Juif, circoncision ne Prépuce, Barbare ne Scythien, serf ne franc: mais Christ, y est tout et en toutes choses.

***BJ* (1955):**

Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare de Scythe, desclave, d'homme libre; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout.

---

HISTOIRE DE LA TRADUCTION D'UN VERSET BIBLIQUE PROVENANT  
DE L'ÉPÎTRE DE ST. PAUL AUX COLOSSIENS (COL 3, 11)

### Résumé

L'objectif de cet article est de présenter à la base des recherches historiques et linguistiques, la traduction du verset tiré de l'Épître de St. Paul, du verset unique mais très important et très difficile à traduire.

La contenu de ce verset possède un sens profond aussi bien de point de vue théologique que philosophique et social. Il s'avère l'essence de la théologie de St. Paul. A partir de St. Jérôme les différents traducteurs de la Bible se sont efforcé de transmettre ce message de St. Paul d'une manière la plus fidèle et en même temps la plus communicative et compréhensible pour tous. Ce sont surtout les traducteurs slaves et vieux tchèques qui se soucient le plus de rendre ce texte compréhensible. Ce problème est traité d'une manière différente dans des traductions allemandes, françaises à anglaises où leurs auteurs ont recours à la transcription, une fois faite, des paroles du texte original ou aux calques linguistiques les plus fréquentes. On peut observer aussi une telle tendance dans les traductions polonaises contemporaines.



ELŻBIETA UMIŃSKA-TYTOŃ  
Łódź

TEKST SAKRALNY A POTOCZNOŚĆ  
Na podstawie przekładów *Nowego Testamentu*

W średniowieczu zaznaczyły się bardzo wyraziście dwa sposoby tłumaczenia *Biblii*, będące wyrazem dwóch różnych tendencji: z jednej strony, dążność do ścisłego, często dosłownego, werbalnego oddania tekstu oryginalnego, z drugiej zaś – tłumaczenia tekstu dokonywano z myślą o konkretnym odbiorcy, dostosowywano je do jego umysłowości, prostej najczęściej i naiwnej. Stosowana wówczas metoda tłumaczenia swobodnego pozwalała dostosować przekładany tekst do możliwości intelektualnych ówczesnego odbiorcy. Z badań I. Kwileckiej wiadomo, że i w Polsce, podobnie jak i w innych krajach Europy łacińskiej, obok przekładów wiernych, jak *Psalterz floriański*, *Psalterz pulawski*, *Biblia królowej Zofii*, dość wcześnie pojawiły się tłumaczenia swobodne. Ich przykład stanowią perykopy w *Kazaniach świętokrzyskich*, w *Kazaniach gnieźnieńskich*, fragmenty *Biblii* w *Rozmyślaniu przemyskim*, *Żołtarz* Walentego Wróbla, perykopy w *Postylli* M. Reja czy zachowane w brulionie biblijne przekłady Tomasza ze Zbrudzewa. Jedną z cech podstawowych tej metody tłumaczenia jest nawiązywanie do języka potocznego<sup>1</sup>. Ślady jej znajdujemy jeszcze w pierwszej drukowanej *Biblii* polskiej tzw. *Biblii Leopolicy* (1561). Kres procesowi adaptacji tekstu *Pisma Świętego* do potrzeb i poziomu odbiorcy kładą uchwały Soboru Trydenckiego (z 1545 r.) domagające się w sposób rygorystyczny przekładów wiernych, opartych na *Wulgacie*.

Zrodzona i wykształcona w specyficznych warunkach średniowiecznych idea przybliżenia *Biblii* szerokiemu odbiorcy przede wszystkim przez odpowiednie tłumaczenie, w którym starano się oddać treść *Pisma Świętego* w sposób zrozumiały, za pomocą najbardziej komunikatywnych środków wyrazowych, nawiązujących bezpośrednio do języka potocznego odżyła na nowo w naszych czasach.

Oto w drugiej poł. XX wieku – obok filologicznie wiernych przekładów *Pisma Świętego* z bogatym aparatem krytycznym, obok przekładów bardziej popu-

---

<sup>1</sup> I. Kwilecka, *O swobodnych średniowiecznych przekładach biblijnych (na przykładzie tłumaczeń francuskich, czeskich i polskich)*, „Język Polski”, 58, 1978, z. 2, s. 87–97.

larnych, ale zachowujących jeszcze tradycyjny, archaiczny, podniosły styl biblijny – pojawiają się nowe tłumaczenia *Biblii* na języki współczesne. Interesującą próbą jest przekład Władysława Witwickiego dwóch *Ewangelii* św. Marka i św. Mateusza zatytułowany *Dobra nowina*. Jest to tłumaczenie z języka greckiego podjęte przez tłumacza, jak powiada, „Dlatego, że tekst grecki zachował jeszcze barwę języka ludowego, mówionego. Tekst łaciński i oparte na nim przekłady nowoczesne tchną archaizmami i nowoczesnym nabożeństwem, starają się o »styl biblijny« przez co się zatracza świeżość i żywość oryginału”<sup>2</sup>. Podobny cel stawia sobie nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski opracowany przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie. Stosowana w nim zasada ekwiwalencji dynamicznej polega na tym, że tłumaczenie stara się dokładnie i wiernie wyrazić sens tekstu oryginalnego w języku zrozumiałym dla każdego<sup>3</sup>. Zgodnie z założeniem autorów „dzisiejszy Czytelnik powinien tak samo rozumieć treść przekładu biblijnego, jak jego poprzednik przed wiekami”<sup>4</sup>. Powiedzmy więc wprost, że chodzi tu o przekład na język potoczny.

Jak wiadomo termin *język potoczny*, mimo długiej tradycji użycia w polskiej literaturze językoznawczej, nie jest ani jednoznaczny, ani też powszechnie akceptowany. W naszych rozważaniach styl potoczny będę za J. Bartmińskim rozumieć jako centrum systemu stylowego języka. Jest to „styl przyswajany jako pierwszy w procesie akwizycji języka, jest używany najczęściej, przez największą liczbę osób, w najróżniejszych sytuacjach życiowych [...]. Styl potoczny pełni rolę bazy derywacyjnej dla pozostałych stylów językowych”<sup>5</sup>.

Zagadnienie sformułowane w tytule zawiera co najmniej dwa aspekty. 1. Jak przejawia się codzienność na kartach *Biblii*? 2. W jakim stopniu elementy stylu potocznego wnikają do stylu tłumaczeń *Pisma Świętego*?

Pierwsza z podniesionych kwestii dotyczy rozległej problematyki trudnej sztuki tłumaczenia realiów biblijnych. Jak wynika z badań I. Kwileckiej tłumaczenie egzotycznych realiów czy terminów specjalnych stanowiło interesujące pole świadomego działania tłumacza pragnącego przybliżyć tekst odbiorcy. W swobodnych przekładach średniowiecznych zastępowano niektóre realia obce – realiami lokalnymi o zbliżonych właściwościach (np. popularna polska *wierzba* zamiast *sykomory*; wprowadzano nieraz współczesne nazwy miar i wag, monet, urzędów, godności, a niekiedy nawet rodzime zwyczaje, nazwy świąt itp.)<sup>6</sup>. Trudności związane z tłumaczeniem realiów biblijnych, z jakimi borykali się

<sup>2</sup> *Dobra nowina według Mateusza i Marka*, przełożył i opracował W. Witwicki, Warszawa 1958, *Wstęp*, s. 16.

<sup>3</sup> Bliżej zasady ekwiwalencji dynamicznej charakteryzuje J. Zienukova, *Rozważania o tzw. dynamicznym przekładzie Biblii*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, Łódź 1992, s. 104–113.

<sup>4</sup> *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991.

<sup>5</sup> J. Bartmiński, *Styl potoczny*, [w:] *Język a kultura*, t. 5, Wrocław 1992, s. 38.

<sup>6</sup> I. Kwilecka, dz. cyt., s. 93.

średniowieczni translatorzy, istnieją nadal, choć zmienił się ich rodzaj wobec rozwoju wielu dyscyplin wiedzy, w tym także archeologii biblijnej. Najnowsze osiągnięcia nauki poszerzają komentarze filologicznych przekładów. Natomiast tłumaczenie na język współczesny, zrozumiały dla wszystkich, stawia tłumacza wobec wyborów podobnych tym, jakich dokonywali średniowieczni translatorzy.

Zagadnienie to śledzę, zestawiając tłumaczenie filologiczne, jakim jest *Biblia Tysiąclecia* (BT) z przekładem W. Witwickiego (DN) oraz z tzw. przekładem dynamicznym (NTdyn). Przykłady cytuję w wyborze. Główne problemy wydobyte zostały na podstawie materiału wypisanego systematycznie z *Ewangelii* św. Mateusza. W celu lepszej ilustracji niektórych zjawisk sięgano także do św. Marka i św. Łukasza. Zgromadzone przykłady pozwalają zaobserwować następujące prawidłowości.

– **Reale biblijne zastąpione jest współczesnym nam odpowiednikiem**, np. nazwa dawnej monety rzymskiej *as* została zastąpiona przez *miedziak* lub *grosz*: BT: *Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa?* Mt 10, 29, DN: *Czy nie są dwa wróble warte miedziaka?* NTdyn: *Czy nie sprzedaje się pary wróbli za jeden grosz?* Trudności nastręcza oddanie ówczesnej miary czasu: BT: *Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich* Mt 14, 25. Tak samo w DN, NTdyn zaś ma: *Tuż przed świtem Jezus zbliżył się do nich*. Właściwy kulturze Wschodu obyczaj związany ze składaniem hołdu wielkim dostojnikom został zastąpiony stosowanym u nas powszechnie. I tak: BT: *upadli na twarz i złożyli Mu pokłon* Mt 2, 11. Tak też w DN, a NTdyn: *padli przed nim na kolana i oddali mu hołd*. Również obyczaj żydowski z czasów Chrystusa związany z zawieraniem małżeństwa jest trudny do transponowania na pojęcia naszego kręgu kulturowego. I tak: BT: *Po zaślubinach matki Jego [...] wpięrow nim zamieszkali razem* Mt 1, 18, DN: *Jego matka, Maria, była poślubiona Józefowi, ale zanim zaczęli ze sobą obcować...* NTdyn: *Jego matka, Maria, była narzeczoną Józefa. Zanim się pobrali...* We wszystkich przekładach szuka się ekwiwalentów kulturowych, wydaje się, że NTdyn najsilniej odwołuje się do współczesnego obyczaju. Bez wiedzy o budownictwie mieszkalnym w Palestynie, o tym, jak wyglądał dom i jaką rolę pełnił w nim dach, fragment Mt 24, 27 jest niezrozumiały: *Kto będzie na dachu, niech nie schodzi, by jeszcze wziąć coś z domu* BT. NTdyn wprowadza w tym miejscu znany nam wszystkim *taras*.

– **Reale biblijne jest omówione**, wyjaśnione w tekście, np. BT: *Setnik zaś i jego ludzie* Mt 27, 54. Tak też DN, ale NTdyn podaje: *Dowódca oddziału egzekucyjnego*. Podobnie w miejsce *tetrarchy* Mt 14, 1 wprowadza NTdyn *zarządca prowincji*. Kolejny przykład to BT: *Przyszło wielu celników i grzeszników* Mt 9, 10 DN: *Przyszło wielu poborców skarbowych i grzeszników*, a NTdyn podaje *poborców podatków i ludzi o złej sławie*. *Celnik* we współczesnej polszczyźnie zmienił znaczenie. Dziś oznacza ‘pracownika urzędu celnego’, zatem wyrażenie *poborca skarbowy*, a jeszcze lepiej *poborca podatków* precyzyjnie oddaje treść oryginału. Wyjaśnienie w miejscu oryginalnej nazwy znalazło się też u Mt 17, 24, gdy mowa

o podatku dla świątyni: *przystąpili do Piotra poborcy dwudrachmy z zapytaniem: „Wasz Nauczyciel nie płaci dwudrachmy?”* BT. DN ma w tym miejscu *poborcy podatku dwudrachmowego [dla świątyni]* i dalej: *poborcy podatku na rzecz świątyni zbliżyli się do Piotra i zapytali „Czy wasz Nauczyciel płaci ten podatek?”* Zrezygnowano tu z informacji o wysokości podatku. Uproszczone zatem treść na rzecz zrozumiałości tekstu. Omawiane przekłady rezygnują także z terminu *pretorium*. W DN jest: *wzięli Jezusa na dziedziniec pałacu namiestnikowskiego* Mt 27, 27, a NTdyn: *wzięli wtedy Jezusa na dziedziniec pałacu*.

– Uprzyśtępnienie znaczenia polega czasem na zastosowaniu nazwy bardziej ogólnej, która objaśnia nieznaną powszechnie nazwę np. BT: *Wszystkie swe czynny spełniają w ten sposób żeby się ludziom pokazać. Rozszerzają swe filakterie i wydłużają frędzle u płaszców* Mt 23, 5. Tak też w DN, NTdyn zaś poprzestaje na sformułowaniu: *obnoszą się ze swoimi dewocjonaliami i chodzą w odświętnych szatach*. Jest to właściwie przykład **rezygnacji z zachowania reale biblijnego**. Szczególnie kusi taki zabieg, gdy realia biblijne służą przenośnemu, bardziej obrazowemu przedstawieniu jakichś treści. Ich zastosowanie w oryginale było głęboko uzasadnione i służyło właśnie uprzyśtępnieniu treści odbiorcy. Obecnie porównania i przenośnie nawiązujące do nieznanych powszechnie realiów wywierają wręcz odwrotny od zamierzonego skutek. Ilustracją niech będzie przykład następujący: BT: *Łódź zaś była już sporo stadiów oddalona od brzegu* Mt 14, 24, DN: *była już na środku jeziora*, NTdyn: *daleko od brzegu*. Bardzo dobrze omawiany mechanizm prezentuje fragment Mt 10, 27: *Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie jawnie, a co słyszycie na ucho, rozgłaszajcie po dachach* BT. DN zachowuje jeszcze *wy to głoście z dachów*, lecz już NTdyn: *czego dowiedzieliście się w tajemnicy – rozgłaszajcie publicznie*. Podobnie, gdy realia dawne służą ilustracji faktu ogólnego, zdarza się eliminowanie z nowych przekładów dawnego sposobu obrazowania, np. BT: *Żył pewien człowiek bogaty, który ubierał się w purpurę i bisior* Łk 16, 19, NTdyn: *Był raz bogaty człowiek, który ubierał się w wytworne i bardzo bogate szaty*.

– Zdarza się także w nowych przekładach  **dodanie dodatkowego określenia** do nazwy funkcjonującej w oryginale. Tak dzieje się w Mt 26, 2, gdzie w BT czytamy: *Wiecie, że po dwu dniach jest Pascha*. Tak też w DN, zaś NTdyn ma *Wiecie, że pojutrze zaczyna się święto Paschy*. Dodatkowo unika się używania nazwy *pascha* w innym niż nazwa święta znaczeniu. Tym samym NTdyn wprowadza wyrażenie *wieczera paschalna*, gdy BT podaje: *żebyśmy Ci przygotowali Paschę do spożycia* Mt 26, 17, a NTdyn: *żebyśmy ci przygotowali jedzenie Paschy*. Wprowadzenie wyrażenia *wieczera paschalna* jest zgodne z duchem współczesnej polszczyzny, SJPŚz<sup>7</sup> bowiem podaje tylko dwa znaczenia wyrazu *pascha* ‘1) święto obchodzone przez żydów w pierwszą niedzielę po wiosennej

<sup>7</sup> *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1978–1981; *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969 (dalej: SJP Dor).



pełni Księżycyca, na pamiątkę wyjścia z Egiptu; 2) słodkie danie wielkanocne z białego sera z dodatkiem żółtek, masła, rodzynek itp.<sup>7</sup>

Nawiązywanie w omawianych przekładach do stylu potocznego jest intuicyjnie spostrzegalne już przy pierwszej lekturze. Trudniej tę intuicję zweryfikować za pomocą naukowych, w miarę ścisłych kryteriów. Wydaje się, że przenikanie stylu potocznego do tekstu *Nowego Testamentu* daje się obserwować poprzez zjawiska dwojakiego rodzaju:

- występowanie nacechowanych elementów stylu potocznego,
- eliminację elementów stylu podniosłego.

1. **Występowanie nacechowanych elementów stylu potocznego.** Wskazanie wyrazów i związków wyrazowych charakterystycznych dla stylu potocznego nie jest łatwe. Nie dysponujemy bowiem pełnym rejestrem takich środków, kwalifikatory w słownikach nie są w tym przypadku wystarczającym kryterium, zwłaszcza, gdy uwzględnimy wewnętrzne zróżnicowanie stylu potocznego. W tekście sakralnym mogą się znaleźć środki językowe z górnego rejestru stylu potocznego graniczącego z odmianą standardową. Większość leksyki uznawanej za „typowo potoczną” należy do niższych rejestrów tego stylu<sup>8</sup>. Niemniej można się chyba pokusić o wskazanie kilku choćby przykładów zastosowania leksyki należącej do stylu potocznego. Należy tu wymieniana już wcześniej *dwudrachmówka* oznaczająca nazwę podatku świątynnego. Wyrazu tego nie notują słowniki języka polskiego. Jest więc to forma doraźnie utworzona, co w potocznej komunikacji często się zdarza. Sposób utworzenia tego rzeczownika także wskazuje na nawiązania do stylu potocznego. Wprawdzie struktury na *-ówka* nie są swoiście potoczne<sup>9</sup>, lecz należą do struktur wspólnych z innymi stylami, a bardzo częstych w stylu potocznym<sup>10</sup>. Przy tej okazji warto przytoczyć także *BT*: *Umówił się z robotnikami o denara za dzień Mt 20, 2*, co oddaje *NTdyn* przez: *umówił się z kilkoma po denarze za dniówkę*. Wprawdzie *dniówka* jest notowana przez *SJPSz* i *SJPDor* bez kwalifikatora, lecz niewątpliwie jest to forma częsta w stylu potocznym. W *Przypowieści o synu marnotrawnym* znajdujemy inny, bardziej wyrazisty leksem potoczny. Mianowicie w *NTdyn* czytamy: *Ale kiedy ten twój synalek, który roztrwonił na dziewczyny cały twój majątek wrócił, kazałeś na jego cześć zabić cielaka Łk 15, 30*. Ów *synalek* przynależy do stylu potocznego z racji swego nacechowania emocjonalnego i wyraźnie aksjologicznego charakteru<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Por. T. Skubałanka, *Rola języka mówionego i pisanego*, [w:] *Język polski. Poprawność, piękno, ochrona*, Bydgoszcz 1969, s. 9–18.

<sup>9</sup> Por. H. Satkiewicz, *Wskaźniki słowotwórcze przynależności wyrazów do stylu potocznego*, [w:] *Z zagadnień słownictwa współczesnego języka polskiego*, Wrocław 1978, s. 161–167.

<sup>10</sup> Por. D. Buttler, *Polskie słownictwo potoczne*, „Poradnik Językowy”, 1977, z. 3, s. 89–98.

<sup>11</sup> T. Zgółka, *Styl potoczny jako narzędzie myślenia potocznego*, [w:] *Systematyzacja pojęć w stylistyce*, red. S. Gajda, Opole 1992, s. 87–94.

Do cech słownictwa potocznego zalicza się także występowanie w nim form regionalnych. Taką formą jest *jarzyna* pojawiająca się w *DN*: *ono wschodzi i robi się większe od wszystkich jarzyn Mk 4, 32*. W tym miejscu *BT* ma *krzewy*, a *NTdyn* *ziele*. Jak wiadomo *jarzyna* jest wyrazem o zróżnicowanym znaczeniu i w zależności od regionu może znaczyć 1) wszelkie warzywa, 2) wybrane warzywa lub 3) zboże siane wiosną<sup>12</sup>. Regionalizmy leksykalne znajdujemy zarówno w *DN*, jak i *NTdyn* w *Mt 3, 12*, gdzie czytamy: *DN*: *On ma szufłę w ręku i będzie czyścił swoje boisko*, *NTdyn*: *Trzyma w rękach szufłę, aby oczyścić pszenicę na klepisku*. Zarówno *boisko*, jak i *klepisko* *SJPSz* opatruje kwalifikatorem regionalnym<sup>13</sup>.

Z zasobu środków stylu potocznego czerpie *NTdyn* w tłumaczeniu ekspresywnych zwrotów do słuchaczy np. *BT*: *Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed grożącym gniewem Mt 3, 7*, *DN*: *Nasienie żmij!*, a *NTdyn*: *Wy, podle gady, nie myślcie, że uciekniecie przed nadchodzącym gniewem*. Także w innym miejscu *BT*: *Wężę, plemię żmijowe*, *DN*: *Wy wężę, żmije was rodziły!*, *NTdyn*: *Żmije, podle gady Mt 23, 23*. Przekład dynamiczny idzie tu za znaczeniem potocznym słowa *gad* ‘zwierzę, stworzenie budzące obrzydzenie, grozę, najczęściej wąż’. *SJPSz* cytuje apostrofę *Podły gadzie*, ilustrując znaczenie przenośne ‘człowiek podły, fałszywy, nikczemny’.

Pewne nawiązania do stylu potocznego widoczne są wówczas, gdy tłumacz sięga do wyrazu o znaczeniu konkretnym i dużej frekwencji użycia we współczesnej obiegowej polszczyźnie, np. *BT*: *i poszli: jeden na swe pole, drugi do swego kupiectwa Mt 22, 5*, *DN*: *i poszli sobie! Jeden na swój folwark, drugi do swojego handlu*. *NTdyn*: *i poszli sobie – ten na swój folwark, tamten na bazar*. Przytoczony przykład ilustruje ponadto charakterystyczne dla stylu potocznego użycie zaimków wskazujących oraz użycie zaimka *sobie* w charakterze zaimka konwencjonalnego, pełniącego jedynie funkcję uczuciową<sup>14</sup>.

Zdarza się w omawianych przekładach wykorzystywanie potocznych związków frazeologicznych. Do takich należy fraza: *Dajcie go tutaj* opatrzona przez *SJPSz* kwalifikatorem *pot.*, którą znajdujemy w *NTdyn*: *O, nieufni i przewrotni ludzie! Jak długo jeszcze mam być z wami? Jak długo jeszcze mam was znosić? Dajcie mi go tutaj! Mt 17, 17*. W tym samym miejscu w *DN* elementem potocznym jest dodana do czasownika partykuła: *Przyprowadźcieno mi go tutaj*. Nacechowane stylistycznie wydaje się także wyrażenie *po cichu* ‘tajemnie’ (*SJPSz* *przen.*). Zastosował je Witwicki w *DN*: *chciał ją po cichu odprawić Mt 1, 19*.

<sup>12</sup> W. Doroszewski, *O kulturę słowa*, Warszawa 1964, s. 372–3 oraz *Ze słownictwa familijnego. (Wyniki dwóch ankiet)*, oprac. E. Masłowska i K. Handke, [w:] *Regionalizmy w języku familijnym (Zbiór studiów)*, Wrocław 1991, s. 97–114.

<sup>13</sup> Por. K. Nitsch, *Odrębności słownikowe Poznania, Krakowa i Warszawy*, [w:] *Wybór pism polonistycznych*, t. II, Wrocław 1955.

<sup>14</sup> H. Koneczna, *O roli uczuciowej tzw. zaimków konwencjonalnych*, „Poradnik Językowy”, 1948, z. 1, s. 8–12.

W *BT* jest zamierzał potajemnie ją oddalić, a w *NTdyn*: postanowił bez rozgłosu zerwać zaręczyny.

Występują w omawianym materiale również związki frazeologiczne, o których nie można powiedzieć, że przynależą do określonego stylu. Słowniki notują je bez kwalifikatora, są powszechnie znane i stosowane. Wydaje się jednak, że ich wprowadzenie do tekstu w miejscach, gdzie w innych przekładach są pojedyncze wyrazy lub długie omówienia, jest zabiegiem nawiązującym do charakteru komunikacji potocznej. Silne s frazeologizowanie tej odmiany jest bowiem często wymieniane w literaturze przedmiotu<sup>15</sup>. Frazeologia zapewnia obrazowość i konkretność tekstu, co stanowi istotne cechy stylu potocznego. Jako ilustrację przytoczmy: *BT*: *Wtedy Herod widząc, że go Mędrcy zawiedli... Mt 2, 16*, *DN*: *wtedy Herod, widząc, że magowie z niego zadrwili, zgniwał się bardzo. NTdyn* ma *że został wyprowadzony w pole*. Inny przykład: *BT*: *nie chciał jej narazić na zniesławienie Mt 1, 19*, *DN*: *nie chciał jej wystawiać na widowisko. SJPSz* notuje *robić z siebie widowisko* bez kwalifikatora oraz *wystawiać kogo na pośmiewisko, drwiny*. *Wystawiać kogo na widowisko* zdaje się być wynikiem kontaminacji dwu przytoczonych związków, co nierzadko się zdarza w stylu potocznym. Nie sądzę jednak, by efekt ten był w omawianym tekście zamierzony. Wreszcie przykład, w którym frazeologizm pozwala uprościć tekst bez szkody dla jego zawartości treściowej: *BT*: *Wszystkie swe czyny spełniają w ten sposób, żeby się ludziom pokazać Mt 23, 5*, *DN*: *A wszystkie swe uczynki spełniają na to, żeby się pokazać ludziom. NTdyn*: *A jeśli coś robią, to tylko na pokaz*. Wyrażenie *na pokaz* 'dla pozorów, dla efektu' notuje *SJPSz* bez kwalifikatora. I kolejny przykład, w którym wykorzystuje się powszechnie znany i stosowany frazeologizm: *spodziewać się dziecka (SJPSz)*. *BT*: *z Ducha Świętego jest to, co się w niej poczęło Mt 1, 20*. *DN*: *to, co się w niej poczęło, to z Ducha jest Świętego. NTdyn*: *dziecko, którego się spodziewa, poczęte jest z mocy Ducha Świętego*. Dzięki opisanemu zabiegowi następuje dodatkowo ukonkretnienie tekstu (w miejsce ogólnego *to* rzeczownik konkretny *dziecko*).

Pewne nawiązania do stylu potocznego widoczne są także na płaszczyźnie składni. Można tu wymienić stosowanie przydawki dopowiadającej, np. *BT*: *W owym czasie doszła do tetrarchy Heroda wieść Mt 14, 1. NTdyn*: *W tym czasie Herod, zarządca prowincji, dowiedział się*. Podobnie *BT*: *Zeszedł do galilejskiego miasta Kafarnaum i tam nauczał. NTdyn*: *Potem poszedł Jezus do Kafarnaum, miasteczka w Galilei*. Są to konstrukcje stojące na pograniczu funkcji orzekania i określania i jako takie stanowią cechę charakterystyczną stylu potocznego<sup>16</sup>. Ze zjawisk składniowych warto wskazać także na wyraźne nawiązania do składni tekstów mówionych, bajki, opowieści itp. Wykorzystuje się w tym celu

<sup>15</sup> Por. A. Wilkoń, *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*, Katowice 1987.

<sup>16</sup> E. Umińska-Tytoń, *Polszczyzna potoczna XVIII wieku*, Łódź 1992, s. 164.

formuły początku, np. *NTdyn*: *Był raz bogaty człowiek... Łk 16, 19*, podobnie *DN*: *A z urodzeniem się Pomazańca to tak było Mt 1, 18*.

**2. Eliminacja elementów stylu podniosłego.** W stylu potocznym podstawową rolę pełni zasób środków neutralnych, nazywanych także słownictwem współnoodmianowym<sup>17</sup>. Słownictwo to występuje we wszystkich odmianach, zatem trudno wskazać na jego stylotwórczą rolę. Przekład *Pisma Świętego* daje jednak tu znaczne możliwości. Możemy bowiem obserwować pojawianie się neutralnych, nienasyconych wyrazów w miejscach, w których w innych przekładach sięgano po środki wyraźnie zabarwione stylistycznie. Możemy więc śledzić przejawy stylu potocznego w tych fragmentach, gdzie nastąpiła eliminacja środków stylu podniosłego, np.

– W analizowanych przekładach unika się wyrazów książkowych, np. *BT*: *Biada brzemienym i karmiącym w owe dni Mt 24, 19*, *DN* i *NTdyn* mają *kobieta w ciąży*. Zamiast książkowego i podniosłego *dziecię* (*BT*) w *DN* i *NTdyn* jest *dziecko*. W *BT* jest *Wtedy też ukrzyżowano z Nim dwóch złoczyńców Mt 27, 38*. *DN* ma w tym miejscu nacechowanych ekspresywnie *zbójów*, a *NTdyn* neutralne współczesne określenie *przestępca*. W *BT* czytamy: *aby je zgładzić Mt 2, 13*. Tak też w *DN*, a *NTdyn* zastępuje *zgładzić* przez *zabić*. Także kwalifikowane przez słowniki jako książkowe *uchodzić*, *BT*: *Uchodź do Egiptu Mt 2, 13* *DN* i *NTdyn* zastępują neutralnym *uciekaj*.

– Eliminuje się także wyrazy przestarzałe np. *BT*: *Nie cudzołóż Mt 5, 27*, tak też w *DN*, ale *NTdyn* ma już: *Nie będziesz łamał wierności małżeńskiej*.

Na eliminację wyrazów częstych w innych przekładach biblijnych zwróciła uwagę J. Zieniukowa<sup>18</sup>.

– W zakresie frazeologii rezygnuje się ze stosowania biblijnej metaforyki, np. *BT*: *Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony, bo nie ciało i krew ci to objawiły, lecz Ojciec mój Mt 16, 17*, *NTdyn*: *Szczęśliwy jesteś Szymonie, synu Jonasza, że ukazał ci to nie człowiek, ale mój Ojciec z nieba*. Przekłady nawiązujące do stylu potocznego rezygnują ze stosowania utartych związków wyrazowych, które utrwaliły się w tradycji jako znamienne dla stylu biblijnego typu *zaprawdę powiadam wam* czy *w owym czasie* itp. Na celowe odchodzenie od utartych, zgodnych z tradycją przekładów biblijnych frazeologizmów przez autorów *NTdyn* zwróciła uwagę D. Bieńkowska. Wskazała, że „rozmiary tych zmian mogą być niewielkie i polegać tylko na wymianie jednego elementu leksykalnego, np. *duch pelen zapachu, ale ciało słabe*, zamiast *mdle*; ale także może to być zmiana formy, struktury frazeologizmu np. *jesteście dla świata jako światło* w miejsce *światłość świata*, aż po zupełne odstępianie od utartego związku, np. *niech nie wiedzą nawet twoi najbliżsi* zamiast *niech nie wie lewica, co czyni prawica*”<sup>19</sup>. Rezygnacja z utartych połączeń

<sup>17</sup> J. Bartmiński, dz. cyt.

<sup>18</sup> J. Zieniukowa, dz. cyt., s. 108–109.

<sup>19</sup> D. Bieńkowska, *O przeobrażeniach polskiego stylu biblijnego, Stylistyka II*, 1993, s. 107.

wyrazowych wydawać się może zabiegiem zaskakującym, gdy zważyć, że właśnie znaczny udział frazeologizmów i gotowych formuł językowych stanowi cechę charakterystyczną stylu potocznego. W tym jednak wypadku rezygnuje się z frazeologii przynależnej do określonego stylu i to czyni tekst nienacechowanym, neutralnym. Jednocześnie należy pamiętać, że wiele frazeologizmów biblijnych upowszechniło się w polszczyźnie potocznej, tracąc swe nacechowanie biblijne. Funkcjonują one w mowie codziennej w nowym znaczeniu przenośnym, przy czym przesunięciu znaczenia towarzyszyć może zmiana nacechowania ekspresywnego<sup>20</sup>. Usytuowanie całego tekstu na płaszczyźnie stylu potocznego musi tym samym powodować eliminowanie tych elementów języka, które w tym stylu mają dodatkową konotację, nie mówiąc o zmienionym znaczeniu.

– W zakresie składni eliminacji ulegają takie wykładniki stylu biblijnego, jak sposób zespolenia międzywypowiedzeniowego. Współczesne przekłady odchodzą od znamiennego dla dawnych przekładów *Biblii* nadużywania wręcz spójników. W miejsce spójników *i*, *a* o charakterze kontynuacyjnym wstawia się spójniki, które uwypuklają powiązania logiczno-semantyczne wersów. Eliminacji ulegają także konstrukcje imiesłowowe oraz struktury pleonastyczne. Wymienione zjawiska omawia dokładnie D. Bieńkowska, widząc w nich przejawy zmian w obrębie współczesnego stylu biblijnego<sup>21</sup>.

\* \* \*

Dotychczasowe rozważania prowadzą do następujących ustaleń:

1. Przystosowanie tekstu *Pisma Świętego* do możliwości percepcyjnych odbiorcy, zarówno w odległym średniowieczu, jak i współcześnie sprowadzało się do tych samych reguł postępowania:

- objaśnianie faktów i zjawisk nie znanych w naszej kulturze poprzez dodatkową informację wyjaśniającą lub rodzimy ekwiwalent,
- nasylenie tekstu elementami zaczerpniętymi z żywego współczesnego języka.

2. Nawiązanie do mowy potocznej w średniowieczu oznaczało bazowanie na leksyce rodzimej i składni języka mówionego. Obecnie oznacza także rezygnację z istniejącej tradycji przekładowej, świadome odejście od stylu biblijnego.

3. Wydaje się, że omawiany typ przekładów może pełnić istotną rolę w upowszechnianiu *Pisma Świętego*, między innymi jako tekst towarzyszący lekturze innych tłumaczeń *Biblii*, jako swoisty do nich komentarz.

4. O potoczności w tekście sakralnym możemy mówić, gdy mamy na uwadze szerokie, antropologiczne rozumienie stylu. Styl potoczny przejawia się w tekście sakralnym poprzez użycie form neutralnych, nienacechowanych, funk-

<sup>20</sup> I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1988, s. 21–44.

<sup>21</sup> D. Bieńkowska, dz. cyt.

cjonujących w żywej mowie. Nie wchodzą tu w grę ani formy stylu podniosłego, ani też nacechowane, ekspresywne rejestry stylu potocznego. Idzie tu zatem o tekst pisany poprawną, żywą, komunikatywną polszczyzną. Językiem, jakim o współczesnych, istotnych, interesujących sprawach mówi wykształcony, kulturalny Polak.

#### TEXTE SACRÉ ET LE LANGUAGE COURANT

À la base des traductions du *Nouveau Testament*

#### Résumé

En analysant les traductions contemporaines du Nouveau Testament l'auteur cherche la réponse aux questions suivantes:

- 1) comment se présente la vie quotidienne sur les pages de la Bible,
- 2) dans quelle mesure les éléments du langage courant pénètrent dans les traductions de la Sainte Écriture?

On constate que le style courant dans le texte sacré se manifeste surtout dans l'emploi des formes neutres, non marquées qui fonctionnent dans la langue parlée. Dans les traductions analysées on rénonce aux éléments du style pathétique de même qu'on n'utilise pas les registres expressifs du style courant.

MARZENA MAKUCHOWSKA  
Opole

## RYTUALIZACJA I SPONTANICZNOŚĆ W JĘZYKU MODLITWY

W zbiorze pism poświęconych estetyce twórczości słownej M. Bachtin (1986) głosił, iż nawet w najswobodniejszej, niewymuszonej rozmowie wcielamy naszą myśl w określony kształt gatunkowy. „Choć teoretycznie nie wiemy o istnieniu gatunków mowy, w praktyce stosujemy je zręcznie i pewnie. Nadajemy naszym myślom różnorodne formy gatunkowe, nie podejrzewając nawet ich funkcjonowania. Uczymy się ich tak, jak języka ojczystego, którego używamy bez trudu nawet przed teoretycznym opanowaniem gramatyki” (s. 373).

Zwracając się do Boga – czy to wspólnie ze swymi współbraćmi, czy też indywidualnie – także kształtujemy naszą wypowiedź według wzoru, którego nauczyliśmy się wówczas, gdy poznawaliśmy wszystkie inne sposoby porozumiewania się ze światem. Modląc się więc, wyrażamy nasze jednostkowe, osobiste uczucia w sposób, jaki utrwalił się w religijnym życiu całej – przeszłej i obecnej – społeczności ludzi wierzących. Innymi słowy – posługujemy się (często nawet o tym nie wiedząc – jak mówi Bachtin) modlitwą-gatunkiem.

Modlitwę-gatunek wytworzyła wielowiekowa tradycja, nadając jej określony, rozpoznawalny i trwały wzorzec organizacji tekstu, dostosowany do funkcji, jaką pełni ona w ramach kultu.

Będąc gatunkiem użytkowym, masowo odtwarzanym podlegała ona nie tylko daleko idącej schematyzacji budowy, lecz i skonwencjonalizowaniu formuł słownych, realizujących poszczególne jej części.

Skanonizowany przez tradycję sposób mówienia staje się dla użytkownika mowy, będącego w danej sytuacji komunikacyjnej, normą zachowania językowego. Norm tych przestrzegamy tym skrupulatniej, im bardziej zinstytucjonalizowana jest dziedzina życia, w której powstaje wypowiedź. Z pewnością do takich sfer należy życie religijne, instytucjonalnie związane z działalnością Kościoła. Wymogi oficjalności i powagi każą nam tłumić ekspresję własnego „ja”, dlatego więc gdy znajdujemy się w miejscu świętym, wykonujemy zestandaryzowane czynności, odnajdujemy w pamięci gotowe, odświętne formuły i przestrzegamy gatunkowych zaleceń.

Wzorzec gatunkowy modlitwy, która w obrębie kultu pełni rolę prośby, obejmuje zatem trzy elementarne składniki: inwokację, przez którą nawiązuje się kontakt ludzkiego „ja” z boskim „Ty”; petycję, czyli zwykle słowo *proszę* wraz z innymi czasownikami w rozkazniku (*daj, udziel, pobłogosław* itp.) oraz owoc, a więc dobra, które pragnie się otrzymać.

Wyrażenie intencji modlitewnej, jaką jest prośba, stanowi zasadniczy komponent modlitwy, lecz jednak nie jedyny. W słowie wstępnym do modlitewnika *Droga do nieba* (1983) znajdujemy takie oto wskazówki: „W modlitwie pragniemy wyrazić cześć i uznanie, podziękować za wszystko co mamy i czym jesteśmy, przeprosić za przewinienia i grzechy wobec Boga i bliźniego popełnione oraz uprosić potrzebną w życiu pomoc” (s. 26).

Analiza wielu tekstów modlitewnych pokazuje, iż rzeczywiście składają się na nie różnorodne elementy, dzięki czemu modlitwa jawi się nam jako makroakt mowy, jednoczący szereg mikroaktów, takich jak wyżej zalecane podziękowania i przeproszenia, a także formy adresatywne, komplementy i inne. Ich występowanie ma motywację pragmatyczną – modlitwa bowiem zbliżona jest do tych genrów mowy, które A. Wierzbicka nazywa „prośbami”, „podaniami”. W aktach tego rodzaju dominuje funkcja impresywna, gdyż skłania się w nich adresata do podejmowania działań zgodnych z wolą nadawcy. Czyni to w sposób zapewniający powodzenie całemu aktowi, stąd też w ramach modlitwy odnajdujemy komponenty, które są tam obecne ze względu na prośbę, jej są podporządkowane, mają się przyczyniać do jej skuteczności.

Zmierzenie do zrealizowania intencji sprawczej nie jest jednak jedyną motywacją takiego kształtu modlitwy. Jest to bowiem wypowiedź funkcjonująca w ramach kultu, będącego obszarem komunikacji szczególnego rodzaju. P. Kowalski (1993) nazywa go przestrzenią waloryzowaną sakralnie, mającą swoją własną poetykę sakrosfery. Z owego sakralnego zdefiniowania sytuacji wynikają określone scenariusze zachowań, składające się na tzw. religijny sposób bycia. Czyni on życie religijne takim fragmentem działalności ludzkiej, którą szczególnie mocno cechuje rytualizacja, płynąca ze świadomości potrzeby respektowania etykiety i zasad *decorum*. Kwestie *decorum* – tak istotne tutaj – narzucają więc np. otwieranie tekstu formą adresatywną, pełniącą rolę grzecznościowej obudowy, wymagają wyrażenia podziękowań za dobra wcześniej otrzymane, a także motywują mikroakty takie, jak: pozdrowienia, powitania, życzenia i inne, które można sprowadzić do zaproponowanej przez K. Ożoga formuły eksplikacyjnej: *Mówię że chcę żebyś wiedział iż stosuję wobec ciebie określone społecznymi regułami werbalne zachowania grzecznościowe* ( cyt. za: Marcjanik 1992; por. też: Ożóg 1984). Chodzi tu wprawdzie o reguły religijnego sposobu bycia, nie zaś społeczne w ogólności, niemniej jednak na sposób ten w pewnym stopniu wpływają także reguły przenoszone z życia świeckiego.

Ostatecznie więc zasady organizacji wypowiedzi modlitewnej wynikają z faktu, iż jako całość jest ona prośbą, jednocześnie też zostają one jej narzucone przez



ceremonialne, sakralne zdefiniowanie całej sytuacji, w której prośba ta zostaje sformułowana. Taki sposób ukształtowania tekstu zyskał w ciągu wieków względną stabilność, stając się schematem, który modlący się wypełniają konkretną treścią, dobierając stosowne środki językowe. O stosowności tych środków także przesądza rytuał, a wspomniana już wyżej poetyka sakrosfery ogranicza wybór wariantów.

Troską o zachowanie tożsamości gatunku oraz uświęconej tradycją szaty słownej objęte są przede wszystkim modlitwy liturgiczne, których zbytnia zmienność zagrażałaby poprawności merytorycznej i formalnej, a także rozbiłałaby – o czym pisze I. Bajerowa (1988) – czasową i terenową jedność wierzących (por. też Nadolski, 1980). Język modlitwy indywidualnej, prywatnej, będącej jak gdyby bliżej codziennych, praktycznych zajęć człowieka, zmienia się stosunkowo szybciej i łatwiej uwalnia spod ciśnienia oficjalnych konwencji. Współczesne modlitwy charakteryzuje znaczne zbliżenie ku potoczności, wydaje się jednak, iż przejawem tego jest raczej brak starych formuł słownych niż radykalne łamanie kanonów gatunkowych.

Stwierdzenie to chciałabym zilustrować przykładem początkowych i końcowych partii modlitw, ponieważ krańce tekstów wykazują szczególną stereotypowość (por. Dobrzyńska 1974), a ta z kolei wyraźnie ułatwia identyfikację gatunku.

Przyjrzałam się tekstom staropolskim (Wydra 1984) i współczesnym, zawartym w modlitewnikach, tzw. książeczkach do nabożeństwa, oraz inskrypcjom modlitewnym, czyli wpisom do ksiąg intencyjnych znajdujących się w opolskiej katedrze, przed ołtarzem Matki Boskiej Opolskiej. Nie jest to grupa tekstów jednorodnych, gdyż modlitwy „książeczkowe” dzieli od inskrypcji pewna – wydaje się istotna – różnica.

J. Wierusz-Kowalski (1973) zwrócił bowiem uwagę na fakt, iż formuła modlitewna przeznaczona do masowego odtwarzania ma podwójnego adresata: ujawnionego w tekście Boga lub inną osobę z dziedziny sacrum oraz (ukrytego) człowieka, który tekst ten będzie odtwarzał. Wynika z tego, iż zarówno treść, jak i sposób jej wyrażania podporządkowane są, z jednej strony, oddziaływaniu na odbiorcę ze sfery sacrum, a z drugiej – na odbiorcę ludzkiego, aby spełniać wobec niego funkcję katechetyczną i hermeneutyczną, a więc wyjaśniać mu prawdy wiary i uczyć samego modlenia się, właśnie poprzez memoryzację i posługiwanie się gotowymi formułami.

Inskrypcje natomiast powstają w autentycznym, spontanicznym akcie modlitewnym, obliczonym jedynie na nawiązanie kontaktu z określonym w apostrofie nadawcą ze sfery sacrum. Są „jednowymiarowe”, realizuje się w nich czysty układ: nadawca–odbiorca, gdzie zachodzi powiązanie znaków z ich wytwórcami i adresatami.

Spontanizacja inskrypcji znajduje swe odbicie na poziomie psychologicznym, socjologicznym i językowym. Składnia, słownictwo, frazeologia bardziej zbliżone są do języka mówionego, choć pisemna artykulacja sprawia, że mamy

tu cechy obu tych podsystemów. Na osi łączącej dwa bieguny: hieratyczność i potoczność (por. Bajerowa 1988) inskrypcje znajdują się niewątpliwie znacznie bliżej bieguna potoczności.

Za ilustrację niech posłuży poniższe zestawienie dwóch tekstów o podobnej treści, lecz różnym pochodzeniu:

*Modlitwa o dobrego męża (Droga do nieba, 1983)*

*Boże, Ojczye niebieski, który kierujesz losami każdego człowieka, pokieruj i moim życiem tak, bym znalazła dobrego męża, z którym mogłabym godnie spełniać zadania, dla których małżeństwo ustanowiłeś. Utwierdź duszę mą w cnocie, bym nie szukała męża na śliskich drogach światowych, ale bym wyprosiła go sobie w szczerzej modlitwie i zasłużyła na niego przez życie uczciwe i czyste. Dopomóż mi, bym czas panieństwa swego wykorzystać mogła jak najlepiej dla zdobycia cnót i zalet, które potrzebne mi będą w przyszłości, abym była dobrą żoną i matką. Niech przygotowanie moje do małżeństwa będzie takie, bym potem nic z mej młodości nie potrzebowała tacić przed mężem ani ukrywać przed dziećmi, ale by życie moje mogło im służyć za wzór do naśladowania. Najświętsza Maryjo Panno, przeczysta Dziewico, bądź mi opiekunką i pośredniczką u Boga. Amen.*

(Inskrypcja) *Kochany Boże,*

*Czasem spełniasz me pragnienia, a czasem... Czy jesteś? Jesteś na pewno. Dlatego błagam Cię o to, by Piotrek Latus był dla mnie lepszy. Przecież go kocham. Chyba... I proszę Cię jeszcze, żeby Marcin (wiesz który) się we mnie zakochał. To może ja przestanę kochać Piotrka, który się zgrywa i wypiera wiary w Ciebie. Proszę też o to, bym zdała egzamin do Technikum. Obiecuję palić tylko przy okazjach.*

*Córka*

Różne okoliczności znajdują swoje odzwierciedlenie w wariantowości wzorców stylistycznych poszczególnych elementów modlitwy, w tym także formuł początkowych i końcowych.

Zdecydowanie najczęstszym sposobem rozpoczynania modlitwy jest apostrofa, przyjmująca postać wołacza (*Jezu; Ojczye*) lub frazy wokatywnej (*Najświętsza Matko, Królowo Niebieska, do Ciebie serce me obracam, największa po Bogu ufności i pociecho moja...*). Rozpoczynające modlitwę wołacze J. Wierusz Kowalski traktować może nie jako zwykły do niej wstęp, lecz istotne wezwanie, apel do bóstwa, które musi się w jakiś sposób stać obecne, aby modlitwa spełniała swą funkcję komunikatywną. Wysłunięcie adresata na pierwszoplanową pozycję T. Skubalanka (1980) wiąże z zabiegiem podnoszenia rangi adresata, a obniżania rangi nadawcy. Rozpoczynanie modlitwy formą adresatywną jest też elementem grzecznościowej obudowy całego aktu, o czym była mowa wyżej.

Rolę adresu właściwego przejęły przede wszystkim nazwy własne oraz warianty szczególnie skonwencjonalizowane, powtarzające się począwszy od tekstów najdawniejszych aż do najnowszych: *zbawiciel, ojciec, matka, pan, król,*

*królowa*. Znajdujemy tu też stałe połączenia wyrazowe, np.: *Wszchemogący wieczny Boże, Panie, Jezu Chryste, Królu wiecznej chwały*.

Towarzyszące nazwie określenia w apostrofie inwokacyjnej stanowią według Wierusza Kowalskiego predykat bóstwa. Predykat wyrażany bywa wołaczem w funkcji apelu predykatywnego (*Boże, Dawco życia*), przymiotnikiem (*dobry, przynajchwałebniejszy*), epitetami rzeczownikowymi (*Matko miłosierdzia*), a także sekwencją zdań, w których wylicza się atrybuty, czyny, słowa, obietnice adresata (w modlitwach „książeczkowych” predykat właśnie obciążony jest treściami przeznaczonymi dla człowieka).

W tekstach starych inwokacja była miejscem na pełną tytułaturę (*Najłaskawsza Panno, najmiłosierniejsza opuszczonych Matko, pociecho wszystkich, miłosierdzia Królowo i moja po Bogu nadziejo, do Ciebie się uciekam...*). Współczesne modlitwy odznaczają się raczej lapidarnymi apostrofami, utworzonymi z samych nazw lub nazw i niewielu określeń (*Drogi Jezu, mój Zbawicielu, Drogi Ojcze*). Taki początek modlitwy, bez podawania pełnej, tradycyjnej tytułatury, ujmuje jej oficjalności, zbliżając do zwykłej rozmowy dwojga osób, między którymi wyczuwa się pewną zażyłość, a niekiedy nawet intymność. Mniejsza liczba superlatywów oraz prostsza budowa składniowa całego tekstu wrażenie to potęguje.

W apostrofach inskrypcji bardzo często reprodukowane są szablony: *Kochany Boże, kochana (ukochana, najukochańsza, najdroższa) Matko*; częste są formy hipokorystyczne: *Matuchno, Mateńko, Mateczko, Mamo, Mamusiu, Boziu*. Świadczy to dobitnie o znacznym zmniejszeniu się dystansu między modlącymi się a Maryją i innymi istotami świętymi.

Jedno, dwa lub najwyżej trzy określenia sprawiają, iż inwokacja, stając się elementem uboższym w predykaty, nie uwydatnia już tak osoby adresata. Tradycyjne, wzorcowe modlitwy uczą bowiem ich użytkowników najpierw postawy adoracji (*Wyrazić cześć i uznanie* – jak pamiętamy z przytoczonego wyżej cytatu), wdzięczności i pokory (*podziękować i przeprosić*), a później dopiero zwracania się ze swymi prośbami. Spontaniczna modlitwa inskrypcyjna zawiera natomiast znacznie więcej prośb. Jej dramaturgia przejawia się nasyceniem drobiazgowymi informacjami, wyliczeniem konkretnych spraw do załatwienia. Jeśli przy tym nie kontempluje się przymiotów boskiego adresata, zmieniają się proporcje i tu, bardziej niż w modlitwach „książeczkowych”, manifestuje się „ja” nadawcy.

Proste wyznania miłości zajęły także miejsce tradycyjnych, utrwalonych formuł końcowych, takich jak doksologia: *Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, teraz i zawsze i na wieki wieków* lub *Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który żyje i króluje na wieki wieków*. Zupełnie nie pojawia się aklamacja *amen*, tak przecież znamienna dla tego gatunku. Inskrypcje kończą się – na wzór listu – wyrażeniem podziękowania: *Dziękuję ci, dziękuję ci za*

*wszystko, co dla mnie uczyniłeś; oraz wyznaniem: kocham cię; pamiętaj, że cię bardzo kocham.*

Okazuje się więc, iż współcześnie ludzie nie rozumieją starych formuł, a nie widząc w nich żadnej wartości komunikacyjnej, zastępują je środkami, których skuteczność jest znana i wypróbowana w zwykłych, międzyludzkich kontaktach. Teksty te nie uchybiają zasadom religijnego sposobu bycia – akt wpisywania dokonuje się bowiem w miejscu określanym jako święte, sama zaś księga dedykowana jest osobie ze sfery sacrum. Jednakże zrytualizowaniu i oficjalności zachowań kultowych w naturalny sposób przeciwstawia się spontaniczność konkretnej jednostkowej prośby. Potoczność desakralizuje w pewnym stopniu tekst, lecz wydaje się, iż dotyka to przede wszystkim jego warstwy słownej. Sama struktura zaś, na której także piętno swe wycisnął rytuał, pozostaje jakby bardziej trwała. Innymi słowy – język codzienny wnika dziś do Kościoła, poszerzając możliwość wyboru wariantów stylistycznych, lecz wypełniane są nimi wciąż te same elementy wzorca gatunkowego. Dzięki temu modlitwa pozostaje wciąż modlitwą, a modlący się mogą – jak pisze P. Kowalski – odnaleźć drogę do poczucia bezpieczeństwa, jakie daje im zadowolenie w sakrosferze.

#### BIBLIOGRAFIA

- M. Bachtin, 1986, *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa.
- I. Bajero wa, 1988, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin.
- T. Dobrzyńska, 1974, *Delimitacja tekstu literackiego*, Wrocław.
- Droga do nieba*, 1983, Opole.
- P. Kowalski, 1993, *Samotność o wspólnota. Inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia*, Opole.
- M. Marcjanik, 1992, *Typologia polskich wyrażen językowych w funkcji grzecznościowej*, [w:] *Język a kultura*, red. J. Anusiewicz, M. Marcjanik, t. 6, Wrocław.
- B. Nadolski, 1980, *Twórczość liturgiczna*, „Tygodnik Powszechny”, nr 33, s. 3 i 4.
- K. Ożóg, 1984, *Grzecznościowe akty mowy*, [w:] *Studia nad polszczyzną mówioną Krakowa*, „Zeszyty Naukowe UJ, Prace Językoznawcze”, z. 79.
- T. Skubalanka, 1980, *O kilku problemach gramatyczno-stylistycznych literatury staropolskiej*, „Acta Universitatis Lodzianis, Folia Linguistica 23”.
- J. Wierusz-Kowalski, 1973, *Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego*, „Studia Religioznawcze PAN”, R. IV, nr 6.
- A. Wierzbicka, 1983, *Genry mowy*, [w:] *Tekst i zdanie*, red. T. Dobrzyńska, Wrocław.
- W. Wydra, R. W. Rzepka, 1984, *Chrestomatia staropolska: teksty do roku 1543*, Wrocław.

### Résumé

L'article présente l'organisation de la prière spontanée contemporaine. L'auteur la compare avec les textes du livre des intentions de la cathédrale d'Opole. Elle souligne d'un côté le fait de reproduire des clichés dans des apostrophes, d'autre côté le désir de remplacer les formules anciennes par des expressions tirées de la langue quotidienne.



URSZULA DZIKA

Łódź

### POETYKA I STYL PRZEKŁADU LIRYKI BIBLIJNEJ NA JĘZYK POLSKI I ROSYJSKI – PSALMY UFNOŚCI

Sztuka przekładu, znana człowiekowi od najdawniejszych czasów, zawsze stawiała go przed mnóstwem dylematów językowych. Są one szczególnie zawile w przypadku pracy nad arcydziełami literatury pięknej (do których bez wątpienia zaliczyć należy *Biblię*, niezależnie od jej wartości jako dzieła sakralnego). Już przed dwoma tysiącami lat nieznany nam z imienia tłumacz *Mądrości Syracha* na język grecki, niejako usprawiedliwiając się, stwierdził iż „nie mają tej samej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę”<sup>1</sup>. Natomiast bliższy naszym czasom Jan Kochanowski, tłumacząc *Psalmy*, skarżył się: „Jeno ja miewam czasem, pisząc, wizyję, ukazują mi się dwie boginie: jedna *Necessitas clavos trabales et cuenos manu gestans ahenā*, a druga *Poetica*, nescio quid blandum spirans. Te dwie, kiedy mię obstąpią, nie wiem co z nimi czynić”<sup>2</sup>.

Zauważmy więc, że niezależnie od epoki, tłumacze tekstów biblijnych zdawali sobie sprawę z istnienia owej „niepokonanej przegrody nawarstwień historycznych, kulturowych, obyczajowych”, o której pisze współczesny nam translatolog, Seweryn Pollak<sup>3</sup>.

Główną część *Psalterza* stanowią utwory należące do gatunku lamentacji<sup>4</sup>. Jednakże sprawa przynależności gatunkowej poszczególnych tekstów nie jest do końca rozstrzygnięta i po dzień dzisiejszy wywołuje dyskusje wśród badaczy. Spory te dotyczą m.in. tzw. psalmów ufności w Jahwe. Większość komentatorów (H. Gunkel, G. Castellino, W. Taylor i in.) opowiada się za wyodrębnieniem tej grupy spośród lamentacji<sup>5</sup>. Nie mówi się jednak raczej o istnieniu odrębnego

---

<sup>1</sup> R. Brandstaetter, *O tłumaczeniu Psalmów*, [w:] *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia*, S. Pollak (red.), Wrocław 1975, s. 15.

<sup>2</sup> S. Pollak, *Ruchome granice*, Kraków 1988, s. 265: „Konieczność, w ręce spizowej niosąca haki i liny... Poezja jakby czarem tchnąca” (tł. autora).

<sup>3</sup> Tamże, s. 251–252.

<sup>4</sup> W. Ziemia, *Problematyka wyznań ufnościowych w lamentacjach indywidualnych Psalterza*, „*Studia Warmińskie*”, 1975, XII, s. 362.

<sup>5</sup> Tamże, s. 363.

gatunku. Wziąwszy pod uwagę przemyślenia wspomnianych egzegetów oraz własne wnioski, W. Ziemia zalicza do grupy „pieśni ufności w Jahwe” tylko 7 tekstów: *Ps* 4; 11; 16; 23; 27; 62; 13<sup>6</sup>. Odejście od formy lamentacyjnej polega tu na uwypukleniu motywu ufności (który przez to staje się tematem utworu), porzuceniu właściwej lamentacji formy modlitewnej, a także (i przede wszystkim) na wprowadzaniu do psalmu nowych elementów (jak choćby przybierając charakter sentencji mądrościowych pouczenia skierowane do samego siebie lub do narodu). Kwestią zasadniczą w omawianej grupie psalmów jest sposób zaistnienia głównego ich tematu – ufności psalmisty. W każdym z utworów pojawia się bowiem forma mocno rozbudowanego, wprost skierowanego do Boga wyznania ufności. W związku z tym istotne wydaje się prześledzenie jej obecności w przekładach na język polski i rosyjski. Spośród ponad 30 polskich przekładów *Psalterza*, na potrzeby niniejszego artykułu wybrano 4 współczesne wersje: *BT*, *PŚ* (z księgami deuterokanonicznymi) oraz tłumaczenia poetyckie R. Brandstaettera i Cz. Miłosza. Na obecnym etapie badań posłużono się tylko jedną wersją rosyjskojęzyczną, pochodzącą z brukselskiego wydania *Biblii* z 1973 r.<sup>7</sup> Analiza kilku przekładów i występujących między nimi różnic prowadzi do głębszego zrozumienia przesłania oryginału.

Do najbardziej elementarnych sposobów wyrażania myśli poetyckiej Starożytnego Wschodu należy paralelizm<sup>8</sup>. Ze zjawiskiem tym stykamy się szczególnie w tekstach biblijnych. Jak twierdzi E. Ehrlich, posługiwanie się paralelizmami nie jest w *Biblii* zwyczajem literackim, ale przejawem sposobu myślenia. Forma ta „pozwała ująć wszechstronniej dynamiczną rzeczywistość, wprowadza w jej kontemplację, a pomimo właściwego językowi hebrajskiemu ubóstwa składni i określeń przymiotnikowych i przysłówkowych, pozwala precyzyjnie i wyczerpująco wyrazić prawdy teologiczne”<sup>9</sup>.

W celu ujednoczenia niniejszych rozważań, wzięto pod uwagę jedynie te wyznania ufności, które zostały ujęte w formę paralelizmu synonimicznego, polegającą na doborze analogicznych konstrukcji gramatycznych oraz odpowiadających sobie dwóch lub trzech wyrażen. Typowe formy synonimiczne zauważamy w następujących wersetach: 16,9; 27,1.3.5; 62,3.7.

<sup>6</sup> Tamże, s. 380.

<sup>7</sup> *Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicj. Benedyktynów Tynieckich, Warszawa 1984<sup>4</sup> (dalej *BT*); *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z apokryfami*, nowy przekład z jęz. hebrajskiego i greckiego, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1990 (z księgami deuterokanonicznym); *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета* в русском переводе с приложениям Брюссель 1973, dalej *Б*); R. Brandstaetter, *Przekłady biblijne z jęz. hebrajskiego. Psalterz*, Warszawa 1983 (dalej *RB*); *Księga Psalmów*, tłum. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1979 (dalej *CzM*); tekst oryginalny zam. w *Biblia Hebraica*, ed. Kittel, Bibelanstalt Stuttgart, 1961<sup>12</sup> (dalej *BH*).

<sup>8</sup> *Wstęp do Starego Testamentu*, L. Stachowiak (red.), Poznań 1990, s. 349.

<sup>9</sup> E. Ehrlich, *O liryce biblijnej*, „Znak”, 1977, nr 274–276, s. 390.



Wyznanie 16, 9 wyraża radość psalmisty z powodu danego mu przez Boga poczucia bezpieczeństwa. Wiersz ten w wersji oryginalnej brzmi następująco: *laken šamah libbî wajjagel k<sup>e</sup> bôdî 'af – bešarî jiš kon labetah* (cieszy się moje serce, raduje się moja dusza (moja wątroba), a ciało moje mieszka w spokoju)<sup>10</sup>.

W przekładach znajdujemy:

*BT* – Dlatego cieszy się moje serce, dusza się raduje,  
a ciało moje będzie spoczywać z ufnością;

*PŚ* – Dlatego weseli się serce moje i raduje się dusza moja,  
Nawet ciało moje spoczywać będzie bezpiecznie;

*Б* – Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой;  
даже и плоть моя успокоится в уповании.

*RB* – Dlatego raduje się moje serce  
i weseli się moja godność,  
a ciało moje spoczywa bezpiecznie;

*CzM* – Dlatego cieszy się serce moje i raduje się dusza moja,  
a ciało moje spoczywa bezpiecznie.

Zarówno w powyższym, jak i w pozostałych analizowanych fragmentach tłumacze zachowują formę paralelizmu. Pewne różnice w wersjach zaproponowanych przez nich dotyczą raczej kwestii stylistycznych i językowych. Zauważmy, że zarówno *BT*, *PŚ* i *CzM* oddają hebr. *k<sup>e</sup> bôdî* jako *dusza moja* (J. W. Rosłon podaje tu znaczenie dosłowne ‘moja wątroba’). Obie te formy są typowymi hebraizmami – *wątroba* brzmi w naszej kulturze bardziej obco niż *dusza*, i stąd, być może, decyzja tłumaczy. Wersje *RB* i *Б* (*weseli się moja godność*, *возвеселился язык мой*) charakteryzuje szczególna hieratyczność, uzyskana dzięki użyciu słów *weselić się* i *godność* oraz w słowach *возрадоваться*, *возвеселиться* przedrostka *воз-*. Podniosły styl uzyskano zatem dzięki zachowaniu hebraizmów oraz odpowiedniego słownictwa i szyku wyrazowego.

Szczególne nagromadzenie paralelizmów zauważamy w *Ps* 27. Już od pierwszych słów czytamy:

1. *Jhwh 'ori w<sup>e</sup> jiš 'i mimmi 'ira*  
*Jhwh ma 'oz – hajjaj mimmi 'efhad*  
(*Jahwe moim światłem (światłością) i zbawieniem*  
*kogo mam się lękać*  
*Jahwe obroną (ochroną, wsparciem) mego życia*  
*kogo mam się obawiać*).

Tłumacze proponują:

*BT* – Pan światłem i zbawieniem moim:  
kogóż mam się lękać

<sup>10</sup> Wyjaśnienia filologiczne do hebrajskich fragmentów za: J. W. Rosłon, *Zammeru Maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów*, z. 1, 2, 3, Warszawa 1985; *Teologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart.

- Pan obroną mego życia  
przed kim mam się trwożyć?*
- PŚ – Pan światłością moją i zbawieniem moim  
Kogóż bać się będę?  
Pan ochroną życia mego:  
Kogóż mam się lękać?*
- Б – Господь свет мой и спасение мое: кого мне бояться?  
Господь крепость жизни моей: кого мне страшиться?*
- RB – Pan jest światłem moim i zbawieniem moim,  
kogo miałbym się lękać?  
Pan jest obroną mego życia,  
kogo miałbym się trwożyć?*
- CzM – Pan jest światło moje i zbawienie moje. Kogóż będę się lękać? Pan jest  
twierdza życia mego. Któż mnie zatrwoży?*

Psalmista nazywa Boga *'ōr* (światłem), *jiš 'i* (zbawieniem) i *'ōz* (obrona, ochrona, wsparcie, twierdza). Zostaje tu użyta tzw. *terminologia zbawcza* (określenie J. W. Rosłona<sup>11</sup>). Nazwanie Boga *twierdzą życia* nawiązuje do terminologii wojennej – świątyni jerozolimskiej, będącej fortyfikacją, oraz miasta otoczonego murami. Obraz miasta należy do archetypu macierzyńskiego, daje opiekę i poczucie bezpieczeństwa<sup>12</sup>. Znaczenie to zostało szczególnie mocno zaakcentowane w *Б* i u *CzM* (*крепость жизни моей, twierdza życia mego*). Pozostali tłumacze nazywają Boga *obroną życia* (*BT, RB*) lub *ochroną życia* (*PS*).

Najbardziej zbliżoną do oryginału formę paralelizmu zachowują: *Б* (*кого мне бояться? – кого мне страшиться?*) i *PŚ* (*kogóż bać się będę? – kogóż mam się lękać?*) oraz *RB* (*kogo miałbym się lękać? – kogo miałbym się trwożyć?*). W pozostałych wersjach paralelne sformułowania mają odmienną konstrukcję – *BT*: *kogóż mam się lękać – przed kim mam się trwożyć*, *CzM*: *kogóż będę się lękać – któż mnie zatrwoży*. Z drugiej strony, nie sposób nie dostrzec, że te ostatnie rozwiązania są ciekawsze literacko. Pewne wątpliwości budzi propozycja *CzM* (*Pan jest światło moje i zbawienie moje, Pan jest twierdza życia mego*). Wydaje się, że w języku polskim konstrukcja z mianownikiem brzmi nieco sztucznie, natomiast w pełni naturalnie – w przekładzie rosyjskim (*Господь свет мой и спасение мое...*).

Rozwinięcie myśli zawartej w 1 w. odnajdujemy w 3 w.:

- BH – 'im – tahaneh 'alaj mahaneh lo' – jijra' libbî  
'im – taqum 'alaj milhamah b<sup>e</sup>zo't 'anî bôteah  
(chociażby rozbili obóz wojskowy)  
moje serca nie będzie się bało*

<sup>11</sup> J. W. Rosłona, *Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów*, RBL, 1986, 39, s. 180.

<sup>12</sup> E. Ehrlich, *Określenia Boga w I Księdze Psalmów*, RBL, 1977, XXX, s. 41.

- gdyby wybuchła wojna  
i w tym (wtedy) będę ufał)*
- BT* – *Chociażby stanął naprzeciw mnie obóz,  
moje serce bać się nie będzie;  
choćby wybuchła przeciw mnie wojna,  
nawet wtedy będę pełen ufności;*
- PŚ* – *Choćby rozbili przeciw mnie obozy,  
Nie ulęknie się serce moje,  
Choćby wojna wybuchła przeciw mnie,  
Nawet wtedy będę ufał.*
- Б* – *Если ополчится против меня полк не убоится сердце мое;  
если восстанет на меня война, и тогда буду надеяться.*
- RB* – *Gdy naprzeciw mnie rozłoży się obóz,  
serce moje nie zazna trwogi,  
a gdy walczyć będą przeciw mnie,  
i wtedy będę bezpieczny.*

Najbardziej neutralnie, jak się wydaje, brzmi wersja *BT*, *PŚ* i *RB*, natomiast wskutek zastosowania innego szyku wyrazów są propozycjami o większym stopniu ekspresji. Także i tutaj zwraca uwagę wysoki styl wersji rosyjskiej (*если ополчится против меня полк-если восстанет на меня война*). Wszyscy tłumacze zachowują hebraizm *moje serce* (w znaczeniu ‘ja sam’), brzmiący w *BT* neutralnie – *bać się nie będzie*, pozostałych tłumaczy cechuje hieratyczność wypowiedzi:

- PŚ* – *nie ulęknie się serce moje,*  
*Б* – *не убоится сердце мое,*  
*RB* – *serce moje nie zazna trwogi,*  
*CzM* – *nie zatrwoży się serce moje.*

Dodać należy, że *RB* i *CzM* mówią o obiektywnie istniejącym bezpieczeństwie (*będę bezpieczny*), pozostali – o zaufaniu i nadziei.

Werset 27, 5 jest uzasadnieniem pokładanej w Bogu ufności:

- BH* – *ki jis<sup>e</sup> nenî b<sup>e</sup> sukko<sup>h</sup> b<sup>e</sup> jôm ra‘ah  
jaš<sup>e</sup> ttirēnî b<sup>e</sup> setēr ‘ahalo b<sup>e</sup> šur j<sup>e</sup> rommenî*

(*niechybnie ukryje mnie po złym dniu w swoim namiocie /na swojej opoce, w swoim niebieskim przybytku*), *schroni* (ukryje) *w bezpiecznym miejscu, postawi mnie wysoko na Jego skale*);

- BT* – *Albowiem On przechowa mnie w swoim namiocie  
w dniu nieszczęścia,  
ukryje mnie w głębi swego przybytku,  
wydźwignie mnie na skalę;*
- PŚ* – *Bo skryje mię w dzień niedoli w szalasi swoim,  
Schowa mnie w ukryciu namiotu swego,  
Postawi mnie wysoko na skale;*

*B* – *Ибо Он укрыл бы меня в скинии своей в день бедствия;  
скрыл бы меня в потаенном месте селения Своего; вознес бы меня  
на скалу;*

*RB* – *a On mnie zasłoni swoją zasłoną  
w dniu nieszczęścia  
i ukryje mnie w głębi swojego namiotu  
i umieści na skale;*

*CzM* – *Bowiem czasu nieszczęścia schowa mnie w namiocie swoim, w głębi  
przybytku swego mnie ukryje, i wyniesie mnie na opokę;*

Rozwiązania wybrane przez tłumaczy wskazują w tym przypadku na szczególnie szeroki zakres znaczeniowy hebrajskich słów.

*sukoh* ('namiot, mieszkanie') oddane zostało jako *namiot* (*BT*, *CzM*), *skinia* (*B*), *zasłona* (*RB*). Następny człon wersetu – *ja<sup>s</sup> ttir ēnī b<sup>e</sup> seter* (*niech mnie schroni w ukryciu, schowku, bezpiecznym miejscu*) brzmi kolejno jako: *ukrycie w głębi przybytku* (*BT*, *CzM*), *ukrycie w głębi namiotu* (*RB*), *schowanie w ukryciu namiotu* (*PŚ*), wersja *B* – *скрыть в потаенном месте селения*.

Zauważmy więc, że zarówno *sukoh*, jak i *setēr* (*RB*, *PŚ*) stały się *namiotem*, choć można ewentualnie przyjąć, że znaczenie *seter* oddano w sposób opisowy – *w głębi* (ukryciu) *namiotu*. Opisem najbardziej rozbudowanym posłużył się tłumacz rosyjski. Pojęcie *seter* nawiązuje do ptaka osłaniającego pisklęta skrzydłami, a także do skrzydeł, osłaniających w Świątyni arkę przymierza. Stąd, rozumiane jest jako możliwość skorzystania z prawa azylu w Świątyni<sup>13</sup>. Taki sens słowa *seter* oddany jest przez każdą z wersji.

Ulubionym sposobem podkreślenia mocy Boga było nazwanie Go *sūr* – *skalą*. Bóg–Skala to pewność, przeciwieństwo bagnistego Szeolu. Tłumacze mówią więc o pragnieniu bycia *wydzwigniętym na skalę* (*BT*), *wyniesionym na opokę* (*CzM*), *umieszczonym na skale* (*RB*), *postawionym na skale* (*PŚ*). W tej samej konwencji przekład rosyjski – *вознес бы меня на скалу*. Wersja ta poprzez użycie trybu warunkowego podkreśla sens oczekiwania, pragnienia. Każdy z tłumaczy stara się o podniosły styl swego przekładu: *BT* poprzez rozpoczęcie wersetu słowem *albowiem*, *PŚ* – sformułowaniem *bo skryje mię* *B* – *Ибо Он укрыл бы меня*, *RB* poprzez rozpoczęcie wiersza (i stychów) spójnikami. Na tle innych wyróżnia się propozycja *CzM* – *bowiem czasu nieszczęścia schowa mnie*.

Wspomnianą wcześniej terminologię zbawczą zawierają także 62, 3.7. W obu tych wierszach wyznanie ufności ma taką samą postać:

*BH* – *'ak – hu' sūr'wijišū 'atī mišgabbī lo' – 'emmôt rabbah* (*tylko On skalą  
moją i ocaleniem, On twierdzą* (wyzyną, warownią) *moją, nie potknę się  
(nie wpadnę do Szeolu);*

*BT* – *On jedynie skalą i zbawieniem moim  
twierdzą swoją, więc się nie zachwieje;*

<sup>13</sup> Tamże, s. 45.

- PŚ* – *Tylko On jest opoką moją i zbawieniem moim,  
Twierdzą moją, przeto się nie zachwieję;*
- Б* – *Только Он – твердыня моя, спасение мое  
убежище мое: не поколеблюсь более;*
- RB* – *tylko On jest moją opoką  
ocaleniem moim,  
twierdzą moją  
i dlatego nigdy się nie zachwieję;*
- CzM* – *Jedynie On jest opoką moją i zbawieniem moim,  
twierdzą moją, nie zachwieję się więcej.*

Bóg zostaje nazwany *śūr* – skalą, *jiš'i* – zbawieniem, *miš'gab* – twierdzą (wyżyną). Tłumacze polscy proponują terminy – *skala* (*opoka* – *RB*), *zbawienie* (*ocalenie* – *RB*), *twierdza*. Tłumacz rosyjski, odmiennie niż poprzednio, w miejsce *śūr* proponuje słowo *твердыня* (pol. *twierdza*, *wysoki styl*), a *miš'gab* – *убежище* (*schronienie*). We wszystkich wersjach zachowano oczywiście konstrukcję paralelną, w której dwóm pojęciom odpowiada jedno (*skala* i *zbawienie* (*ocalenie*) – *twierdza*), do którego dodane zostaje swego rodzaju dopowiedzenie (uzasadnienie) – *więc się nie zachwieję* (ros. *не поколеблюсь более*).

A. Zaborski pisząc o tłumaczeniach *Biblii* w odniesieniu do teorii przekładu, twierdzi, iż bibliści polscy mają tradycyjny stosunek do tych zagadnień<sup>14</sup>. Wydaje się, że przeznaczenie, jakiemu mają służyć ich przekłady, powstrzymało tłumaczy od zbyt daleko idących eksperymentów. Podobnie można by określić pozycję, z jakiej występuje tłumacz-bibliista rosyjski, który ponadto wykazuje szczególną dbałość o dostojny styl swego przekładu. Wersje *CzM* i *RB* są przede wszystkim tłumaczeniami literackimi. W tłumaczeniu Brandstaettera uderza szczególnie prostota stylu, przechodząca chwilami w surowość. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy metoda taka pozwala w pełni oddać walory oryginału. Podobne wątpliwości może budzić (niejako przeciwstawne do poprzedniego) założenie Miłosza, który stara się tłumaczyć jak najbardziej poetycko i kwieciste.

Wciąż sporna pozostaje kwestia zachowywania w przekładzie hebraizmów. Z jednej strony, J. Frankowski dostrzega i uznaje taką potrzebę, czy wręcz konieczność, z drugiej zaś, A. Zaborski uważa, że „nadmierne stosowanie hebraizmów w funkcji egzotyzmów mających rekompensować utratę kolorytu oryginału, jest zabiegiem niebezpiecznym”<sup>15</sup>. Wydaje się jednak, mimo wszystko, że odmienne kierunki poszukiwań dają ostatecznie możliwość głębszego zrozumienia przesłania oryginału. Tym bardziej, że jak słusznie zauważa R. Brandstaetter, „Ps, Hiob, Kohelet czy Pnp należą do tego rodzaju

<sup>14</sup> A. Zaborski, *Nowe tłumaczenia Biblii, a teoria przekładu*, RBL, 1977, XXX, s. 296.

<sup>15</sup> J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia – tło i problematyka przekładu* [w:] *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia...*, s. 77; A. Zaborski, dz. cyt., s. 303.

utworów, które podobnie jak Homer czy Hamlet, czy Boska Komedia powinny być tłumaczone w każdym pokoleniu, czyli [...] każde pokolenie powinno mieć swój własny przekład tych arcydzieł”<sup>16</sup>.

POÉTIQUE ET STYLE DE LA TRADUCTION DE LA POÉSIE LYRIQUE BIBLIQUE  
EN POLONAIS ET EN RUSSE

Résumé

L'article constitue l'analyse comparée des traductions en polonais et en russe des psaumes. On constate que la traduction russe représente la forme la plus proche du parallélisme. L'auteur s'occupe aussi de la terminologie de salut. Elle s'avère que les traducteurs polonais et russes font beaucoup d'attention à rendre leur style sublime.

---

<sup>16</sup> R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 16.

AGNIESZKA MALISZEWSKA  
Łódź

### OKREŚLENIA UCZUCIA RADOŚCI W POLSKICH PRZEKŁADACH *PSALTERZA*<sup>1</sup>

Tematem tego artykułu jest językowy kształt uczucia radości utrwalaony w polskich przekładach *Psalterza*. Radość wyrażona jest niemal we wszystkich psalmach – radość Stwórcy i radość stworzenia – człowieka i kosmosu. Materiał zaczerpnięto z trzech przekładów *Psalterza*; z XVI-wiecznego przekładu J. Wujka<sup>2</sup> oraz z *Biblii Tysiąclecia*<sup>3</sup> i z przekładu L. Staffa<sup>4</sup>, z psalmów – dziękczynnych: 4, 17(18), 29(30), 30(31), 39(40), 40(41), 102(103), 114(115), 115(116), 117(118), 123(124), 125(126), 135(136), 137(138); królewskich: 2, 19(20), 44(45), 71(72), 92(93), 94(95), 95(96), 97(98), 100(101), 109(110), 131(132); hymnicznych: 8, 18(19), 28(29), 32(33), 45(46), 46(47), 64(65), 66(67), 75(76), 99(100), 103(104), 104(105), 105(106), 112(113), 113(114), 116(117), 133(134), 144(145), 145(146), 146(147), 147, 148, 149; kultycznych: 14(15), 23(24); ufnościowych: 22(23), 26(27), 90(91), 124(125), 128(129), 130(131); błagalno-ufnościowych: 15(16), 120(121), 122(123) oraz z hymniczno-dziękczynnego *Ps* 91(92); z królewsko-dziękczynnego *Ps* 20(21) i z dziękczynno-błagalnego *Ps* 84(85)<sup>5</sup>.

Z uwagi na specyfikę tekstu tłumaczonego konieczne okazało się uwzględnienie danych językowych pochodzących z wersji łacińskiej<sup>6</sup>. W zebranym materiale przeważają konstrukcje czasownikowe. Najczęstszy jest łaciński czasownik **laetare** (21 razy) tłumaczony u *WJ* jako *weselić się* 10, *rozweselić się* 4, *uweselić się* 3 oraz jako *radować się* 2, *radować* 1 i *uradować się* 1. W *BT*

<sup>1</sup> W prezentowanej wersji artykułu uwzględniono uwagi poruszone w dyskusji.

<sup>2</sup> *Psalterz Dawidów w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 r.*, z komentarzem ks. J. Frankowskiego, Warszawa 1993 (dalej *WJ*).

<sup>3</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1971 (dalej *BT*).

<sup>4</sup> *Księga Psalmów*, przełożył L. Staff, Bydgoszcz 1993 (dalej *ST*).

<sup>5</sup> Typologia psalmów wg komentarzy ks. J. Frankowskiego, dz. cyt., s. 259–306.

<sup>6</sup> *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Świętego Starego i Nowego Testamentu*. Podług tekstu *Wulgaty*. Wydanie ks. S. Kozłowskiego, Warszawa 1885; *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, Warszawa 1969.

*laetare* jest również najczęściej oddawany jako *weselić się* 7 oraz aż 6 razy pojawia się tu czasownik *cieszyć się* (raz – *cieszyć*), który w wersji Wujkowej nie występuje na miejscu *laetare*. Pięciokrotnie *laetare* tłumaczone jest w *BT* jako *radować się*, raz *pobłogosławić*, raz pojawia się konstrukcja *byli radzi*. W translacji Staffa łac. *laetare* odpowiada *radować się* 11, *radować* 1, *weselić się* 6, *weselić* 1, *cieszyć się* 2.

Czasownik **exultare** występuje 18 razy i tłumaczony jest u *WJ*: *radować się* 7, *radować* 1, *rozradować* 1, *weselić się* 4, *weselić* 2, *rozweselić się* 2, *skakać* 1; w *BT*: *radować się* 6, *radować* 1, *weselić się* 4, *weselić* 1, *cieszyć się* 1, *śpiewać radośnie* 1, *wolać radośnie* 2; *wykrzykiwać radośnie* 1 i *całować* 1; u *ST*: *radować się* 12, *weselić się* 2, *radować* 1, *opiewać radośnie* 1, *całować* 1 i *szumieć* 1.

Ponadto odnotowano trzykrotnie **delectare**, u *WJ*: *rozweselić*, *uweselić*, *dać pociechę*, w *BT*: *uweselać*, *być pełnym radości*, *uradować*; u *ST*: *radować*, *rozradować*, *cieszyć się*. Dwa razy poświadczony są czasowniki: **gaudere** – *WJ*: *rozradować się* 1, *weselić się nad* 1; *BT*: *weselić się* 1, *odnieść triumf* 1, *ST*: *radować się* 1, *cieszyć się* 1 oraz **laetificare** – *WJ*: *rozweselać* 1, *rozweselić* 1; *BT*: *rozweselać* 1, *rozweselić* 1; *ST*: *rozweselać* 1, *weselić* 1. Pojedynczo występują: **commoveare** – *WJ*: *wzruszyć się*, *BT*: *szumieć*, *ST*: *pląsać*; **consolare** – *WJ*: *cieszyć*, *BT*: *pocieszać*, *ST*: *być obroną*; **exhilare** – *WJ*: *uweselić*, *BT*: *rozpogadzać*, *ST*: *weselić*.

Dwa razy poświadczony jest participium praesentis activi *laetans*, – *laetantis*. U Wujka tłumaczone jako *wesoły* 2, w *BT*: *pełna radości* 1, *radosny* 1; u *ST*: *ciesząca się* 1, *radować się* 1.

Wśród rzeczowników najczęściej (11 razy) występuje **exultatio** – *WJ*: *radość* 5, *wesele* 5, *wesoły* 1; *BT*: *radość* 8, *wesele* 2, *uniesienie* 1; *ST*: *radość* 5, *wesele* 4, *radosny* 1. **Laetitia** poświadczona jest 9 razy – *WJ*: *radość* 2, *wesele* 7; *BT*: *radość* 9; *ST*: *radość* 5, *wesele* 5, *uradować* 1.

Dwa razy odnotowano rzeczownik **gaudium** – *WJ*: *wesele* 2; *BT*: *taniec* 1, *śmiech* 1; *ST*: *radość* 1, *wesele* 1.

Zestawienie to ukazuje różnice między przekładem XVI-wiecznym i współczesnym. Gdy u Wujka *laetitia* tłumaczona jest 7 razy jako *wesele*, to w *BT* zawsze łac. *laetitia* odpowiada *radość*. Łacińskie *laetare* 17 razy jest oddawane przez wyrazy związane z czasownikiem *weselić* – *weselić się*, *rozweselić się*, *uweselić się*. Powyższe przykłady ilustrują preferencję rodziny wyrazów *wesele*, *weselić się* w translacji Wujka.

Jednak pomimo tej różnicy wypada zauważyć, że najczęstsze czasowniki *weselić się*, *radować się*, *cieszyć się* oraz rzeczowniki *radość* i *wesele* są dla siebie synonimami i występują zamiennie. Stan ten potwierdza *Słownik staropolski*, w którym zarówno *radość* i *wesele* traktowane są synonimicznie, obu słowom odpowiadają łacińskie *gaudium* i *laetitia*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław od 1953.



Porównanie leksyki pozwala dostrzec podobieństwa i różnice między XVI-wieczną translacją ks. Jakuba Wujka a tłumaczeniami nowszymi. Specyfika leksyki związana jest z chronologią translacji. W tekście Wujkowym występuje czasownik *uweselać* uznany przez K. Pisarkową za archaiczny pod względem prefiksalnym<sup>8</sup>. Słownictwo ukazuje też swoistość obu przekładów XX-wiecznych. Analiza materiału pokazuje, iż przekład Staffa jest bliższy Wujkowemu niż tłumaczenie psalmów z *Biblii tynieckiej*. W badanym tekście wyrazy określające stan radości występują bądź pojedynczo, bądź tworzą jednostki wieloelementowe<sup>9</sup>. Okazało się, że wśród jednostek jednoelementowych tożsamych znaleziono 31 miejsc wspólnych dla przekładu Wujka i Staffa, np.: *Ps 94(95)*. 1 *WJ radować się – ST radować się*, łac. *exultare*, gdy w *Biblii Tysiąclecia* przetłumaczono *śpiewać radośnie*. Miejsc tożsamyh dla przekładu Wujka i *Biblii tynieckiej* jest 21, pośród jednostek jednoelementowych. Istnieją konteksty tożsame pod względem analizowanej leksyki dla wszystkich trzech przekładów. Ilustruje to wers piąty z *Psalmu 45(46)*, gdzie u Wujka *Strumienie rzeki rozweselają Miasto Boże*, również u Staffa i w *BT* w tym samym otoczeniu występuje forma *rozweselają*, por. łac. *laetificare*. Znajdujemy również w tych samych kontekstach w każdej z translacji inne leksemy, np. łac. *laetare* z *Psalmu 103(104)*,<sup>31</sup> u Wujka przetłumaczone jest jako *weselić*, w *BT* *cieszyć się*, u Staffa *radować się*. Uczucie radości jest w psalmach często wyrażane przez połączenia szeregowe, np. *exultemus et laetemur Ps 117(118)*, 24, co u Wujka jest oddane jako *radujmyż się i weselmy*. Połączenia szeregowe mogą być wieloelementowe, np. trójczłonowe – *Ps 97(98)*, 4 łac. *cantate, et exultate, et psallite*. Szereg ten został przetłumaczony przez Wujka jako *śpiewajcie, weselcie się i grajcie*, w *BT* *cieszcie się, weselcie i grajcie*, u Staffa *śpiewajcie, radujcie się i grajcie*. Interesujące jest tu pojawienie się leksemów **grać** i **śpiewać**. „Głoszenie wszelkich dzieł Boga [...] stanowiło niewyczerpane źródło radości. Owa radość odzwierciedlała podziw, entuzjazm i wdzięczność, a wyrażała się w okrzykach, w muzyce i w gestach”<sup>10</sup>.

W materiale znalazły się 3 hebraizmy, tak specyficzne dla tłumaczeń biblijnych. Struktura tylko jednego z nich zachowana została we wszystkich trzech translacjach, łacińskie *laetare in laetitia* z *Ps 105(106)*, 5 odnajdujemy u Wujka jako *rozweselić się weselem*, w *BT* jako *radować się radością* i u Staffa jako *radować się weselem*. Hebraizm z *Psalmu 131(132)*, 16 łac. *exultatione exultare*, u Wujka pozostało *weselem weselić się*, podczas gdy w obu przekładach XX-wiecznych połączenie to tłumaczone jest przez pojedynczy czasownik *radować*. Podobnie łacińskie *laetificare in gaudio* z *Psalmu 20(21)*, 7 w *Psalterzu* Wujka

<sup>8</sup> K. Pisarkowa, *Historia składni języka polskiego*, Wrocław 1984, s. 99.

<sup>9</sup> Badane jednostki językowe podzielono na jedno- i wieloelementowe, a wśród nich wyróżniono: a) tożsame (*radować – radować*), b) synonimiczne (*radować – weselić*), c) oddalone znaczeniowo, choć występujące w tym samym kontekście (*radować – całować*).

<sup>10</sup> *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, tom 7 – *Pieśni Izraela*, opracowali ks. A. Strus SDB, ks. J. Warzecha SAC, ks. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 54.

oddane jako *rozweselić w radości*, w przekładach współczesnych zastąpiono je zwrotem *napęlić radością BT* i *radością napęlić ST*.

Niezmiernie ciekawe są jednostki nietypowe ubogacające synonimikę. Obok Wujkowego *niech się wzruszy morze Ps 95(96), 11*, łac. *commoveatur mare*, znajdujemy bezpośrednio wyrażone: *niech morze szumi* w *BT* i metaforyczne *niech płąsa morze* u Staffa. W *Biblii Tysiąclecia* odnajdujemy bardziej zrozumiałą dla współczesnego czytelnika jednostkę *szumieć*, nawiązującą do rzeczywistej właściwości morza. Podobny schemat reprezentuje fragment *Psalmu 97(98), 7 WJ* *niech się od radości wzruszy morze*, łac. *moveatur mare* i w obu przekładach współczesnych *Niech szumi morze*. W 12 wersie *Psalmu 95* mamy w wersji Wujka: *Tedy skakać będą wszystkie drzewa leśne przed Panem*, łac. *Tunc exultabunt omnia ligna silvarum*. Zaskakujący dla współczesnego czytelnika *Psalterza Dawidowego* leksem **skakać**, użyty na wyrażenie radości, został zastąpiony w *BT* przez czasownik *radować się*: *niech się także radują wszystkie drzewa leśne*. Znajdujemy tu metaforę personifikującą drzewa i przypisującą im zdolność radowania się. Inaczej poradził sobie z tłumaczeniem Staff (zrezygnował z przerośni): *niech szumią głośno wszystkie drzewa leśne*. Tymczasem czasownik *skakać* na oznaczenie radości wpisany jest w znaczenie łac. *exultare*, którego pierwotnym znaczeniem było ‘podskakiwać’, a wtórnym ‘cieszyć się, radować, nie posiadać się z radości’. Podczas gdy u Wujka *Odmieniłeś mi płacz mój w wesele 29(30), 12*, łac. *Convertisti planctum meum in gaudium mihi*, u Staffa analogicznie *Zmienileś w radość żalność moją*, to w *BT* *Biadania moje zmienileś mi w taniec*. Leksem **taniec** niewątpliwie wyraża tu radość, por. łacińskie *gaudium*, zwłaszcza że przeciwstawiony jest biadaniu. **Skakać, płąsać, wzruszyć się, taniec** wyrażają ruch. Użycie tych leksemów sprawia, że radość jest w psalmach wyrażona dynamicznie.

Uważam, że poniższe różnice, zwłaszcza między *WJ* a *BT*, wskazują na tendencję do wyjaśniania tekstu współczesnemu czytelnikowi psalmów. Segmentowi *Abyś uweselił oblicze oliwą WJ 103(104), 15* odpowiada w *BT*, *by rozpogadzać twarze oliwą*, łac. *ut exhilaret faciem in oleo*. Łaciński czasownik *exhilare* ‘rozweselać, cieszyć, radować’ ma także przerośne znaczenie – ‘rozjaśniać’. W polu pojęcia **radości** pojawia się także leksem **śmiech**, na miejscu łacińskiego *gaudium*, w konstrukcji *Wtedy usta nasze były pełne śmiechu BT 125(126), 2*, gdy u Wujka mamy *Tedy się napęliły weselem usta nasze* i u Staffa *Wtedy usta nasze były pełne wesela*. Związek **usta pełne śmiechu** jest o wiele bardziej zwarty znaczeniowo, wszak śmiech wydobywa się z ust. Ten ostatni fragment to również przykład uwspółcześnienia przekładu.

Analiza semantyczna pokazuje, że *radować się* może Bóg, człowiek lub natura. *Radujący się* człowiek obdarzony jest przez psalmistę dodatkowo wartościującymi cechami, które określają kim ów człowiek jest i mówią o jego postawie wobec Pana. **Sprawiedliwy** – *Sprawiedliwi radują się BT 106(107), 42*; *Sprawiedliwi weselą się WJ 66(67), 5*; **Pobożny** – *Pobożni radują się BT*

106(107), 42; **Święty** – *niech się weselą święci* BT 149, 5; **Wierny** – *Wierni Pana radować się będą* ST 131(132), 1. W tekście psalmów źródłem radości jest sam Bóg, który może być nazwany **Panem** – *radujmy się w Panu* ST 94(95), 1; *ludzie sprawiedliwi radujcie się w Panu* WJ 31(32), 11; *wierni radujcie się w Panu* ST 31(32), 11; *wszyscy, którzy Pana szukają niech się rozradują w Panu* WJ 39(40), *wszyscy, którzy Pana szukają niech radują się i weselą w Panu* ST 39(40), 17; *Weselcie się, sprawiedliwi, w Panu* WJ 32(33), 1 i WJ 96(97), 12; *Weselcie się i radujcie, wierni, w Panu* ST 31(32), 11. Przyczyną radości jest **Bóg**: *wszyscy, co Boga szukają radują się i weselą w Bogu* BT 39(40), 17 nazywany **Jahwe**: *będę radował się w Jahwe* BT 103(104), 34; *Cieszcie się sprawiedliwi i weselcie w Jahwe* BT 31(32), 11. Przyczyną radości jest również **Bóg–Król**: *a synowie syjońscy niech się radują w Królu swoim* WJ 149, 2 oraz **Bóg–Stwórca**: *niech się radują Izrael w swoim stwórcy* ST 149, 2; *niech się weseli Izrael w Stworzycielu swoim* WJ 149, 2.

Dusza, serce i język w poetyckim tekście psalmów przedstawiają człowieka: *dusza się raduje* BT 15(16), 9; *Przetoż się uweseliło serce* WJ 15(16), 9; *serce cieszy się* BT 15(16), 9; *serce raduje się w Panu* ST 32(33), 21; *raduje się język* ST 15(16), 9; *rozradował się język* WJ 15(16), 9. Jest to zgodne z konwencją poezji hebrajskiej, ukazującej całość za pomocą właściwych jej elementów.

Człowiek raduje się przymiotami Boga, takimi jak: **łaska** – *raduję się i cieszę jego łaską* ST 30(31), 8; *Weselę się z Twojej łaski* BT 30(31), 8; **miłosierdzie** – *będę się radował w miłosierdziu Pana* WJ 30(31), 8; **moc** – *Król rozweseli się w mocy Pana* WJ 20(21), 2; **potęga** – *Król się weseli z potęgi Jahwe* BT 20(21), 2; **siła** – *Król się raduje siłą Pana* ST 20(21), 2; **sprawiedliwość** – *(pokolenia) radują się Twą sprawiedliwością* BT 144(145), 7; *(pokolenia) radują się sprawiedliwością Pana* ST 144(145), 7; *narody będą się weselić z Sprawiedliwości Pana* WJ 144(145), 7. Człowiek weseli się i raduje z dzieł Pana: *będę się radował w uczynkach rąk twoich* WJ 91(92), 5; *raduje się dziełami rąk Twoich* BT 91(92), 5. Przyczyną radości jest nawet ów dzień, który Pan uczynił WJ 117(118), 24. Radość powodują dobra ziemskie, takie jak chleb i wino – *Chleb i wino rozwesela serce ludzkie* BT 103(104), 14, 15, lecz także i tu przyczyną radości są dobra wychodzące z rąk Pańskich. Człowiek w psalmach cieszy się z tych dzieł i postanowień Pana, które łączą się bezpośrednio z atrybutami Boga. Wyroki i sądy Pana, zawsze sprawiedliwe są dla ludów i narodów źródłem radości – *rozradowały się Córki Judzkie, dla sądów Pana* WJ 96(97), 8; *radują się córki Judy z wyroków Jahwe* ST 96(97), 8. *Król rozraduje się wielce w zbawieniu Pana* WJ 20(21), 2; *Król weseli się pomocą Pana* ST 20(21), 2; *Król cieszy się z pomocy Jahwe* BT 20(21), 2; *Chcemy się cieszyć z ocalenia króla* BT 19(20), 6; *Rozweselimy się w wybawieniu (króla)* WJ 20(21), 2 – dla człowieka przyczyną radości jest ingerencja Boga w świat – *gdy pomaga, gdy ratuje, gdy ucisza burzę* Ps 107(106), 29, 30 i *uspokoily się morskie fale. Tedy radowali się ich spokojem; będziemy się cieszyć z twego zwycięstwa* ST 19(20), 6. Wers 4 z Psalmu 22(23) pokazuje, że cieszyć

mogą przedmioty: *laska twoja i kij twój, te mię cieszyły*. One jednak nie tyle cieszą, co pocieszają i są rękojmią opieki Boga–Pasterza podczas wędrówki pośród cienia śmierci. Bóg jest sprawcą radości człowieka, gdy obdarza go potomstwem – *Który czyni, iż niepłodna mieszka w domu, czyniąc matkę prze syny wesolą WJ 112(113), 9; On każe bezpłodnej w domu stać się matką cieszącą się dziećmi ST 112(113), 9*. Człowiek zaś może się cieszyć nawet z czyjegoś upadku. Dowodem na to jest wers 12 *Ps 40* w przekładzie Staffa: *nieprzyjaciel mój nie będzie cieszył się z mej klęski*.

Stwórca występuje jako czynny sprawca radości i jako podmiot radość przeżywający. Bóg rozwesela człowieka – *Boś mię rozweselił, Panie, w stworzeniu twoim. WJ 91(92), 5; (Panie) rozweselisz (króla) w radości obliczem twoim WJ 20(21), 7*. Bóg raduje cały świat, wszystkich ludzi – *Rozradujesz świat od wschodu do zachodu ST 64(65), 9; Kraje zaranne i wieczorne uweselisz WJ 64(65), 9*. Pan raduje się z tego, co sam stworzył – *Jahwe się raduje z dzieł swoich BT 103(104), 31; będzie się Pan weselił w uczynkach swoich WJ 103(104), 31*. Bóg raduje się dziełem swych rąk i stworzenie raduje się w Bogu. Radość, której źródłem jest Stwórca, objawia się poprzez stworzenie i wraca do tego, Który stworzył. W badanych tekstach radość jest udziałem nie tylko ludu, ale i całej natury: **nieba**: *niech się radują niebiosy ST 95(96), 11; niech się weselą niebiosy WJ 95(96), 11; niech się cieszy niebo BT 95(96), 11*; **ziemi**: *niech się raduje ziemia WJ 96(97), 1; raduj się ziemio ST 96(97), 1*; **pól**: *niech się radują pola ST 95(96), 12, 13*; **słońca**: *słońce raduje się jak bohater ST 18(19), 6; weseli się jak olbrzym BT 18(19), 6; Rozweseliło się jako olbrzym na bieżenie w drogę WJ 18(19), 6*; **wysp**: *radujcie się mnogie wyspy ST BT 96(97), 1*; **gór**: *a góry społem niech się weselą przed oblicznością Pańską WJ 97(98), 8; wszystko raduje się i weseli ST 64(65), 14*; **strumieni** *Ps 45(46), 5 WJ*. Radość natury bywa wyrażona metaforycznie. Ziemia przedstawiona jako rodzica zostaje, za sprawą Stwórcy nawodniona: *Ze dżdżu i rosy rozweseli się rodzica WJ 64(65), 10, 11*. W przekładzie Staffa przenośnie *deszcz sphywający raduje kielki*.

Rzeczowniki, przymiotniki wyrażające stan, uczucie radości funkcjonują w analizowanych kontekstach podobnie jak czasowniki. Za ciekawe semantycznie należy uznać utożsamienie Boga z radością: *O Boże, radości moja WJ 31(32), 7*. Charakterystyczne są ciągi: **napelnić / otoczyć radością / weselem**: *(Jahwe) napelniasz (króla) radością przed Twoim obliczem BT 20(21), 7; Tedy się napelniły weselem usta nasze WJ 125(126), 2; otoczysz mnie radością z mego ocalenia BT 31(32), 12*. Metaforyczne ujęcie odnajdujemy w translacji Staffa w *Psalmie 29(30), 12* – **oblec weselem** – *oblokłeś mnie weselem*. Jeszcze ciekawsza i zaskakująca metaforyka zastosowana jest przez tłumaczy w *Psalmie 64(65), 13, 14*, *tu wzgórze przepasują się weselem, a doliny (...) wznoszą okrzyki radości*. Ksiądz Wujek ten sam wers przetłumaczył: *a pagórki okryją się wesolym urodzajem*. **Radość i wesele** są antonimami **leż** i **placzu**: *Placz nadchodzi z wieczora, a rankiem przyniosą (panny, bliskie jej) z weselem i z*

*radością WJ 44(45), 15, 16 okrzyki radości BT 29(30), 6; Do wieczora będzie trwał płacz, a do poranku wesele WJ; Wieczór przynosi łzy, rano wraca wesele ST. Zarówno ciąg z weselem, jak i z radością, (który może tworzyć połączenie szeregowie): (dziewice) kroczą z radością i weselem ST 44(45), 15, 16; przynoszą (panny, bliskie jej) z weselem i z radością WJ 44(45), 15, 16 oraz w radości i wśród radości określają sposób działania, nazywają stan towarzyszący innej czynności czy sytuacji: sławcie Boga z radością BT 65(66), 1; z radością stańcie przed obliczem Pana ST 99(100), 2; niech głoszą z radością dzieła Pana ST 106(107), 22; (Ci którzy sięją ze łzami) będą żąć w radości WJ 125(126), 5; (którzy we łzach sięją) żąć będą w radości BT; (którzy siali ze łzami) niech zbierają w radości ST; Bóg wywiódł lud swój wśród wesela ST 104(105), 43; z powrotem przychodzą wśród radości BT 125(126), 6.*

Zarówno przykłady z czasownikami, jak i z innymi częściami mowy pokazują, że początkowo przenośne, typowe dla stylu przekładów *Pisma świętego* konstrukcje (np. **radować się w Panu, weselić się w Panu**) zleksykalizowały się. Nabrały cech związków stałych i powtarzalnych, stały się frazeologizmami. Przyczynił się do tego stały kontekst składniowy.

Powyższa analiza pokazuje, iż przekład Staffa jest bliższy Wujkowemu. *Biblia tyniecka* w analogicznych kontekstach wykazuje tendencję do rozbijania frazeologizmów i do przybliżania tekstu współczesnemu odbiorcy.

## EXPRESSION DE LA JOIE DANS LES TRADUCTION POLONAISES DU PSAUTIER

### Résumé

Le moyen d'exprimer la joie dans les 3 versions polonaises du Psautier: celle de Wujek, celle de la Bible du Millénaire et celle de Staff, constitue l'objet de cet article. On a comparé le lexique et les métaphores concernant la joie avec leurs équivalents dans le texte latin. On a constaté l'apparition des locutions phraséologiques.



JACEK LEOCIAK  
Warszawa

O OBECNOŚCI *SACRUM*  
W LITERATURZE DOKUMENTU OSOBISTEGO  
OKUPOWANEJ WARSZAWY

WYJAŚNIENIA WSTĘPNE

Myśląc o bezmiarze zła i nienawiści, jakie przyniosła ludzom II wojna światowa, a szczególnie o horrorze Zagłady, nie możemy uwolnić się od pytania o obecność Boga TAM i WTEDY. Pytanie to zakreślałoby moim refleksjom horyzont najszerszy – teologiczny. Jednakże ani teologia, ani historia, lecz tekstowe świadectwa tamtych czasów są właściwym przedmiotem mego zainteresowania. Zajmuje mnie przede wszystkim zapis pewnego doświadczenia, utrwalony w postaci tekstu. Badam zasady ukształtowania tego zapisu i formy wyrazu tego doświadczenia. Zastanawiam się nad rodzajami ekspresji, jej granicami i możliwościami. Próbuję opisać sposoby mówienia o *sacrum* i to, jak się ono przejawia w badanych tekstach.

Analizuję teksty nieliterackie: dzienniki, pamiętniki, zapisy kronikarskie, teksty określane jako „literatura dokumentu osobistego”<sup>1</sup>. Biorę pod uwagę wyłącznie teksty napisane TAM i WTEDY. Wtedy, tzn. w czasie wojny, okupacji, niejako z wewnątrz relacjonowanych wydarzeń, usuwając z pola widzenia ogromną literaturę wspomnieniową, powstałą już po wojnie. Tam, tzn. w Warszawie (bądź najbliższej okolicy). Autorami badanych tekstów są zarówno Żydzi przebywający w getcie warszawskim lub ukrywający się po stronie aryjskiej, jak i ci, których okupant zakwalifikował jako „aryjczyków” niższego gatunku i pozwolił przebywać po drugiej stronie muru.

Są to teksty pisane „na gorąco”, w poczuciu ciągłego zagrożenia, kiedy dalsze przetrwanie nie tylko autora, ale i samego tekstu staje się problematyczne. Rejestrują one rzeczywistość okupacyjnej Warszawy na bieżąco bądź z małego dystansu czasowego. Przekazują przeżycia, refleksje, oceny zrelatywizowane do

---

<sup>1</sup> Jest to formuła Romana Zimanda (zob. R. Zimand, *Diarysta Stefan Ż.*, Wrocław 1990, rozdz. I, *O literaturze dokumentu osobistego w ogóle a o diaryście w szczególności*).

ówczesnego stanu świadomości piszącego. Tak diarysta, jak i memuarysta zatrzaśnięci są w rzeczywistości okupowanej Warszawy niczym w więzieniu. Nie wiedzą, jak i kiedy to wszystko się skończy. Utrwalają wydarzenia tamtego czasu tak, jak wtedy zjawiały się w ich życiu.

Czytelnik natomiast zostaje wprowadzony w trakcie lektury tych tekstów *in medias res* w podwójnym niejako sensie. Po pierwsze, śledzi przywoływane, a rozgrywające się TAM i WTEDY wydarzenia. Po drugie, obcuje z utrwalonym na gorąco, a więc również TAM i WTEDY, momentem doświadczania opisywanego świata. Teksty te bowiem są nie tylko poświadczeniem opisanych zdarzeń, uczuć i myśli, lecz same – w swym substancjalnym istnieniu – stają się świadectwem. Są nie tylko kombinacją znaków językowych odnoszących się do pozajęzykowej rzeczywistości, same stanowią szczególnego rodzaju rzeczywistość. Tak jak przedmioty ocalałe z katastrofy, nabierają wartości już przez to samo, że istnieją, że przetrwały w kształcie, jaki nadali im tamci ludzie, tamten czas. Uzyskują podwójne odniesienie. Po pierwsze, wskazują na swego autora i przeżywany przez niego TAM i WTEDY świat. Po drugie, wskazują na siebie jak na rzecz, która jest śladem, okruchem minionego. Są zatem nie tylko „mówieniem o tym, co było”, lecz także „samym byciem”, kawałkiem tamtego istnienia.

Temat zasygnalizowany w tytule referatu daje się obserwować w dwóch podstawowych wymiarach. Pierwszy to konstytuowany przez znaczenia słów i zdań wizerunek rzeczywistości pozatekstowej. Mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami: albo z opisem postaw i zachowań ludzi wobec *sacrum*, z rejestrowaniem różnych przejawów i form pobożności, albo z takim opisem świata, który można interpretować jako hierofanie. Drugi dotyczy sfery mówienia o *sacrum*. W analizowanych tekstach niejednokrotnie mamy do czynienia z mówieniem o Bogu wprost. Spotykamy się zatem z *sacrum* niejako stematyzowanym – w zapisie teologicznych dysput czy rozważań, w notowanych w formie dyskursywnej refleksjach o Bogu, o sensie wiary, w religijnych medytacjach, zmierzających czasem ku formom modlitewnym.

Całość opracowanego tematu składa się z trzech części. Pierwsza mówi o zachowaniach religijnych i formach pobożności. Druga dotyczy analizy utrwalonego w tekstach dyskursu teologicznego. Trzecia poszukuje w opisie świata znaków hierofanii i stara się interpretować ich charakter. Z powodu oczywistych ograniczeń czasowych, a także z uwagi na problematykę samej konferencji, przedstawię tylko część pierwszą. Tylko bowiem w części pierwszej zdołałem zachować, wobec przyjętych ograniczeń co do charakteru źródeł, pewną proporcję materiału żydowskiego i chrześcijańskiego. Dyskurs teologiczny badam wyłącznie na podstawie zachowanych przekazów żydowskich.



## ZACHOWANIA RELIGIJNE I FORMY POBOŻNOŚCI

Historycy okupacyjnej Warszawy, badający dzieje cywilne miasta i dzień powszedni jego mieszkańców, wskazują na wyraźny wzrost religijności i charakterystyczne formy, jakie przybierało wówczas życie religijne dwóch największych społeczności wyznaniowych: katolików i wyznawców judaizmu<sup>2</sup>.

Mimo iż okupant pozwolił na oficjalne istnienie zorganizowanego w Kościele rzymskokatolickim życia religijnego, to jednak mnożył ograniczenia, zakazy i represje. Zabroniono np. obchodzenia świąt kościelnych, gdy wypadały w dni robocze, zakazano procesji ulicznych czy uroczystych nabożeństw w święta kościelno-narodowe: 3 V, 15 VIII, 11 XI. Ingerencje władz niemieckich były często drobiazgowe i dotyczyły form sprawowania kultu, czy nawet samej liturgii. Obowiązywał np. zakaz strzelania z petard podczas świąt wielkanocnych; w połowie stycznia 1941 r. specjalnym rozporządzeniem zabroniono śpiewania w kościołach *Boże, coś Polskę* i *Serdeczna Matko*<sup>3</sup>, a w maju 1942 r. zażądano od Kurii Metropolitalnej warszawskiej ocenzurowania *Litanii do Matki Boskiej* – mianowicie skreślenia prośby: *Królowo Korony Polskiej, módl się za nami*<sup>4</sup>. Koszmar okupacyjnych przeżyć wywoływał u wielu warszawiaków wzrost pobożności, przejawiający się w charakterystycznych dla tamtych czasów formach publicznego wyznawania wiary. Należała do nich np. okupacyjna tradycja tłumnego nawiedzania w Wielki Piątek grobu Chrystusa w kościele św. Anny, którego wystrój łączył w sobie narodową, patriotyczną i religijną symbolikę. Od połowy 1943 r. pojawiają się na podwórkach i w bramach warszawskich kamienic ołtarzyki – miejsce wspólnych modlitw i sąsiedzkich spotkań, nabierające z czasem, szczególnie w dniach Powstania Warszawskiego, charakteru miejsc kultu.

W stosunku do Żydów Niemcy wprowadzili z początkiem 1940 r. zakaz zbiorowych modlitw w synagogach i w mieszkaniach prywatnych. Na wiosnę 1941 r. zakaz ten cofnięto i w czerwcu nastąpiło uroczyste otwarcie Głównej

<sup>2</sup> Zob. T. Szarota, *Okupowanej Warszawy dzień powszedni*, wyd. 3, Warszawa 1988, s. 468–471; K. Dunin-Wąsowicz, *Warszawa w latach 1939–1945, Dzieje Warszawy*, t. V, pod red. S. Kieniewicza, Warszawa 1984, s. 186–191; W. Bartoszewski, *1859 dni Warszawy*, Kraków 1974, gdzie podano szereg przykładów konkretnych przejawów okupacyjnej religijności. O dwóch nurtach życia religijnego w getcie warszawskim zob. R. Sakowska, *Ludzie z dzielnicy zamkniętej. Z dziejów Żydów w Warszawie w latach okupacji hitlerowskiej: październik 1939–marzec 1943*, wyd. 2 popraw. i rozsz., Warszawa 1993, s. 133–140. Stosunek władz niemieckich do Kościołów protestanckich był bezwzględny i brutalny, surowszy niż wobec Kościoła rzymskokatolickiego, natomiast Kościół prawosławny cieszył się pewnymi względami, gdyż Niemcy starali się wykorzystać oręż prawosławia w walce z Rosją sowiecką. Niewiele jednak można powiedzieć o życiu religijnym obu Kościołów w latach okupacji.

<sup>3</sup> Zob. K. Gorzkowski, *Kroniki Andrzeja. Zapiski z podziemia 1939–1941*, opr. T. Szarota, Warszawa 1989, s. 121.

<sup>4</sup> Zob. T. Szarota, dz. cyt., s. 468–469.

Synagogi na Tłomackiem, a jesienią tego roku uruchomiono dwie dalsze synagogi: przy Twardej 6 i Dzielnej 7. Za murami znalazło się wielu rabinów i cadyków. W sierpniu 1941 r. reaktywowano przy Radzie Żydowskiej Wydział Spraw Religijnych i Rabinat. W ten sposób życie religijne w getcie zostało ujęte w jawne i oficjalne ramy instytucjonalne. Jednakże – jak podkreśla Ruta Sakowska<sup>5</sup> – za murami istniał też nieformalny nurt życia religijnego. Odprawiano konspiracyjnie zbiorowe modlitwy w mieszkaniach prywatnych, istniało tajne szkolnictwo religijne, tajne szkoły talmudyczne i tajne domy modlitwy. Pobożni Żydzi starali się wbrew przeszkodom i trudnościom przestrzegać rytualnych wymogów judaizmu. Wolontariusze praktykowali postugę przy zmarłych jako formę pobożności.

Życie religijne w getcie miało też swój nurt chrześcijański, w obrębie bowiem Dzielnicy Zamkniętej na podstawie nazistowskich kryteriów rasowych znalazła się również niewielka liczba osób wyznania rzymskokatolickiego, nieco ewangelików i prawosławnych. Mała grupa Żydów z getta już w czasie okupacji przyjęła chrzest. Do czasu wysiedlenia w lipcu 1942 r. czynny był w obrębie murów kościół NMP na Lesznie i kościół Wszystkich Świętych na pl. Grzybowskim (w parafii tego kościoła mieszkał z rodziną prof. Hirszfeld). Grono chrześcijan nosiło opaski z gwiazdą Dawida, kultywując chrześcijańską pobożność i sposób życia. Wywoływało to w społeczności getta różne postawy – od neutralnej do nieżyczliwej, czy wręcz wrogiej.

## Ś w i ę t a

Zapisy dotyczące celebrowania świąt religijnych ukazują różnorodność przeżywania czasu świątecznego.

Oto np. wigilia świąt Bożego Narodzenia w 1940 r. Maria Dąbrowska notuje w *Dzienniku*:

„24 XII 1940. Wtorek

O czwartej siedliśmy do niby wigilii – z barszczem i pierogami z kapustą. [...] Nawet kolęd nie chciało nam się śpiewać, chociaż przedtem dzieci co wieczór wyśpiewwały”<sup>6</sup>.

W ów dzień wigilijny Zofia Nałkowska pracowała 11 godzin w swym sklepiku z papierosami i dopiero wieczorem wróciła do domu. Pod datą 24 grudnia 1940 r. zapisuje w *Dzienniku*:

„Nie zastałam nic do jedzenia, nie było wili, mama zabierała się już spać. [...] Dzień wigilijny nie podobny do żadnego z dawnych. Mama nie wie, że nie żyje

<sup>5</sup> R. Sakowska, dz. cyt., s. 136–137.

<sup>6</sup> M. Dąbrowska, *Dzienniki*, opr. T. Drewnowski, Warszawa 1988, t. 2 (1933–1945), s. 348.

ciocia Janina, która zawsze przysyłała na wilię w liście opłatek. [...] I nawet jest opłatek w szafie, ale nikt o nim nie pomyślał – tak jest dziwnie, tak jest inaczej”<sup>7</sup>.

Te dwa wigilijne zapisy świadczą o przeżywaniu świąt okupacyjnych jako czegoś „innego”, „obcego”, odmiennego od dotychczasowych. Odczucie tej inności jest miarą całościowej oceny sytuacji autorów. Dąbrowska pisze o „niby wigilii”, Nałkowska o rozmyciu się wigilijnej atmosfery, o spowszednieniu czasu świątecznego, w którym zabrakło nawet takich atrybutów, jak wigilijny opłatek. Te dwa zapisy potraktować można jako znak wewnętrznej inercji wobec święta, spowodowanej przytłaczającą rzeczywistością okupacyjną.

W zamkniętym już getcie, Mary Berg pisze 24 grudnia 1940 r. w swoim *Dzienniku*...:

„Nasze drugie wojenne święta Bożego Narodzenia. Z mojego okna wychodzącego na »aryjską« stronę widzę oświetlone choinki. Ale maleńkie świerczki były także sprzedawane dziś rano w getcie – po niesłychanych cenach. Zostały przeszmugłowane wczoraj. Widziałam drżących z zimna ludzi spieszących do domów z maleńkimi drzewkami przyciśniętymi do piersi. Byli to nawróceni, czyli chrześcijanie w pierwszym pokoleniu, których hitlerowcy uznają za Żydów i których także wsadzili do getta”<sup>8</sup>.

Mary Berg w refleksji nad swą pierwszą gettową wigilią odkrywa dramat wojennego podziału ludzi, którego symbolem jest mur getta. Narzucony przez okupanta nowy porządek rozrywa boleśnie tkankę dawnego świata. Podział jest sztuczny i absurdalny, a przecież odsłania się diarystyce w całej bolesnej rzeczywistości, od której nie ma ucieczki.

Mary Berg obserwowała, jak zamknięci za murami getta chrześcijanie starają się spędzić czas świąteczny zgodnie z tradycją. Podobne spostrzeżenie, ale wobec zachowania religijnych Żydów w getcie, notuje Chaim Aron Kapłan w swoim *Dzienniku*. Jego refleksja jest jednak pogłębiona o religijny wymiar samego zjawiska. Odprawiać zgodnie z wymogami Prawa rytuał świąt – to manifestować, na przekór rzeczywistości, wiarę i ufność w Boga.

„24 kwietnia 1940 r. (Drugi dzień świąt Pesach r. 5700, wieczorem).

[...] nawet obecnie, w morzu cierpień obchodzimy Święto Wolności i wszyscy dopełniają rytuału Sederu. [...] Jeśli chodzi o zaopatrzenie świąteczne, to nawet najbiedniejszy ma macę. Przed świętami widać było na ulicy wielu Żydów z paczkami macy pod pachą, a przecież wisiła nad nimi groźba oskarżenia o sabotaż. [...] W każdym mieszkaniu żydowskim widać oznaki święta”<sup>9</sup>.

Czas świąteczny dawał możliwość odreagowania lęku, niepewności, przygnębienia. I to niezależnie od zewnętrznej oprawy czy okoliczności wyprawia-

<sup>7</sup> Z. Nałkowska, *Dzienniki czasu wojny*, opr. H. Kirchner, Warszawa 1970, s. 152.

<sup>8</sup> M. Berg, *Dziennik z getta warszawskiego*, Warszawa 1983, s. 46.

<sup>9</sup> Ch. A. Kapłan, *Dziennik getta warszawskiego*, tłum. z hebrajskiego A. Rutkowski i A. Wein, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, (dalej Biuletyn ŻIH), 1940, nr 50, s. 105–106.

nych świąt. Decydowały tu bardziej treści obrzędowo-obyczajowe niż głębia religijnego przeżycia. Świadczą o tym dwa przykłady przeżywania sytuacji świątecznej uroczystości w skrajnie odmiennych warunkach. Jeden – w zaciszu i ciepłe prywatnego domu, drugi – w więzieniu.

Wigilia prywatna, jaką odnotowuje Dąbrowska 24 grudnia 1943 r., a więc w okresie szczególnego nasilenia okupacyjnego terroru, jest paradoksalnie jasna i wesoła:

„O wpół do drugiej spieszymy na wilię do literatów [stołówka RGO przy Foksal – J. L.], która się strasznie nie udała. [...] Powrót z tej smutnej wili i pośród mgły gęstej, w której nawet nędzna obecnie Warszawa nabrała fantastycznego uroku. W domu dopiero robimy sobie prawdziwą i bardzo przyjemną wilię z kolędami, wódką i winem i trochę szubienicznymi, ale dobrymi humorami”<sup>10</sup>.

Intymność świątecznych wzruszeń wpisuje się w wymiar wspólnotowy – to przecież społeczność wiernych razem celebruje świąteczne obrzędy. W relacji nieznanego autora – funkcjonariusza Służby Porządkowej (żydowskiej policji w getcie), mamy do czynienia z czymś jeszcze innym: splotem tego, co indywidualne, szczere i prawdziwe z tym, co oficjalnie zorganizowane, konwencjonalne i zbiorowe. Oto w żydowskim więzieniu na Gęsiej zorganizowano w 1942 r. uroczystą wieczerzę sederową, a także wielkanocny poczęstunek dla katolików. Zainscenizowany odgórnie przez oficjalne instytucje obrządek wyzwała wśród jego uczestników autentyczne przeżycie, łączy ich. Więzienna sceneria Gęsiówki oraz wiedza o tym, co działo się w getcie na wiosnę 1942 r., stanowią upiorny kontrast z całą uroczystością. Powstaje wrażenie dziwności i sztuczności, a zarazem wstrząsającego autentyzmu.

„Na korytarzach stawiono długie stoły [...], na stołach tradycyjne potrawy: maca, jaja, gorzkie zioła, trochę wina dla każdego biesiadnika. [...] Przy każdym stole jakiś starszy wiekiem więzień odczytywał Hagadę – opis wyjścia Żydów z Egiptu. [...] Następnego dnia przypadała Wielkanoc katolicka, inni funkcjonariusze z innymi więźniami przy udziale księdza dzielili się święconym. Z modłów, ze słów w przerwach wypowiedzianych biło [...] marzenie o wolności; tu jednak, w Areszcie Centralnym dla Dzielnicy Żydowskiej, w Święta Wielkanocne 1942 r. istniała ta niezwykła odmiana powszechnego zjawiska, że to samo pragnienie wyzierało z oczu i brzmiało w słowach również straży więziennej, oficerów, pań i panów z Patronatu”<sup>11</sup>.

## Publiczne przejawy pobożności

Relacja o Wielkanocy celebrowanej przez Żydów i katolików w więzieniu na Gęsiej ujawnia motyw dwóch nurtów życia religijnego w getcie. Liczba

<sup>10</sup> M. Dąbrowska, dz. cyt., s. 422.

<sup>11</sup> Tekst przechowywany w Archiwum ŻIH w zbiorze „Pamiętniki” pod syg. 129, s. 70.

wychrzczonych Żydów była niewielka, ale stanowili oni grupę widoczną. Zaliczali się najczęściej do elity intelektualnej, byli otaczani opieką przez kościelny Caritas, rodziny i znajomych ze strony aryjskiej. Zajmowali też często eksponowane stanowiska w administracji getta. Krążyły wówczas złośliwe pogłoski, poświadczone w relacjach, że aby dostać posadę w Radzie Żydowskiej czy Służbie Porządkowej trzeba przedstawić świadectwo chrztu<sup>12</sup>.

W szerokich kręgach getta panowała więc raczej atmosfera niechęci wobec Żydów-chrześcijan. Oto jak Emanuel Ringelblum opisuje kultywowane przez nich formy pobożności:

„W kościele Wszystkich Świętych na Grzybowie i w kościele NM Panny na Lesznie odbywały się nabożeństwa katolickie celebrowane przez neofickich duchownych i przy udziale neofickiego chóru. W kościołach tych widziano ludzi naprawdę wierzących. Dewotki leżały plackiem na ziemi i żarliwie się modliły. Zmarłych wywożono karawanem kościelnym na cmentarz katolicki lub ewangelicki, rodzina mogła towarzyszyć konduktowi tylko do bramy getta”<sup>13</sup>.

Komentarz własny autora jest wyrażony dość subtelnie, ale łatwy do odczytania. Słowa *neofici* czy *dewotki* mają zabarwienie pejoratywne. Sformułowanie o *leżeniu plackiem na ziemi podczas żarliwej modlitwy* za pomocą ironicznego dystansu i lekko kpiarskiego tonu przekazuje negatywną ocenę.

Zupełnie inaczej katolicką mszę świętą opisuje Jechiel Górný w *Dzienniku*. Mamy tu do czynienia z odmiennym sposobem przekazu i wyrażania znaków wartości. Górný szkicuje atmosferę wieczornej mszy w kościele NMP. Czyni to bez złośliwości, z nieskrywaną sympatią i współczuciem w stosunku do uczestników uroczystości. Cała opisana scena tchnie spokojem, wzrusza swoistym pięknem, normalnością w nienormalności. Diarysta, sporządzając ten zapis w niedzielę 14 czerwca 1942 r., nie wiedział jeszcze, że... siekiera została już przyłożona do pnia. W miesiąc po opisanym nabożeństwie rozpocząć się miała masowa deportacja Żydów z getta warszawskiego do Treblinki.

„[Wierni mają] z daleka widoczne [...], jak łaty na prawym przedramieniu, białe opaski z gwiazdą Syjonu. [...] Przez otwarte okno dochodzi odgłos organów. Odbywa się właśnie uroczyste nabożeństwo w kościele na Lesznie (ogródek kościelny łączy się z moim domem – Nowolipie 23). [...] Spacerują grupy odświętnie ubranych ludzi, mężczyźni w ciemnych garniturach, panie w eleganckich, letnich sukienkach, a wśród nich wysoka postać w czarnej sutannie. Rozmawiają wesoło, lecz nagle wszystko milknie, by za chwilę, przy dźwiękach

<sup>12</sup> W pamiętniku nieznanego autora, prawnika z Włocławka, wyższego funkcjonariusza Służby Porządkowej czytamy, że polskość i katolickość, tzn. stopień asymilacji, zmiana wyznania i przeszłość kombatancka były faworyzowane. Archiwum ŻIH, „Pamiętniki”, sygn. 129. Por. też uwagi o gminie i neofitach E. Ringelbluma: *Kronika getta warszawskiego*, Warszawa 1983 i tegoż, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1988.

<sup>13</sup> E. Ringelblum, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1983, s. 149.

organów odezwać się cudownym chórem. Cicho, a potem coraz głośniej unoszą się w powietrzu dźwięki religijnej pieśni. [...] Zrzędzeniem losu ci, [...] którzy porzucili Żydów z różnych przyczyn, zostali przez barbarzyńców XX wieku rzućeni z powrotem tam, skąd przybyli. Wielu z nich, zwłaszcza młodzi, nawet nie wiedziało, że ich przodkowie byli Żydami [...]. Jakaś większa dziś w kościele na Lesznie uroczystość. Chyba ślub [...]. Cichną dźwięki pieśni kościelnej i cicho, ledwie dosłyszalnie brzmi w ciszy czerwcowego wieczoru półgłosem śpiewana pieśń *Boże, coś Polskę*<sup>14</sup>.

Jeszcze przykład dwóch relacji, tym razem dotyczących obrzędu pogrzebowego w getcie, które prezentują całkowicie odmienną perspektywę emocjonalną i aksjologiczną.

Autorem pierwszej jest N. Koninski, a nosi ona tytuł *Obrazek z getta – pogrzeb Żyda-katolika*<sup>15</sup>. Najpierw autor przytacza treść klepsydry przyklejonej na murze kościoła NMP na Lesznie 8 sierpnia 1941 r., potem dodaje własny, kąśliwy komentarz, nie ukrywając swojej niechęci i negatywnej oceny:

„Zmarły był wychrzczonym Żydem, jednym z tych dziwolągów w życiu obecnej żydowskiej Warszawy, który mieszkając w Dzielnicy Żydowskiej i nosząc opaskę – uczęszczał do znajdującego się na szczęście w Dzielnicy Żydowskiej kościoła na nabożeństwa niedzielne. [...] Za trumną postępowała rodzina zmarłego w opaskach, a Żydzi z ironią i politowaniem spoglądali na ten dziwny widok. Kościół wystarał się widocznie, aby tak gorliwy chrześcijanin mógł spocząć wśród „swoich” na cmentarzu powązkowskim, rodzina jednakże mogła podobno odprowadzić zwłoki tylko do granicy getta – dalej zmarły miał już powędrować sam, aby choć po śmierci doznać zaszczytu przebywania wśród swoich, jakiego za życia pomimo starań i poświęceń nie zdołał osiągnąć”.

Autorem drugiej relacji jest Jechiel Górny. Obraz posługi przy zmarłych z głodu żydowskich nędzarzach, naszkicowany w jego *Dzienniku* pod datą 25 czerwca 1942 r., boleśnie kontrastuje z przedstawionym wyżej opisem pogrzebu Żyda-katolika. Tamten był zimny, ironiczny i zdystansowany. W tej prezentującej – w powściągliwy sposób koszmarną rzeczywistość – postawa diarysty wobec przedmiotu opisu jest zupełnie inna. Zamiast dystansu – pozbawione egzaltacji współczucie i identyfikacja:

„[...] na Ostrowskiej [...] przed każdą niemal bramą – martwe ciała, nagie, ledwie przykryte płachtą gazety. [...] Nagie ciała wynoszą na ulicę. Dwie osoby zajmują się myciem i oporządzaniem zmarłych: tragarz „Ślepy Eli” i „Gruba baba” – handlarka starzyzną. Oboje zbierają wśród ludzi drobne datki – mężczyzna na Smoczej, kobieta na Lubeckiego. Po godzinie czarny wózek wiezie już zmarłych na cmentarz. Zaznaczam, że ludzie ci wykonują tę świętą pracę jedynie z obowiązku religijnego. Tragarz Eliasza i gruba przekupka są

<sup>14</sup> Cyt. za R. S a k o w s k a, dz. cyt., s. 139–140.

<sup>15</sup> „Archiwum Ringelbluma”, Ring I, 282, W Archiwum ŻIH.

ludźmi z gruntu uczciwymi i często dokładają do tych obcych pogrzebów trochę grosza z własnych kieszeni”<sup>16</sup>.

Formy zbiorowej pobożności i publiczne manifestowanie uczuć religijnych stanowiły znaczący fakt społeczny, odnotowywany przez diarystę czy kronikarza. Obok zobiektywizowanej relacji często pojawiała się także ocena.

I tak Ludwik Landau w swojej *Kronice lat wojny i okupacji* odnotowuje najpierw fakty:

„21 VI 1943

W różnych okolicach Warszawy – na Ochocie, na Kole – mieszkańcy poszczególnych domów organizują wspólnymi siłami budowę ołtarzyków domowych, ołtarzy czy kapliczek – aby po godzinie policyjnej urządzać tam nabożeństwa czy zbiorowe modły”<sup>17</sup>.

Dalej jednak, rejestrując napływające wówczas wieści o cudownych obrazach, objawieniach i wizjach, stara się zinterpretować te zjawiska:

„Kto wie, czy w tej egzaltacji religijnej, w szukaniu w niej ucieczki od strasznej rzeczywistości, nie kryją się zaczątki czekającego nas pod wpływem obniżenia się poziomu kultury powszechnego fanatyzmu religijnego?”<sup>18</sup>

Aurelia Wyleżyńska poza samym faktem, odnotowuje jeszcze inny aspekt sprawy ołtarzyków: przesadną dbałość o oprawę, przykładanie nadmiernej wagi do zewnętrznych znamion obrzędowej pobożności. W sierpniu 1943 r. zauważa w swoim dzienniku, że wystrój i przepych podwórkowych ołtarzy stają się przedmiotem rywalizacji między warszawiakami. Ten przejaw pobożności jest więc dla niej w gruncie rzeczy bardziej faktem społeczno-obyczajowym niż religijnym. Z perspektywy życiowych potrzeb okupacyjnej rzeczywistości zdaje się on być również, według autorki, naganną rozrzutnością.

„Pobożna ludność stolicy prześciga się w piękności kwiatów i obfitości świateł. [...] Przechwalają się kumoszki: nasz ołtarz kosztuje tyle a tyle. Biada temu, kto ma serce, odważy się powiedzieć: lepiej byłoby tę sumkę złożyć na dożywienie biednych dzieci”<sup>19</sup>.

W rok później, sprawę ołtarzy podwórkowych i związanych z nimi praktyk religijnych zupełnie inaczej postrzega autor reportażu zamieszczonego 10 sierpnia 1944 r. w „Biuletynie Informacyjnym”. W ogniu walk powstańczych to, co wcześniej wydawać się mogło egzaltacją religijną czy drobnomieszczańskim snobizmem, teraz uzyskuje czysty ton. Na skrawku wolnej Polski warszawiacy wspólnie manifestują swe religijne i patriotyczne oddanie:

„Nie ma dziś prawie domu w Warszawie bez urządzonego przez mieszkańców ołtarza. Często księża z opaskami biało-czerwonymi na ramionach

<sup>16</sup> Cyt. za R. Sakowską, dz. cyt., s. 137.

<sup>17</sup> L. Landau, *Kronika lat wojny i okupacji*, t. 2, Warszawa 1962, s. 507.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> A. Wyleżyńska, *Notatki pamiętnikarskie*, dawne Archiwum KC PZPR, cyt. za T. Szarota, dz. cyt., s. 470.

odprawiają przy nich mszę świętą. [...] Na nabożeństwach nastrój jest bardzo podniosły. Na zakończenie każdego intonowany jest hymn, zakazany przez pięć lat okupacji: *Boże, coś Polskę...*”<sup>20</sup>.

## Modlitwa

Zarówno Landau, jak i Wyleżyńska podchodzą do sprawy ołtarzyków z dystansem. Takiego dystansu nie ma już w relacjach o samych modlitwach, prowadzonych po obu stronach muru. Przeciwnie, jest w nich pełna identyfikacja. Ch. A. Kapłanowi konspiracyjne modlitwy w prowizorycznych bóżnicach przypominają „czasy inkwizycji hiszpańskiej i maranów”<sup>21</sup>. Paralela ta jest nobilitująca, a zarazem wpisuje terażniejszość wraz z diarystą w powtarzający się nieuchronnie martyrologiczny schemat dziejów narodu.

Nawet w obliczu totalnej katastrofy modlitwa nie ustaje. Zapis Aleksandra Lewina w *Dzienniku*:

„Poniedziałek, 21 września, Sądny Dzień (Jom Kipur) [1942]

[uciekinier z Treblinki] Opowiada okropne i wstrząsające historie. [...] Takiej powszechnej tragedii nie zanotował jeszcze nasz naród na przestrzeni swych dziejów. Na naszym podwórzu modlą się Żydzi, odsłaniają swe zbolące serca przed Wiekuistym”<sup>22</sup>.

Blisko dwa lata później, w pierwszych dniach Powstania Warszawskiego, Maria Katarzyna Gieysztor również relacjonuje podwórkową modlitwę:

„6 sierpnia – niedziela [1944]

Dziś z rana odbyła się Msza święta w naszym domu w bramie przy ładnie ubranym ołtarzyku. Dzisiaj jest święto Przemienienia Pańskiego. Modliłam się gorąco, aby Bóg przemienił wszystko zło, co nas trapi, w dobre i pożądane. [...] Po Mszy śpiewaliśmy *Boże, coś Polskę*”<sup>23</sup>.

Oto przykłady zapisów dotyczących modlitwy w sytuacji ostatecznego zagrożenia, niejako *in articulo mortis*. W czasie powstania w getcie warszawskim schron wypełniony przerażonymi ludźmi. Płoną okoliczne domy, nie ustaje kanonada, zniszczenie, śmierć. Marian Berland relacjonuje:

„Kilku starców siedzi i żarliwie się modli. Odmawiają *Psalmy Dawida*. Tak są zatopieni w modlitwie, że nie zwracają uwagi na to, co się dzieje dookoła”<sup>24</sup>.

Drugi tydzień Powstania Warszawskiego, schron kamienicy na Przejazd 5, relacjonuje urszulanka Maria Teodozja Hoffman:

<sup>20</sup> Cyt. za *Ludność cywilna w powstaniu warszawskim*, t. 3, *Prasa, druki ulotne i inne publikacje powstańcze*, opr. W. Bartoszewski, Warszawa 1974, s. 85–86.

<sup>21</sup> Ch. A. Kapłan, dz. cyt., s. 106.

<sup>22</sup> A. Lewin, *Dziennik getta warszawskiego*, „Biuletyn ŻIH” [s. moja 38].

<sup>23</sup> Cyt. za *Ludność cywilna...* t. 1, cz. 2, s. 313.

<sup>24</sup> M. Berland, *Dni długie jak wieki*, Warszawa 1993, s. 15.



„Pożary wzmagają się. Bombardowanie i ostrzeliwanie trwa całą noc. Modlimy się głośno i po cichu. W schronie – ludzie bladzi, śmiertelnie wylęknięci. [...] Zbici ciasno głowa przy głowie – jedni płaczą, drudzy przeklinają, inni ich uciszają. Około godziny 6 rano ksiądz kapelan udziela nam komunii św., później odprawia się w schronie msza święta, bo to niedziela”<sup>25</sup>.

Modlitwa i urąganie splatają się w opisie horroru wysiedlenia Żydów z podwarszawskiego Otwocka. Relacjonuje Cael Perechodnik, funkcjonariusz Służby Porządkowej, która współuczestniczyła w całej akcji:

„Wszyscy spędzali nocę płacząc. Płakali skazańcy, płakali ich dozorczy. Niektórzy zawodzili głośno, przypominali Bogu wszystkie swe dobre uczynki, wskazywali swe małe dzieci, pytając Boga, czy stracił litość nawet nad tymi istotami. Inni natomiast urągali Bogu, śmieli się z tych Żydów, którzy przez całą noc, ubrani w tałesy, śpiewali psalmy i odmawiali modlitwy za zmarłych”<sup>26</sup>.

Z placu przy torach kolejowych załadowano wreszcie Żydów otwockich do wagonów. Pociąg odjechał do Treblinki 19 sierpnia 1942 r. W środku były żona i córka Perechodnika, on wraz z innymi policjantami został w opustoszałym getcie. Później dowiedział się od uciekiniera z transportu, że w wagonie także modlitwa splatała się z bluźnierstwem:

„Ale nie wszyscy żalowali, że urodzili się Żydami. Część dumna była, że ginie na chwałę imienia Pańskiego. Grupa złożona z dziesięciu ludzi odmawiała głośno modlitwy wielkanocne. Z rezygnacją, ale i z dumą czekali na śmierć”<sup>27</sup>.

\*

Od relacji o modlitwach przejdźmy na koniec do samej modlitwy. Zapiski dotyczące form pobożności, sposobów i okoliczności modlenia się, są efektem spojrzenia z zewnątrz. Bez względu na to, czy piszący manifestuje swój krytyczny dystans, czy identyfikuje się z opisywanym zjawiskiem, jako obserwator usytuowany jest zawsze na zewnątrz przedmiotu swojego opisu. Tekst modlitewny natomiast nie ma charakteru narracyjnego, nie tyle bowiem opowiada o relacjach między Bogiem i człowiekiem, ile te relacje urzeczywistnia. Modlitwa, w której człowiek zwraca się do Boga, jest ugruntowana na fundamentalnym poczuciu więzi. Wyraża zatem istotę religijnej postawy człowieka – *religio*, czyli więź.

Jakiego rodzaju więź uobecnia się w przywołanych niżej tekstach modlitewnych?

Oto dwie modlitwy z okupacyjnej Warszawy. Obie powstały na specjalną okazję i w specjalnych okolicznościach. Jedna ułożona w grudniu 1942 r. przez grono rabinów i działaczy religijnych zamkniętych w murach getta. Przeznaczono

<sup>25</sup> Cyt. za *Ludność cywilna...*, t. 1, cz. 1, s. 249.

<sup>26</sup> C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą*, Warszawa 1993, s. 80.

<sup>27</sup> Tamże, s. 171.

na była do odmawiania za wywiezionych w dniach Wielkiej Akcji Likwidacyjnej. Druga powstała jako trawestacja Bożonarodzeniowej kolędy. Pojawiła się w Warszawie w grudniu 1943 r., kolportowana jako konspiracyjny druk, razem z trzema innymi trawestacjami.

Obie modlitwy są głęboko zakorzenione w religijnej i narodowej tradycji tych, którzy modlą się ich słowami. W obliczu powszechnej katastrofy, rozpadu i chaosu potwierdzają zatem wiarę w trwałość, ciągłość i niezmienność świata wartości. Obie zanoszą do Boga błaganie o ratunek. W obu też wyrażane jest przeświadczenie o tym, że teraźniejsza miara cierpień jest zadatkiem na przyszłe odkupienie, konieczną ofiarą dla przyszłego zwycięstwa.

Modlitwa żydowska powołuje się na ciągłość Przymierza, stałość pokładanego w Bogu zaufania, a także na nieustannie towarzyszące narodowi wybranemu cierpienia i prześladowania:

„Władco wszechświata! Panie świata! Usłysz nasz płacz i jęk naszego serca – spójrz na nasze cierpienia i męki – i wspomóż nas w tej wielkiej potrzebie. Potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba – jesteśmy prześladowani, tępieni i pędzeni niby owce na rzeź. Niech stanie się wola Twoja, Drogi Boże, byś nas osłonił przed nieszczęściem i unicestwił wszelkie zło i okrucieństwo wroga”<sup>28</sup>.

Niezmienna, pomimo koszarnej rzeczywistości, jest wiara w Jedyne Boga – sprawiedliwego i miłosiernego. Zawsze On i tylko On pozostaje ostatnią ucieczką, obroną i nadzieją. Nawet – wydawałoby się – wbrew nadziei. Tylko Bóg może bowiem ocalić swój naród:

„Boże miłosierny! Łaskiś pełen i zmiłowania dla wszystkich, co wołają z głębi serca: Zlituj się nad tymi, co pozostali z narodu Izraela, rzeknij – niech nastąpi kres naszych cierpień. Weź nas w obronę – nieliczną już garstkę Żydów [...]. Ochroń Twój naród Izraela przed wszystkimi jego wrogami i ześlij nam wyzwoliciela sprawiedliwego, który nas oswobodzi z ciężkiej niewoli. Oby się to stało rychło i za naszego życia! Amen”<sup>29</sup>.

Modlitwa chrześcijańska odwołuje się do gatunkowego wzorca kolędy, afirmując tym samym zarówno tradycyjny porządek wartości sakralnych, jak i narodowych. Ponawia mesjanistyczny topos szczególnej opieki, jaką Bóg sprawuje nad Polską. Wychodząc z ducha romantycznego patriotyzmu religijnego, dokonuje przebóstwienia ojczyzny, która okupiona krwią i cierpieniem, stanie się ciałem – jak nowo narodzone Boże Dziecię:

Boże Dziecię, rąk wzniesieniem  
niszczycielski ugaś pożar,  
by się pokój zazielenił  
od gór szczytów, aż do morza!  
Nie żałujmy krwi przelanej,  
skoro płonem jej – wawrzyny.  
Niech się Polska ciałem stanie,  
a pragnienie – wielkim czynem!<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Cyt. za *Archiwum Ringelbluma. Getto warszawskie lipiec 1942 – styczeń 1943*, opr. Ruta Sakowska, Warszawa 1980, s. 332 (z żydowskiego przełożył J. Leński).

<sup>29</sup> Tamże, s. 333.

<sup>30</sup> Cyt. za W. Bartoszewski, *1859 dni Warszawy*, Kraków 1974, s. 493.

PRÉSENCE DU SACRUM DANS DES DOCUMENTS PERSONNELS  
DANS VARSOVIE OCCUPÉE

Résumé

Après avoir décrit l'ambiance de Varsovie de ce temps-là l'auteur présente les formes différentes de piété. Il s'avère que les juifs et les catholiques utilisent les prières traditionnelles. Les journaux intimes et les notes quotidiennes montrent la relation l'homme - l'Absolu en situation du danger extrême.



LESZEK MOSZYŃSKI  
Gdańsk

ZNACZENIE PRZEDCYRYLOMETODEJSKICH  
TEKSTÓW SŁOWIAŃSKICH ZWIĄZANYCH  
Z MISJĄ SALZBURSKĄ DLA KSZTAŁTOWANIA SIĘ  
OGÓLNOSŁOWIAŃSKIEJ TERMINOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Kształtowanie się słowiańskiej terminologii chrześcijańskiej (a może lepiej powiedzieć chrześcijańskiego słownictwa religijnego) było procesem złożonym i długotrwałym, tak zresztą jak i długotrwałym procesem była nie tylko rzeczywista chrystianizacja Słowian, ale także ta czysto formalna, trwająca przecież dwa wieki: od końca VIII w., kiedy to jako pierwsi przyjęli chrześcijaństwo Słowianie karyncy, według dzisiejszej terminologii politycznej Słoweńcy, do końca X w. – formalnej chrystianizacji Rusi. Na terenie Słowian zderzyły się trzy podstawowe kierunki misyjne: bawarski (głównie salzburski), grado-akwilejski i bizantyjski, na którego podłożu rozwinęła się tak ważna dla Słowian działalność misyjna św. Cyryla i Metodego. Wzajemne krzyżowanie się tych nurtów misyjnych, z których każdy musiał w jakiś zrozumiały dla Słowian sposób tłumaczyć elementarne zasady chrześcijaństwa, jest zjawiskiem znanym, a fakt ten pociągał za sobą także ścieranie się powstającego w różnych stronach świata słowiańskiego i w kontakcie z różnymi językami misyjnymi (w zasięgu misji salzburskiej łaciną i zachodniogermańskim językiem staro-wysoko-niemieckim, w zasięgu misji grado-akwilejskiej łaciną i żywą postacią romańskiego języka dalmatyńskiego, w zasięgu misji bizantyjskiej greką) chrześcijańskiego słownictwa religijnego. Doskonałym odzwierciedleniem tego procesu są różne warianty najstarszych znanych z pisanych źródeł słowiańskich przekładów *Modlitwy Pańskiej*<sup>1</sup>.

Każdy z wyrazów tworzących słowiańską leksykę chrześcijańską ma swoją historię, o każdym można napisać (i wielokrotnie już pisano, a zostało jeszcze wiele do zrobienia) obszernie szczegółowe studium.

Źródła słowiańskiego słownictwa chrześcijańskiego są, jak już wspominałem, różnorakie. Wiele się pisze i mówi o roli, jaką odegrała działalność

---

<sup>1</sup> Por. L. Moszyński, *Starosłoweński i starochorwacki przekład Modlitwy Pańskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” (w druku).

tłumaczeniowa, literacka i misyjna Nauczycieli Słowian, św. Cyryla i Metodego. W naszym polskim środowisku niewiele się mówi o najstarszych słowiańskich tekstach religijnych poprzedzających misję cyrylometodejską, wprawdzie niewielkich i niełatwych do odczytania, ale wspaniale ukazujących mechanizmy powstawania chrześcijańskiego słownictwa religijnego Słowian, mianowicie o tzw. *Zabytkach Fryzyjskich*, którym chciałbym poświęcić kilka dalszych uwag.

Tzw. *Zabytki* (albo *Fragmentsy*) *Fryzyjskie* to trzy niewielkie teksty słowiańskie pisane alfabetem łacińskim, tzw. minuskułą karolińską, ortografią niełatwą do rozszyfrowania, włączone do obszernego, przechowywanego obecnie w Miejskiej Bibliotece w Monachium (sygn. Clm 6426), a liczącego 169 kart kodeksu łacińskiego. Odpis pochodzi z końca X, może początku XI w., ale oryginał, ściśle związany z misją salzburską, powstać musiał przy końcu VIII w. Nazwa, którą się w slawistyce posługujemy, pochodzi od miejsca odkrycia, bawarskiego miasta Freising(en). W literaturze naukowej posługujemy się zwykle skrótem *Fryz.* (*Fris.*), a kolejne trzy teksty oznaczamy liczbami rzymskimi (*Fryz. I*, *Fryz. II*, *Fryz. III*). Wszystkie trzy teksty dotyczą spowiedzi. Tekst I i III to różne wersje spowiedzi powszechnej, tekst II to zachęta do spowiedzi, *Adhortatio ad poenitentiam*. Wszystkie trzy są tłumaczeniem najprawdopodobniej z języka staro-wysoko-niemieckiego (stwn.), ale bezpośredniego oryginału dotychczas nie odkryto. Niektórzy przypuszczają, że *Fryz. II* tłumaczony był z łaciny<sup>2</sup>.

Pokrewny z *Zabytkami Fryzyjskimi* jest przepisany głągolicą i włączony do staro-cerkiewno-słowiańskiego tzw. *Euchologium Sinaiticum* tekst spowiedzi powszechnej nazywany *Modlitwą św. Emmerama*. Ma on dla interesującego nas zagadnienia wartość szczególną, znany jest bowiem oryginał staro-wysoko-niemiecki, który jak wykazały badania, przetłumaczony został wiernie, słowo w słowo<sup>3</sup>. Mimo że piętno oryginału niemieckiego jest widoczne, w ocenie materiału słownikowego tego tekstu zachować trzeba ostrożność, nie można bowiem wykluczyć możliwości przeniknięcia do niego pewnych struktur języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Przepisywany był bowiem klasyczną głągolicą przez duchownych ze szkoły pisarskiej Nauczycieli Słowian, św. Cyryla i Metodego. Apostołowie Słowian, mimo że przybyli na Morawy z własnymi tekstami kościelnymi przetłumaczonymi na południowomacedoński dialekt okolic ich rodzinnych Salonik, nazywanych przez tamtejszych Słowian Soluniem, nie odrzucili dorobku misyjnego swych poprzedników, którzy pod

<sup>2</sup> Kilka dodatkowych informacji i podstawową literaturę przedmiotu zawiera artykuł hasłowy w *Słowniku starożytności słowiańskich*: L. Moszyński, *Zabytki fryzyjskie*, t. VII, Wrocław 1982, s. 24. Najnowsza publikacja: *Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja*, Ljubljana 1993 zawiera reprodukcję oryginału, opracowanie, słownik i literaturę przedmiotu.

<sup>3</sup> Analizę słownictwa słowiańskiego w porównaniu ze stwn. przeprowadziłem w artykule: L. Moszyński, *Osobliwości leksykalne (słownizmy?) słowiańskiego przekładu „Modlitwy św. Emmerama” zawartej w Euchologium Sinaiticum*, [w:] *Zbornik razprav iz slovanskega jezikoslovja Tinetu Logarju ob sedemdesetletnici*, Ljubljana 1989, s. 175–190.



two łaćnińskie, natomiast od hebrajszczyzny poprzez grekę i język literatury cyrylometodejskiej dotarł do tekstów karyneckich *sotona*, konkurujący zresztą z kalką stwn. *unholdo* – *neprijaznъ* i neosemantyzmem słowiańskim *ъlodějъ*. Zawiła drogę przebył łaćniński *caesar*<sup>8</sup>, który w postaci scs. derywatu *cěsarъstvo* (*bożije*) trafił podczas któregoś z późniejszych odpisów do *Fryz. II* w parafrazie zdania z *Mt 25, 34*: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*; *Fryz. II 56–66*: *tako, synъci, i namъ sę modliti tomuзде vrъχъnemu Otcu Gosподi dožьda ny tamožde vъsedli vъ cěsarъstvo svoje ježe jestъ ugotovl'eno iskonі dokonі izvolenikomъ božijemъ*. W tekstach starosłoweńskich ‘Królestwo Boże’ oddawane jest aż do XVI w. kalką semantyczną dwuznacznego stwn. *rihhi* – *bogástvo*, wypieraną stopniowo przez nowożytnie *neběško kraljévstvo*; *cěsarъstvo* w tym czasie i znaczeniu jest niewątpliwym cyrylometodianizmem.

Trudności w ustaleniu losów określonego wyrazu czy zwrotu jeszcze dobitniej ukazuje historia nazywania tak *par excellence* chrześcijańskiego desygnatu, jakim jest spowiedź. W piśmiennictwie cyrylometodejskim znaczenie ‘spowiadać się’ wyrażane jest zwrotną formą czasownika *ispovědati/ispověděti* (a więc *ispovědati sę, ispověděti sę*) odpowiadającą greckiemu medialnemu *εαζομολογεῖθ ομοι*<sup>9</sup>, a znaczenie ‘spowiedź’ rzeczownikiem odsłownym *ispovědanije*, odpowiadającym dokładnie typowemu greckiemu deverbativum *εαζομολοζ γησις*. Inaczej jest w tekstach z terenu misji salzburskiej. W *Modlitwie św. Emmerama*, której oryginał staro-wysoko-niemiecki jest znany, występuje niewątpliwa kalka niemieckiego zwrotu analitycznego złożonego z przymiotnika *bigihtig* utworzonego od rzeczownika *bijiht* (dziś *Beichte*) i słowa posiłkowego *wěrdan*: stwn. *uuirdu ih pigihtig* – scs. *bōdō azъ ispovědenъ Euch. 72a 5–6*. Zwrot ten spotykamy trzykrotnie w *Zabytkach Fryzyjskich*: *χοστὸ byti ispovědnъ I 7, ispovědni bōdete gręχovъ vašiχъ II 112–113, togo vъsego ispovědnъ bōdō III 42*. Innym zwrotem analitycznym jest *ispovědъ sъtvoriti Fryz. II 106–107, III 22–23*, co może też być kalką stwn. zwrotu *bijiht tuon*, dzis. *Beichte tun*<sup>10</sup>.

---

*Najstarsze zasięgi słowiańskich form obocznych \*cŕky || \*cir(ъ)ky*, [w:] *Slovansko jezikoslovje, Nahtigalov zbornik*, Ljubljana 1977, s. 281–292.

<sup>8</sup> O drogach zapożyczenia tego wyrazu zob. m.in. L. Moszyński, *Staro-cerkiewno-słowiańskie apelatywy określające osoby będące u władzy*, „Balcanica Posnaniensia”, 1985, II, s. 43–49; tenże, *Staropolski casarz – archaizm czy neologizm*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, Lublin 1982–1983, t. XXX–XXXI, z. 6, s. 141–150. Też moje uwagi o słowiańskim przekładzie zdania *adveniat regnum tuum* w artykule podanym w przypisie 1.

<sup>9</sup> O scs. formacjach „medialnych” pisałem w artykule: *Slavisches Reflexivverbum: griechisches Medium in der kyrillomethodianischen Evangelienübersetzung*, [w:] *Symposium Methodianum*, Neuried 1988, s. 633–640.

<sup>10</sup> Tak przetłumaczył na współczesny niemiecki ten zwrot K. D. Olof w cytowanym wydaniu lublańskim we *Fryz. II 106–107*, natomiast III 22–23 oddał przez *Beichte ablegen*. W słowniku niemieckim Grimma (J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, I–XVI, Leipzig 1854–



Sam rzeczownik *ispověď* jest pod względem budowy poprawny (por. *zapověděti* – *zapověď*, *propověděti* – *propověď* a polskie np. *odpowiedzieć* – *odpowieź*), znany też jest z tekstów cyrylometodejskich, ale w innym znaczeniu: ‘*ispověď věry*’. W znaczeniu sakramentalnej spowiedzi znany jest tylko z *Zabytków Fryzyjskich*. Stało się to najprawdopodobniej pod wpływem relacji stwn. czasownika *bijehan* ‘*bekennen*’ i derywowanego od niego rzeczownika abstrakcyjnego *bijiht* ‘*Beichte*’, ‘*spowiedź*’. W *Zabytkach Fryzyjskich* czasownik *ispověděti* jest tylko przechodni i występuje w zwrocie *ispověděti grěχъ* I 2–3, *ispověděti grěχъ* III 26–27. Typowym rzeczownikiem abstrakcyjnym jest *ispověď grěχovъ* I 11. I tak jak od stwn. *bijiht* utworzony został przymiotnik *bigihtig*<sup>11</sup>, tak do przetłumaczenia tego zwrotu duchowni działający w ramach misji salzburskiej stworzyli neologizm derywowany od *ispověď* – *ispověďnъ*, przymiotnik poza tą kalką frazeologiczną nie notowany. Występujący obok trzech zapisów zwrotu *ispověďnъ byti* i dwóch *ispověď sъtvoriti* tylko jeden raz zapisany czasownik zwrotny *ispovědati sę* II 75–79 jest, w moim przekonaniu, wprowadzonym tu podczas kolejnego kopiowania cyrylometodianizmem.

Przykład ten pokazuje zarówno mechanizm powstawania kalk słowotwórczych i frazeologicznych, jak też neosemantyzmów stanowiących zrąb rodzącego się słownictwa chrześcijańskiego piśmiennictwa religijnego. Starosłoweński neologizm semantyczny *ispověď* ‘*spowiedź sakramentalna*’ przekroczył granice Słowenii i zdomował się w języku wszystkich Słowian niezależnie od przynależności kulturowej i konfesyjnej. Mamy więc u Słowian południowych nie tylko słoweńskie współczesne *spóved*, ale i chorwackie *ispovijed*, serbskie *ucnoved*, bułgarskie *ucnoved* i macedońskie *ucnoved*, u Słowian zachodnich polskie *spowiedź*, czeskie *zpověď*, słowackie *spoved*, górnołużyckie *spowědz* i dolnołużyckie *spowěz*, wreszcie u Słowian wschodnich rosyjskie *ucnovedь*, ukraińskie *cn'ovidь* i białoruskie *cn'ovedзь*.

Nie zawsze jednak proces znalezienia odpowiedniego wyrazu przebiegał na terenie misji cyrylometodejskiej i salzburskiej, mimo pewnych różnic, podobnie, zwłaszcza jeśli pojęcie było całkowicie nowe. Tak było na przykład z pojęciem ‘*pokuty*’. W *Zabytkach Fryzyjskich* występuje zwrot *pokaznъ zaděti* (*I da bimъ na semъ světe takoga grěχa pokazanъ vъzělъ, jako že ty mi zaděneš* I 25–26). W analogicznym zdaniu z *Modlitwy św. Emmerama* jest tu *pokajanie* (*I da i azъ ješte na semъ světe moiχъ grěχъ pokajo sę i dostoino pokajanije iměti mogo* 72a 24–b3). Tak samo określana jest ‘*pokuta*’ w dołączonym do *Euchologium Sinaiticum* staro-cerkiewno-słowiańskim przekładzie łacińskiej instrukcji dla spowiedników, pouczającej ich, jaką za jakie grzechy mają nałożyć pokutę (tzw. zachodniosłowiańskie postanowienia pokutne). Wyrazem *pokajanije* określana jest też metanoja z nauki Jana Chrzciciela w cyrylometodejskim przekładzie

1954) odnotowane są oba te zwroty (t. I, s. 1360). Stwn. zwrot *bijiht tuon, pigiht tuon* podaje słownik stwn.: R. Schützeichel, *Althochdeutsches Wörterbuch*, Tübingen 1989, s. 75.

<sup>11</sup> Por. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Auflage, bearb. von E. Seebold, Berlin-New York 1989, s. 70; R. Schützeichel, dz. cyt., s. 75, 261.

*Ewangelii* (np. *Mr* 1, 4). Konieczność rozróżnienia obu pojęć doprowadziła do pojawienia się nowego zwrotu wyrażającego już formalny nakaz: *dati zapověď: I po tomъ vzdignęť i, i ispověť sę jemu, i dastъ jemu zapověď i glagoljetъ molitvę siju*, po czym następują słowa rozgrzeszenia *Euch.* 77 a 7–9. O tym, z jakim trudem pojęcie sakramentalnej pokuty poszukiwało odpowiedniego wyrazu w języku polskim, przejrzysto informuje rozprawka T. Minikowskiej<sup>12</sup>.

Gdy mowa o słownictwie dotyczącym spowiedzi, warto zwrócić jeszcze uwagę na dwa znane szczegóły. Pierwszy, to próby znalezienia odpowiedniego wyrazu dla nowego, chrześcijańskiego pojęcia odpuszczenia grzechów. W przekładach cyrylometodejskich konkurują ze sobą trzy czasowniki: *grěχy otъpustiti*, *otъdati* i *ostaviti* ≤\* *ot-ostaviti*. W *Modlitwie św. Emmerama* spotykamy jeszcze jedną możliwość: *grěχy otъložiti*<sup>13</sup>. W *Zabytkach Fryzyjskich* występuje konstrukcja imienna: *otъpustьkъ grěχovъ iměti* I 10 albo *otъ Boga prijěti* III 23–24. Rzeczownik *otъpustьkъ* nie jest oczywiście formacją zdrobniąłą od *otъpustъ*, lecz utworzony jest bezpośrednio od czasownika *otъpustiti* jako formacja strukturalna z przyrostkiem *-ьkъ*. Przeprowadzona przeze mnie analiza najstarszych znanych odpisów *Modlitwy Pańskiej* prowadzi do wniosku, że w przekładzie cyrylometodejskim było tu początkowo *ostavi dlъgy*, a w starochorowackim (teren misji grado-akwilejskiej) i starosłoweńskim (zasięg misji salzburskiej) *otъpusti*, co jest dokładnym odpowiednikiem łac. *dimitte* i stwn. *farláz*.

Drugi, to zadziwiający i dotychczas w pełni nie wyjaśniony fakt przejścia prasłowiańskiego przedchrześcijańskiego wyrazu *grěχъ* przez wszystkie trzy misje (salzburską, grado-akwilejską i cyrylometodejską) w znaczeniu chrześcijańskim. Poszukiwania etymologiczne doprowadziły do kilku hipotez, ale odpowiedź na pytanie, jaka jest rzeczywista geneza tego słowa i jak ono funkcjonowało w okresie przedchrześcijańskim, ciągle jeszcze nie jest jednoznaczna. Wydaje się jednak, że w okresie przedchrześcijańskim wyraz ten nie należał do słownictwa religijnego.

Są jednak takie wyrazy, których przejście z leksyki ogólnej do religijnej, a konkretnie chrześcijańskiej nie dziwi. Tu należy np. *nebo*, dla którego pierwsze zdanie *Modlitwy Pańskiej* stanowi wystarczające wyjaśnienie „uchrześcijanienia” (Πατερ ἡμων ὁ εν τοις ουρανοις– *Pater noster, qui es in caelis* – *Otъče našъ, iže jesi na* [w tekście starosłoweńskim *vb*] *nebesъχъ*) i nie trzeba doszukiwać się początków jego „ureligijnienia” w pradawnych kontaktach Prasłowian z irańskim zoroastryzmem<sup>14</sup>, tu należy też *duχъ*, odpowiednik

<sup>12</sup> T. Minikowska, *Kształtowanie się polskiej terminologii chrześcijańskiej na przykładzie pojęcia pokuta*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego UG, Slawistyka”, Gdańsk 1988, 5, s. 125–133.

<sup>13</sup> Bardziej szczegółowo piszę o tym w pracach przytoczonych w przypisie 1 i 3.

<sup>14</sup> Por. np. opracowanie hasła *nebo* w słowniku etymologicznym Skoka (P. Skok, *Etimologijski rečnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, t. II, Zagreb 1972, s. 509). Zagadnienie domniemych

greckiego πνευμα, łac. *spiritus*, który w połączeniu z przymiotnikiem *svęť* (αγιον, *sanctus*), zaczęte oznaczać trzecią osobę Trójcy Świętej, także *duša*, a myślę, że i takie wyrazy jak *věra*, *kajati sę*, *izbaviti*, *sъpasitel'ь* itp.

Są wreszcie takie wyrazy, które już w okresie przedchrześcijańskim należały do słownictwa religijnego. Bez zastrzeżeń duchowni wszystkich trzech misji włączyli do terminologii chrześcijańskiej prasłowiański wyraz *bogъ*. Katalizatorem mógł tu być fakt utożsamienia już w pierwszym zdaniu *Biblii* gr. θεος ε i łac. *deus* z hebr. *Elochim*, ale sądzę, że gdyby zakres znaczeniowy prsł. *bogъ* godził w chrześcijańską naukę o Bogu, byłoby to niemożliwe, tak jak okazało się niemożliwe wprowadzenie wyrazu *běsъ* oznaczającego złego ducha w miejsce szatana. Bo *běsъ* stał poza religią, sprowadzał choroby i nieszczęścia, nie stawał jednak między człowiekiem i Bogiem, nie kusił do złego. I dlatego dla pojęcia szatana duchowni posługiwali się albo pożyczkami, albo neologizmami. W *Zabytkach Fryzyjskich* jest to *neprijaznъ*, *zъlodějъ* i *sotona*, w cyrylometodejskich *lъkavъjъ*, *neprijaznъ*, a z pożyczek *dijavolъ* i *sotona*<sup>15</sup>.

Do przedchrześcijańskiego słownictwa religijnego należał też przymiotnik *svęť*, który w połączeniu z rzeczownikiem *bogъ* tworzył trwałe frazeologizmy *svęť Bogъ* o pierwotnym znaczeniu 'jasny dawca dóbr' i z trudem łączył się z wyrazami innego kręgu semantycznego. Zanotowany przez Thietmara *swęť borъ* jako miejsce kultu religijnego jest niewątpliwie figurą metonimiczną zamiast *borъ svęťajego Boga*. I dlatego przymiotnik *svęť* łatwo wszedł w stały związek frazeologiczny z rzeczownikiem *duxъ*: *Svēť Duxъ*, i jak już wspomniałem, występuje i w tekstach misji cyrylometodejskiej i w *Zabytkach Fryzyjskich*. Natomiast z trudem przymiotnik ten łączył się z rzeczownikami oznaczającymi ludzi wyniesionych przez Kościół na ołtarze, a więc świętych kanonizowanych. W tekstach cyrylometodejskich przeważa w tym znaczeniu przymiotnik *prěpodobnъ* lub *blaženъ*, w *Zabytkach Fryzyjskich* pojawia się latynizm *sanktъ*: we Fryz. I 3–5, 24 jest wprawdzie *svęta Marija*, *svęť Miχaelъ* i *svęť Petrъ*, ale we Fryz. III 12–14, 27, 43 tylko *sankta Marija*, *sanktъ Miχaelъ*, *sanktъ Petrъ*, *šanktъ Lavrenъ*, przy czym przymiotnik pisany jest zawsze łacińskim skrótem *sc-*.

Nie można tu pominąć słownictwa z zakresu kultu religijnego. W *Zabytkach Fryzyjskich* spotykamy dwa wyrazy prasłowiańskie z nim związane: *trěba* i *oběť*. Pierwszy dotyczy obrzędów uznanych przez misjonarzy za godne potępienia *dělo sotonino* (II 20), drugi został przez misjonarzy zaakceptowany (II 38). Prsł. *trěba* kojarzyła się jeszcze długo z pogańskimi obrzędami odprawianymi w tzw. świętych gajach i to nie tylko słowiańskimi, jak świadczy zdanie

kontaktów religijnych prasłowiańsko-irańskich omawia szczegółowo J. Reczek, *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*, Kraków 1985.

<sup>15</sup> Więcej na ten temat piszę w artykule *Prasłowiańskie duchy w oczach sławisty filologa*, [w:] „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska XXXVI, Nauki Humanistyczno-Społeczne”, Toruń 1991, 230, s. 149–170.

z *Żywota Konstantyna* (XII 10) opisującego zwyczaj jednego z pogańskich plemion na Krymie: *Běše vь Fulьscě języcě dьobь velii, sьraslь sę sь črěšnjejo, podь nimьže trěby dęjaχo* (var. *tvorjaaχo*). Sam wyraz *trěba* wiąże się z czasownikiem *trěbiti* ‘karczować’ i rzeczownikiem *trěbište* ‘miejsce wykarczowane, przygotowane do składania ofiar’ i długo oznaczał tępione przez misjonarzy kultowe obrzędy pogańskie, chociaż już w tzw. *Kodeksie Supraskim* spotkać można użycie tego wyrazu w odniesieniu do ofiary chrześcijańskiej<sup>16</sup>.

Inaczej podeszli duchowni obu misji do prsł. wyrazu *oběť*. Jego przejrzysta budowa słowotwórcza (*\*ob-vět-*, por. pol. *obietnica* ≤ *\*ob-vět-ьnica*) i realne znaczenie związane ze sferą przeżyć duchowych sprawiły, że wraz z prsł. czasownikiem *modliti sę* i derywowanym od niego rzeczownikiem *modlitva* (wyrazami, które już w okresie przedchrześcijańskim obsługiwały, jak można mniemać, zarówno życie świeckie, jak i religijne) stał się *oběť* jednym z najstarszych wyrazów związanych z oficjalnym kultem religijnym zarówno na terenie misji zachodnich, gdzie jednak wkrótce wyparty został przez zapożyczoną z łaciny *ofiarę*, jak i wschodnich, gdzie funkcję religijną pełnił nieco dłużej.

Spotkanie różnych wersji słowiańskiego języka misyjnego zarówno w Chorwacji, jak i na Morawach zapoczątkowało nowy etap kształtowania się słowiańskiej terminologii chrześcijańskiej, wzbogacającej się o nowe elementy, ale też czerpiącej z tradycji językowej wszystkich trzech misji, jedne wyrazy przyjmując, inne usuwając w cień lub w ogóle z nich rezygnując. A wyrazów tych było znacznie więcej, niż można było w tym omówieniu przytoczyć, dlatego też przystępując do poznania historii dowolnego wyrazu, wchodzącego w zakres języka religijnego, trzeba zawsze sięgnąć do tekstów najstarszych, niezależnie od tego, na jakim terenie powstały i z którą misją były związane.

Nie każdy tekst religijny zostawia trwale ślady w świadomości współczesnych, a tym bardziej potomnych. Nie każdy ma wpływ na kształtowanie się języka kościelnego. Musi to być tekst szczególny. Takim szczególnym tekstem były przetłumaczone w końcu VIII w. na jeden z dialektów starsłoweńskich teksty związane z sakramentem pojednania. Żeby właściwie ocenić siłę ich oddziaływania nie wystarczy zapoznać się z poszczególnymi wyrazami i frazami. Trzeba spojrzeć na nie całościowo w ich wymiarze religijnym i literackim. Celowi temu służy dokonana przeze mnie, a przedstawiona w dołączonym tu aneksie, pierwsza próba przybliżenia ich treści czytelnikowi polskiemu.

<sup>16</sup> Szczegółowe informacje o wszystkich wyrazach języka staro-cerkiewno-słowiańskiego zawiera wychodzący w Pradze od 1958 r. *Slovník jazyka staroslověnského*. Dla późniejszego okresu podstawowym źródłem jest słownik: F. Miklošich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Emendatum auctum, Vindobonae 1862–1865.

## ANEKS

Tzw. *Zabytki Fryzyjskie*, trzy modlitwy przetłumaczone przy końcu VIII w. na lokalny dialekt Słowian karyńskich, którzy jako pierwsi przyjęli chrzest dzięki działalności misyjnej arcybiskupstwa salzburskiego, nie były dotychczas w Polsce publikowane ani w oryginale, ani w przekładzie. Dokonane przeze mnie tłumaczenie z pochodzącego z końca X w. jedyne go znanego odpisu jest więc pierwszą próbą przybliżenia ich polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu początkami chrześcijaństwa wśród Słowian.

## Fryz I. Spowiedź powszechna

Tytuł starsłowiańskiego oryginału: *Glagolite po naz redka zloueza*.

Przekład na współczesny język polski:

## POWTÓRZCIE ZA NAMI TYCH KILKA SŁÓW

*Boże, Panie miłosierny, Boże Ojczy, Tobie spowiadam się ze wszystkich moich grzechów. I świętemu Krzyżowi, i świętej Maryji, i świętemu Michałowi, i świętym bożym aniołom, i świętemu Piotrowi, i wszystkim bożym apostołom, i wszystkim bożym męczennikom, i wszystkim wyznawcom bożym, i wszystkim sprawiedliwym dziewicom, i wszystkim sprawiedliwym, i tobie, sługo boży, pragnę się wyspowiadać ze wszystkich moich grzechów. I wierzę, że aby po pobycie na tym świecie przejść na tamten świat i powstać znowu na dzień Sądu i mieć przyszły żywot, uzyskać muszę odpuszczenie grzechów moich. Boże miłosierny, przyjmij moje wyznanie moich grzechów, wszystkiego, cokolwiek uczyniłem złego aż do tego dnia od czasu, gdy przyszedł na ten świat i zostałem ochrzczony. Cokolwiek pamiętam albo nie pamiętam, celowo lub niechcący, świadomie lub nieświadomie. Czy to krzywoprzysięstwo, czy kłamstwo, czy kradzież, czy zawiść, czy cudzołóstwo i rozpustę, albo pożądanie tego, czego mi nie było wolno pożądać, albo obmowę, śpiąc lub nie śpiąc\*, nieprzestrzeganie dnia świętego, i świętej wigilii, i mojego postu, i wiele innych grzechów przeciw Bogu i przeciw mojemu chrztowi. Ty jeden, Boże, wiesz, jak bardzo mi tego potrzeba. Boże, Panie miłosierny, Ciebie proszę o łaskę z powodu tych wymienionych grzechów i wielu innych, i cięższych i lżejszych, które popełniłem. Z tego powodu proszę o miłosierdzie Ciebie, i świętą Maryję, i wszystkich*

---

\* W rękopisie nieoczekiwanie w tym miejscu zamiast po słowach „świadomie lub nieświadomie” (por. Fryz. III i *Modlitwę św. Emmerama*).

*świętych, abym na tym świecie pokutę za te grzechy, jaką Ty mi zadasz, jaka jest Twoja łaska i jak się Tobie podoba, przyjął. Boże, Tyś zstąpił z nieba i poddałeś się męce za całą ludzkość, aby nas wyrwać szatanowi. Wyrwij i mnie wszystkim szatanom. Boże miłosierny, Tobie poświęcam ciało moje, i moją duszę, i me słowa, i moje działanie, i moją wolę, i moją wiarę, i moje życie. Żeby w dniu Sądu usłyszał wraz z tymi, których wezwiesz swymi ustami, Twoją wielką łaskę: Przyjdźcie błogosławieni Ojca mego, przyjmijcie wieczną radość i wieczny żywot, jaki jest wam przygotowany od wieków na wieki. Amen.*

Bezpośrednio po tekście słowiańskim następuje formuła łacińska: „Spowiadającym się Tobie, Panie, sługom i służebnicom Twoim odpuść grzechy, aby ci, którzy w swym sumieniu są udręczeni, przez pozyskanie Twojej łaski zostali pocieszeni”.

## Fryz. II. Adhortatio ad poenitentiam

Starosłowiański incipit: *Eccę bi detd na] nezegre]il.*

Przekład na współczesny język polski:

*Gdyby praojciec nasz nie zgrzeszył, to nie zaznawszy starości żyłby na wieki, nie miałby jakichkolwiek trosk, ani też łzawiącego ciała, ale żyłby na wieki. Gdy bowiem przez zawiść szatana wygnany został ze sławy bożej, spadły na ród ludzki cierpienia i troski, choroby, a przez nie i śmierć. Pamiętajmy jednak, że i my nazywamy się synami bożymi. Dlatego też odstąpmy od tych złych spraw, które są dziełem szatana, jak to, że składamy bałwochwalcze ofiary, oczerniamy braci; od takich spraw jak kradzież, jak rozbój, jak rozpusta, jak przysięgi, których nie dotrzymujemy, lecz je łamiemy, jak nienawiść. Nie ma nic bardziej obrzydliwego w oczach bożych, jak takie czyny. Przeto, synkowie, możecie sami zobaczyć i zrozumieć, jak dawniejsi ludzie, którzy byli tacy sami, jacy i my jesteśmy, spraw szatana nienawidzili, a boże miłowali. Dlatego też teraz w ich kościołach kłaniamy się im i modlimy się do nich i pijemy na ich cześć i ofiary nasze im przynosimy za ocalenie ciał naszych i dusz naszych. Ale i my także możemy być jak oni, jeżeli zaczniemy te dzieła czynić, które oni czynili. Oni bowiem głodnych karmili, spragnionych poili, bosych obuwali, nagich odziewali, chorych w imię boże nawiedzali, zziębniętych ogrzewali, obcych pod dach swój przyjmowali, uwięzionych w żelaznych pętach w ciemnicach odwiedzali i pocieszali ich w imię boże. Tymi, tymi czynami zbliżali się do Boga. I my, synkowie, powinniśmy się tak modlić do tego najwyższego Ojca, Pana, dopóki nie wprowadzi nas tam, do swego królestwa, które jest przygotowane od początku do końca wybranym bożym. I my jesteśmy, bracia, powołani i wezwani, nic nie może ukryć nas przed jego obliczem, ani uciec nie możemy, ale stanąć musimy przed tronem bożym z przeciwnikiem naszym, starym szatanem, i każdy z nas musi przed oczyma bożymi własnymi ustami i własnym słowem powiedzieć, co na tym świecie każdy z nas uczynił, czy było to dobro, czy było to zło. Dlatego myślcie, synkowie, o tym dniu, kiedy nie da się nigdzie ukryć, ale stanąć trzeba będzie przed bożymi*

*oczyna i tę sprawę zdać, o której już wam mówiłem. Pan nasz, święty Chrystus, który jest lekarzem naszych ciał i zbawicielem dusz naszych, to ostatnie lekarstwo na koniec ustanowił i wskazał, w jaki sposób mamy się go [sc. szatana] wyrzec i mu się wyrwać. Przodkowie nasi ciężko cierpieli, gdy bito ich różgami, gdy przyłożywszy do ognia przypalano, i mieczami ścinano, i na drzewach wieszano, i hakami żelaznymi rozrywano. My zaś teraz naszą szczerą wiarą i szczerą spowiedzią możemy to uczynić, co oni uczynili swym wielkim cierpieniem. Dlatego, synkowie, przywoławszy sługi boże wyznajcie im grzechy wasze i wyspowiadajcie się im z grzechów waszych.*

### Fryz. III. Inna wersja spowiedzi powszechnej

Starosłowiański incipit: *Iazze zaglagolo zlodeiu.*

Przekład na współczesny język polski:

*Wyrzekam się szatana i wszystkich spraw jego i wszelkiej pychy jego. Także wierzę w Boga wszechmogącego i w jego Syna i w Świętego Ducha, bo to trzy imiona, ale jeden Bóg, Pan święty, który stworzył niebo i ziemię. Także proszę o miłosierdzie jego, i świętą Maryję, i świętego Michała, i świętego Piotra, i wszystkich świętych apostołów, i wszystkich bożych męczenników, i wszystkich bożych kapłanów, i wszystkie święte dziewice, i wszystkich silnych Bogiem, aby z powodu moich grzechów raczyli być mi pomocą przed Bogiem, ażebym szczerą spowiedź odbył i odpuszczenie od Boga uzyskał. Bogu wszechmogącemu i świętej Maryji wyznam wszystkie moje grzechy, i niesprawiedliwe uczynki, i niesprawiedliwe myśli, co uczyniłem świadomie lub nieświadomie, przymuszony lub z upodobaniem, śpiąc lub czuwając: krzywoprzysięstwa, kłamliwe słowa, kradzieże, rozpustę, łakomstwo, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, cudzołóstwo i wszystkie złe uczynki, jakie popełniłem przeciwko Bogu od tego dnia, gdy zostałem ochrzczony, aż do dnia dzisiejszego. Z tego wszystkiego wyspowiadałem się Bogu, i świętej Maryji, i świętemu Wawrzyńcowi, Panie, i wszystkim świętym, i tobie sługo boży. Żałuję za me grzechy, i ochotnie żałować będę, dopóki będę świadom, jeżeli mnie, Boże, oszczędzisz. Daj mi, Panie Boże, Twą łaskę, abym bez hańby i bez wstydu stanął przed Twymi oczyma w dniu Sądu, kiedy przyjdiesz sądzić żywych i umarłych, każdego według jego uczynków. Tobie, Boże miłosierny, powierzam wszystkie moje słowa, i moje uczynki, i moje myśli, i moje serce, i moje ciało, i moje życie, i moją duszę. Chryste, Synu Boży, który raczyłeś przyjść na ten świat, aby wybawić grzeszników z mocy szatana, uchroni mnie od wszelkiego zła i zachowaj mnie we wszelkim dobru. AMEN. Amen.*

### Modlitwa świętego Emmerama

Przekład starosłowiański ze znanego dziś oryginału staro-wysoko-niemieckiego powstał w tych samych okolicznościach co i *Zabytki Fryzyjskie*, w czasie chrystianizacji Słowian karyneckich przez misjonarzy salzburskich. Tekst

słowiański dotarł na teren misji cyrylometodejskiej i został pod patronatem arcybiskupa Metodego przepisany gładolicą i włączony do staro-cerkiewno-słowiańskiego tzw. *Euchologium Sinaiticum*. Jest to jedyny dotychczas znany odpis tego przekładu. Mimo fonetyczno-gramatycznego podporządkowania piśmiennictwu cyrylometodejskiemu zachowuje słownictwo i frazeologię starsłoweńskiego oryginału.

Modlitwa ta włączona jest do cyklu tekstów o wspólnym nadrzędnym tytule: *Činъ nadъ ispovědajōštimъ sę.*

Przekład na współczesny język polski:

*Panie Boże wszechmogący, Tobie wypowiadam się ze wszystkich moich grzechów i moich złych uczynków, z tego, cokolwiek powiedziałem i źle uczynilem i źle myślałem; słowem albo czynem, albo myślą. Z wszystkiego, co pamiętam lub nie pamiętam, co zgrzeszyłem świadomie albo i nieświadomie, przymuszony albo i nie przymuszony, śpiąc lub czuwając: z krzywoprzysięstwa, z kłamstwa, z niesprawiedliwych myśli, rozpusty i rozwiązłości, jaką kiedykolwiek popełniłem, i z nieumiarkowania w jedzeniu i picciu, i z cudzołóstwa. Proszę Cię, Panie Boże mój, żebyś raczył mi ofiarować życie i łaskę, żebym i ja nie był pohańbiony przed oczyma Twoimi i żebym jeszcze na tym świecie za me grzechy żałował i mógł stosowną pokutę odprawić, wedle twego dobrodziejstwa, Panie, władco wszystkiego, Trójco, wszechmocny Boże, bądź mi pomocnikiem i dodaj mi siły i mądrości, i słusznej myśli, i dobrej woli ze szczerą wiarą dla służenia Tobie, Panie. Ty jeden przyszedłeś na ten świat zbawić grzeszników. Ocal mnie, wybaw mnie, Panie, Synu Boży, Panie. Tak jak Ty chcesz, tak jak Ci miło, uczyni, Miłosierny, ze mną, sługą Twoim. Tak, Boże. Racz mi pomóc, Twojemu słudze. Ty jeden, Panie, wiesz, jakie są moje troski. Twemu miłosierdziu powierzam moje serce, i moją myśl, i moją miłość, i moje życie. Odpuść moje grzechy, moje słowa i moje czyny, wypełnij, Panie, Twoje miłosierdzie i okaż je mnie, Twemu grzesznemu słudze, i zbaw mnie, Panie, od zła wszelkiego teraz i zawsze i na wieki wieków.*

IMPORTANCE DES TEXTES SLAVES ANTÉRIEURS À CYRILLE ET À MĀTHODE  
POUR LA FORMATION DE LA TERMINOLOGIE CHRÉTIENNE

Résumé

Sur l'exemple des textes paléoslaves l'auteur présente la formation de la terminologie religieuse dont il distingue 3 groupes. Il se concentre surtout sur le lexique lié au sacrement de la confession et il joint la traduction, première dans notre pays, de la confession générale.



DANUTA BIEŃKOWSKA

Łódź

## ELEMENTY ANTONIMICZNE WE WSPÓŁCZESNEJ PROZIE KAZNODZIEJSKIEJ

Obecność antonimów, czyli wyrazów o przeciwstawnych, opozycyjnych znaczeniach (kontrastów leksykalnych), uwidacznia się szczególnie w tekstach ukształtowanych na podłożu retorycznym, mających przemawiać do rozumu, uczuć i odczuć estetycznych odbiorcy oraz realizujących funkcje pouczające i moralizatorskie. Z reguły antonimy są tylko jednym z wykładników antytezy – figury stylistycznej wywodzącej się jeszcze z retoryki starożytnej – i służą wydobyciu i uwydatnieniu zawartych w niej kontrastów myślowych i emocjonalnych<sup>1</sup>. Antytetyczność wraz z towarzyszącymi jej leksykalnymi wykładnikami przeciwieństw była niezwykle istotną cechą stylową tekstów postyllograficznych w całym długim, bo sięgającym XV w. okresie ich powstawania<sup>2</sup>. Na antytezie jako jednej z zasad kształtujących język kazania oparł się m.in. Jan z Szamotuł, zwany Paterkiem, opisując w *Kazaniu o Maryi Pannie czystej* (około 1506–1518 r.) wygląd Maryjej Panny i Krystusa, np. „*I pytam, jeśli Maryja Panna była wielkiego albo małego zrostu? Na co Wojciech Wielki odpowieda, iż miała zrost słuszny, tak iż ani barzo wielka, ani mała, ale jako zależy na zrost wysoki cudny niewieści, co zrozumiej od Krystusa; bo ile zależało na Krystusa, miał ciało jako mąż nie jako obrzym ani karzeł, nic wyszy, jedno na ośmi dłoń wielkich, a na dziewięć mniejszych*”<sup>3</sup>. Na antytezę i kontrasty leksykalne jako znamioną cechę stylową tekstów postyllograficznych, głównie z okresu

---

<sup>1</sup>Antyteza, czyli figura stylistyczna, polegająca na zestawieniu dwóch opozycyjnych znaczeniowo segmentów wypowiedzi (najczęściej zdań), należy do dziedziny retoryki i jako taka miała pouczać (*docere*), poruszać (*movere*) oraz zachwycać (*delectare*). Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 135.

<sup>2</sup>Antytetyczność była też cechą stylową właściwą poezji barokowej na co wskazuje m.in. T. Skubalanka, *Główne tendencje stylistyczne w polskiej poezji barokowej*, [w:] *Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku*, Warszawa–Kraków 1992, s. 197.

<sup>3</sup>Cytuję za: W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1984, s. 111.

renesansu i baroku wskazują opracowania kazań P. Skargi<sup>4</sup>, J. Wujka, F. Birkowskiego<sup>5</sup>: „Zestawianie i przeciwstawianie sobie pojęć dobra i zła, życia i śmierci, doskonałości i grzechu, jasności i ciemności stanowiło jeden z najważniejszych czynników obrazowania i emocjonalnego angażowania”<sup>6</sup>. Pary antonimiczne były podówczas stosowane szczególnie często, obecne są niemal na każdej karcie tekstu i w dużym zagęszczeniu, np. w *Postylli mniejszej* J. Wujka czytamy: „Czego nie cierpi nierządnik abo cudzołożnik od szaloney miłości, nie mogąc nigdey nasycić zły pożądlivosti swey. A z drugi strony iakiego pokoju używa ten, który się zachowa w czystości, mając poddane ciało swe, y z namiętnościami y z żądzami iego? Także porownawszy obzarstwo z poszczącym, pijanego s trzeźwym, gniewliwego s cichem, zawistnego z miłościwym, snadnie sam obaczysz, iako daleko cięższe iest iarzmo świata, y czarta, a niżli słodkie iarzmo P. Chrystusowe, y lekkie brzemię iego”<sup>7</sup>.

Rodzi się zatem pytanie, w jakim zakresie zjawisko antytezy i przeciwstawień słownych wykorzystywane jest do celów stylistycznego kształtowania współczesnych kazań i mów pasterskich. Do podjęcia próby odpowiedzi na to pytanie posłużą nam: dwa tomy *Świątokrzyskich kazań radiowych*<sup>8</sup>, kazania zamieszczone w dwóch rocznikach *Biblioteki Kaznodziejskiej*<sup>9</sup>; homilie, przemówienia i słowa pasterskie arcybiskupa Władysława Ziółka zamieszczone w „Wiadomościach Diecezjalnych Łódzkich”<sup>10</sup> oraz *Mowy akademickie* ks. dr Antoniego Szlagowskiego<sup>11</sup>.

Wykscerpowany z powyższych źródeł zasób antonimów okazał się w porównaniu ze staropolskimi i renesansowymi tekstami kazań – np. ks. Jakuba Wujka – niezwykle skromny. Obecność kontrastów leksykalnych, których frekwencję jest niezwykle trudno podać w wymiernych liczbach, nie jest częsta; najwięcej ich jest w pochodzących z lat 1915–1935 *Mowach akademickich* ks. dr A. Szlagowskiego. Słabe wykorzystanie tego elementu retoryki przez dzisiejszych kaznodziei tłumaczyć można kilkoma przyczynami – indywidualnymi skłonnościami poszczególnych mówców, małą znajomością figur stylistycznych znamienych dla stylu retorycznego, zmianą celów i funkcji, jakim kazania mają służyć, czy wreszcie rozmiarami współczesnych tekstów kaznodziejskich, coraz

<sup>4</sup> Por. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971.

<sup>5</sup> Por. I. Szlesiński, *Charakterystyka językowo-stylistyczna prozy kaznodziejskiej XVII wieku*, Łódź 1978, s. 159–163; także: B. Wyderka, *Perswazyjność jako cecha stylowa gatunków prozy publicystycznej XVII wieku*, [w:] *Odmiany polszczyzny XVII wieku*, Lublin 1992, s. 93–94.

<sup>6</sup> I. Szlesiński, dz. cyt., s. 159.

<sup>7</sup> J. Wujek, *Postille mniejszej część pierwsza ozimia*, Warszawa 1870, s. 352.

<sup>8</sup> *Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 2, Kraków 1985, t. 4, Kraków 1989 (dalej: KR).

<sup>9</sup> „Biblioteka Kaznodziejska”, *Miesięcznik Homiletyczny*. Wydawnictwa Księgarni św. Wojciecha, R. 1960, 1961 (dalej: BK).

<sup>10</sup> „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, Łódź 1986, 1987, 1989 (dalej: Z).

<sup>11</sup> Ks. dr A. Szlagowski, *Mowy akademickie 1915–1921*, Poznań–Warszawa 1921; tenże, *Mowy akademickie*, Warszawa 1936 (dalej: Szl).

bardziej lapidarnych, określanych terminami *słowo* bądź *mowa*. Niezależnie od owych przyczyn, faktem jest, iż elementy antonimiczne wykorzystywane są przez dzisiejszych mówców o wiele rzadziej i przestały być cechą zmienną stylu ich wypowiedzi<sup>12</sup>.

Analiza semantyczna antonimów wskazuje, iż najchętniej i najczęściej wykorzystywane są pary wyrazów o znaczeniach komplementarnych, dopełniających się. Znaczy to, iż wyrazy o treści opozycyjnej mają się uzupełniać, nie zaś kontrastować. Cytaty wskazują, że funkcjonują one w tekstach jako wyliczenia w celu uogólnienia i ogarnięcia całego wachlarza elementów wypełniających dany fragment opisywanej rzeczywistości, pozostając synonimem i jednocześnie rozwinięciem wyrazów *wszystko*, *wszyscy*, *każdy człowiek*, np.

- *Trzeba wszystko przeżyć: niebezpieczeństwo i śmierć, głód i nagość, ogień i wodę, suszę i powódź, neurodzaj i utratę wszystkiego, wojnę i pokój, noc i dzień, zbrodnię i karę, dzieje grzechu i potępienie, zarazę i cierpienie, zdradę i ucieczkę, samotność i więzienie, ranę i klęskę, zwątpienie i grzech – trzeba to wszystko przeżyć, żeby potem mocniej uwierzyć* KR, t. 4, 132;
- *bo jednak w życiu myślących ludzi, wszystko zależy od tego, czy się umiera, czy się tylko odchodzi w nowe życie. Jednak wszystko: decyzja dobra i zła, podjęcie sprzeciwu czy uległości, wysiłek budowania czy zniszczenia, służenie tu, czy służenie tam; radość przyjęcia i odwaga odrzucenia...* KR, t. 2, 258;
- *Naprzeciw wielkiemu złu świata powinni wyjść wszyscy. Każdy człowiek – bez względu na to, jakie jest jego powołanie i sytuacja życiowa, czy jest kobietą czy mężczyzną, czy jest osobą duchowną czy świecką, czy jest zdrowy czy chory – każdy jest przez Boga wezwany* KR, t. 2, 372;
- *Wiara, nadzieja i miłość, są to trzy wartości, które są potrzebne każdemu człowiekowi: rządzącym i podwładnym, chorym i lekarzom, wychowawcom i urzędnikom, ojcom i matkom, wszystkim* KR, t. 2, 28;
- *Kościół Chrystusowy czci swoich świętych przez cały rok, lecz dziś obejmuje wszystkich: kanonizowanych i nie kanonizowanych, znanych oraz nie zapisanych w kronikach* KR, t. 2, 358;
- *Kim ty jesteś? Matką, ojcem, samotnym, dziewczyną, chłopcem [...]. Magistrem, doktorem, studentem, profesorem, partyjnym, bezpartyjnym, bezwyznaniowym, wierzącym. [...] Powiedz mi, kim ty jesteś? Wiem, do czego ksiądz prowadzi, ale to przecież takie oczywiste, jestem człowiekiem!* KR, t. 4, 32

Od strony formalnej użycie tego rodzaju kontrastów leksykalnych w tekście charakteryzują następujące właściwości:

<sup>12</sup> Niska frekwencja antonimów może być także spowodowana faktem, że jeden z jej członów został przemilczany i pozostaje w presupozycji, czego w niniejszej analizie nie uwzględniłam. Na tę możliwość zwróciła uwagę w dyskusji T. Skubalanka.

a) zestawienie par wyrazów antonimicznych jest z reguły przypadkowe i dowolne;

b) najczęściej wyrazy opozycyjne obecne są w postaci szeregow;

c) rzadko są to szeregi antonimów jednostkowe, najczęściej mamy do czynienia z ich kumulacją i spiętrzeniem;

d) w zdecydowanej większości przykładów szeregi przeciwstawne mają charakter zleksykalizowany, są to połączenia utarte, należące do powszechnych i ogólnych w języku, np. *dole i niedole, radość i smutek, cieszyć się i smucić się* itd.;

e) leksemy antonimiczne łączy w szereg najczęściej spójnik *i*, mający charakter kopulatywny, nie zaś przeciwstawny<sup>13</sup>. Szeregowie połączenia wyrazów o treści przeciwstawnej były często stosowane przez M. Reja w *Postylli* „dla wzmocnienia uczuciowego lub podkreślenia treści”<sup>14</sup>.

Zaznaczająca się w powyższych przykładach funkcja antonimów, polegająca na wyrażeniu jedności przeciwieństw i podporządkowaniu ich ogólniejszej treści zostaje niekiedy określona *expressis verbis*, np. *W ten sposób rozpoczęte dziś obrady, które bez wątplenia muszą mieć charakter specjalistyczny, powiążą w jedno dwa ich wyróżniki: naukowość i religijność. Powiążą, a nie rozdzielać i nie wyznaczą każdemu z nich oddzielnego miejsca, jak gdyby one spotkać się nie mogły, jak gdyby w ogóle wolno nam było je rozdzielać, przyjmując jedno, nie bacząc na drugie* Z 1988, 215.

W tej grupie opozycyjnych antonimicznych pojęć wykorzystywanych głównie do podkreślenia ciągłości, kontynuacji, trwania, ponadczasowego i ponadgeograficznego charakteru prezentowanej myśli najczęściej we współczesnych mowach pasterskich pojawia się para leksemów *wczoraj – dziś*, także *dawniej – dziś* itp. Antyteza ze znaczeniem czasu i przestrzeni była bardzo częsta w renesansowych i barokowych tekstach postyllograficznych, i jak pisze M. Korolko, stosowali ją „niemal wszyscy pisarze polityczni tamtych czasów, wszyscy retorzy”<sup>15</sup>. Jednakże antyteza ta inną spełniała podówczas funkcję. Zadaniem jej było „dodatnie wartościowanie przeszłości i negacja współczesności, która odbiega od ustalonego porządku”, jak np. w kazaniu P. Skargi: „Za ojców naszych tych grzechów, i tak swawolnych ludzi, i niezbożnych nie było: pocziwością, i wstydem, i dobrą sławą, wiele się hamowało. Mężobójstw takich nie było; ani sedecyj, ani zdrad ojczyzny, ani niewierności ku panom i królom swoim. Teraz tego się wiele nasiało”<sup>16</sup>. Współcześni mówcy rzadko wykorzystują parę *wczoraj (dawniej) – dziś* do przeciwstawienia i oceny tego, co było i tego, co jest, np. *Dawniej, przed laty, te linie podziału* [na wierzących i niewierzących

<sup>13</sup> Por. L. Bednarczuk, *Polskie spójniki parataktyczne*, Wrocław 1967, s. 16–23.

<sup>14</sup> W. Kuraszkiewicz, *Uwagi o języku Mikołaja Reja*, [w:] *Polski język literacki. Studia nad historią i strukturą*, Warszawa–Poznań 1986, s. 619.

<sup>15</sup> M. Korolko, dz. cyt., s. 145.

<sup>16</sup> Cytuję za: M. Korolko, dz. cyt., s. 144.

– D. B.] *były dla mnie bardzo precyzyjne i wyraźne. Dziś – po wielu doświadczeniach duszpasterskich – coraz trudniej przychodzi mi wyznaczyć granicę KR*, t. 2, 80. Zdecydowanie częściej *wczoraj – dziś* służyć ma wyrażaniu ciągłości i jedności. Fakt ten znajduje swoje uzasadnienie w ogólnej tematyce tekstów pasterskich, w których te pary wyrazów odnoszone są do nauki Chrystusa, treści ewangelicznych, podkreślając ich ponadczasową aktualność, np.: *Bo też Ewangelia ma własne wymagania. Opisane wydarzenia trwają dzisiaj i będą jutro, tak, jak wydarzyły się wtedy. Przypomnijmy sobie tę prawdę dzisiaj KR*, t. 2, 82; *Jest to więc problem człowieka nie tylko tamtych, ale i naszych czasów. Chrystus ten sam wczoraj i dziś. Tak samo przebacza człowiekowi naszych czasów KR*, t. 2, 148.

Jak wiadomo, chociażby z opracowań antyetyczności jako cechy stylowej poezji barokowej, użycie opozycyjnych antonimicznych pojęć, podporządkowanych „jakieś ogólniejszej myśli, wyrażającej jedność przeciwieństw, jakieś ogólnikowej konkluzji”<sup>17</sup>, może przybierać postać skrajną, o charakterze paradoksalnym, określaną terminem oksymoron<sup>18</sup>. Pewna postać tego rodzaju zestawień obecna jest i w dzisiejszych mowach pasterskich. Bliższe jednak ich poznanie wskazuje, iż funkcjonują one w wypowiedzeniach na zasadzie cytatu, zostały bowiem przeniesione z języka religijnego, teologicznego; języka, którym interpretuje się kwestie wiary, Boga itd. Często też mają swoje źródło w języku *Ewangelii*, czy szerzej *Pisma Świętego*, np.

- *W niej [Konstytucji dogmatycznej o Kościele – D.B.] bowiem Kościół powiedział o sobie, że jest widzialnym organizmem społecznym, ale zarazem niewidzialną, nadprzyrodzoną wspólnotą w Chrystusie Z 1986, 98;*
- *Przez ten znak widzialny łaski niewidzialnej dokonuje się komunია z Chrystusem KR*, t. 2, 211;
- *Twoim wiernym, o Panie, życie się nie kończy, tylko się zmienia. Wierzę Chrystusowi: Kto spożywa moje ciało i pije krew, choćby i umarł żyć będzie KR*, t. 4, 77 – por. *Ewangelia św. Jana: Kto spożywa moje ciało i pije krew, choćby i zmarł żyć będzie* 6, 54;
- *Jeśli musi umierać dlatego, że się nie wyparł, że nie zdradził, że się nie zaprzedał, śmierć jego nie jest klęską, lecz zwycięstwem. [...] ten, kto straci swoje życie z Jego (Chrystusa) powodu i z powodu Ewangelii, ten je zachowa. Bo straci to, co nie jest nadzieją, i co nie jest drogą wiodącą do celu, i nie jest jasnością, lecz beznadzieją, bezdrożem i ciemnością Z 1989, 19;*
- *A Kościół niech nas uczy chodzić pośród „rzeczy nowych” ze starą, a przecież wciąż nową Ewangelią KR*, t. 2, 314.

Takie zestawienia wyrazów wykluczających się wzajemnie, ilustrowane powyższymi cytatami, przynależą do świata sakralnego i tylko w tym wymiarze

<sup>17</sup> T. Skubałanka, dz. cyt., s. 197.

<sup>18</sup> I. Szlesiński, dz. cyt., s. 160.

są realne i mają określone znaczenie<sup>19</sup>, rzadko też kiedy są komentowane i wyjaśniane w kazaniach; należą też do stale obecnych w języku mów pasterskich. Bardzo nieliczne natomiast, wręcz jednostkowe są przykłady użycia pary antonimów o postaci zbliżonej do oksymoronu, powołanych świadomie i celowo, nie będących cytatami, np.: *Tak się nieraz pogmatwiają ludzkie widzenia i osądy, tak się powikła niekiedy sumienie człowieka i rozum, i tak czasem serce człowieka źle się rozkołacze, że w złu widzi dobro, że bezdroże nazywa drogą, że w pracy swojego rozumu dopatruje się najwyższej potęgi i miłością swoją obdarza to, co nieprzyjacielskie i zdradliwe* Z 1989, 19. *Dobre zło*, czy też *droga bezdroży* uległy tutaj parafrazie, pokazującej mechanizm zestawienia tych wykluczających się wyrazów. Podobnie w innym wypowiedzeniu arcybiskupa Władysława Ziółka śledzić możemy, jak w odniesieniu do jednego desygnatu odniesione zostają dwa opozycyjne wyrazy: *ubogi* i *bogaty*: *Gdyby zważyć pewne mierniki wartości spotkań ludzkich, można by, owszem, powiedzieć, że takie oto spotkanie, przy oplatku, nie rozstrzuwa przed uczestnikami żadnych widoków na osiągnięcie niezbędnych dóbr, które się zamykają w kategoriach materialnych. Nie ma ono na celu rozwiązywania żadnych doraźnych problemów, jakkolwiek byłyby ważne i palące. W tym sensie spotkanie to jest ubogie, tak jak, w tym rozumieniu, ubogie jest całe chrześcijaństwo. Ale zarazem, inaczej patrząc, jest ono spotkaniem bogatym, gdyż stawia nas w obliczu prawd podstawowych dla egzystencji ludzkiej* Z 1987, 17.

Oddzielną grupę w analizowanych kazaniach i mowach pasterskich stanowią pary antonimiczne będące nosicielami pewnych wartości, ocen tak z punktu widzenia religijnego, jak i moralnego, poznawczego, estetycznego itd.<sup>20</sup> Taką nadrzędną, najczęściej się pojawiającą parą antonimiczną jest *dobro* – *zło*, o treści jednoznacznie oceniającej, ale też najbardziej abstrakcyjnej, np.

- (Bóg) *Zostawił nam swoje przebaczenie, abyśmy umieli odrzucić zło, a wybierać dobro* KR, t. 4, 121;
- (Chrystus) *Nie przyniósł nam spokoju, ale miecz, aby oddzielone było zło od dobra* KR, t. 2, 229;
- *Popatrz na tyłu młodych pięknych ludzi, którzy się modlą, którzy zło potrafią zwyciężać dobrem* KR, t. 4, 34;
- *Każda społeczność może zło zwyciężać dobrem* KR, t. 2, 211.

Przeciwstawiane także często bywają takie wartości i antywartości moralne oraz hedoniczne jak: *falsz* – *prawda*, *niesprawiedliwość* – *sprawiedliwość*, *nienawiść* – *miłość*, *radość* – *boleść*, *pokój* – *kłótnie*, itd., np.:

- *zło tylko do czasu będzie triumfowało, że ostatecznie jego potęga zostanie złamana, że upadną królestwa zbudowane na fałszu, niesprawiedliwości i*

<sup>19</sup> Por. L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976, s. 65.

<sup>20</sup> Por. D. Zdunkiewicz, *Słownictwo wartościujące w polskich tekstach homiletycznych*, [w:] *Wartościowanie w języku i tekście na materiale polskim i niemieckim*, Warszawa 1992, s. 299–309.

*nienawiści, a zapanuje jedyne, wieczne królestwo prawdy, sprawiedliwości i miłości* KR, t. 2, 370;

- *Jest pewne i tego nikomu nie trzeba udowadniać, że zdrady małżeńskie rozbijają nasze rodziny. Jest to jeden z najcięższych gromów, jaki może uderzyć w rodzinę. Gdzie on się pojawi, tam znika pokój, zgoda i szczęście. Tam zaczynają się kłótnie, przekleństwa i nienawiści. Tam radość i uśmiech ustępuje gorzkim łzom bóleści* BK 1961, 5.

Z punktu widzenia wartości religijnych i moralnych oceniane są i zarazem przeciwstawiane: *duch i materia, rozum i serce, ciało i dusza*, np.

- *Gdy chcemy być kochającą się narodową wspólnotą musimy uwierzyć, że połączą nas trwale nie wartości materialne, kruche jak wieża Babel, tylko duchowe* KR, t. 2, 216;
- *Obmowy i oszczerstwa są krzywdą ludzką. Materialną krzywdę, jak np. kradzież, oszustwo, łatwiej jest naprawić niż krzywdę moralną, wyrządzoną mową. [...] Łatwo jest pozbawić kogoś dobrego imienia, a potem trudno to zło naprawić* BK 1960, 20;
- *Na naszych barkach spoczywa niepomiaralna odpowiedzialność – troska o człowieka. O kształt jego ducha i intelektu. O człowieka, który żyje jednocześnie w sferze wartości materialnych i duchowych* Z 1986, 130;
- *Słowo Boga stało się Ciałem. Tajemnicy tej rozumem pojąć nie mogę, ale wierzę, czuję ją sercem i przed nią klękam* KR, t. 4, 194.

Do najpopularniejszej, najczęściej wykorzystywanej przez dzisiejszych mówców pary antonimicznej należy, pochodzenia ewangelicznego, opozycja: *ciemność i światłość*<sup>21</sup>, por. *Ewangelia wg św. Jana: Jam jest światłość świata. Kto za mną idzie, nie chodzi w ciemnościach, ale będzie miał światłość żywota* J 8, 12. Zestawienie to występuje w tekstach w bardzo szerokim wachlarzu wariantów leksykalnych: *światłość – ciemnota, po ciemku; światło – mrok, oświaty kaganek – ciemniak, płonąca świeca – ciemność*, itd., mający swoje odwołania semantyczne i stylistyczne, powodujące niekiedy bardzo dalekie odejście od pierwotnej symboliki *światła i ciemności*. Metaforyka *światła i ciemności* jest wykorzystywana we współczesnych mowach i kazaniach pasterskich jako symbol<sup>22</sup>:

1. Treści religijnych i teologicznych, odnosi się np. do duchowości Boga, oświecenia otrzymanego dzięki życzliwości i łasce Boga (chrztu). Użycie światła jako symbolu zbawienia, a ciemności jako symbolu zła i grzechu należy do najczęstszych, np.

- *Kapłan błogosławi dziś świece gromniczne jako symbol Chrystusa, który jest światłością świata. Nie jeden zresztą raz podaje nam Kościół płonąca świecę do ręki. Była kiedyś chwila uroczysta w naszym życiu, gdy woda Chrztu św.*

<sup>21</sup> Na wysoką frekwencję metaforyki światła i ciemności w niedzielnych kazaniach radiowych zwróciła też uwagę D. Z d u n k i e w i c z, dz. cyt., s. 307.

<sup>22</sup> Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 92.

wyzwoliła nas z ciemności grzechu. Wtedy to po raz pierwszy kapłan podał nam do ręki płonąca świecę, którą w naszym imieniu odebrali rodzice chrzestni BK 1960, 119;

- Dlatego światło jest symbolem zbawienia, tak jak ciemność symbolem zła i grzechu KR, t. 2, 250.

2. Wartości moralnych, oceny postaw i zachowań człowieka oraz otaczającej go rzeczywistości, np.:

- Mówi się czasem o ludziach, że z ich wejściem pojawia się światło, i mówi się o takich, którzy samym pojawieniem się przynoszą mrok KR, t. 2, 219;
- Prawda wydaje się być ta, że my po części jesteśmy w świetle i po części jeszcze w cieniu [...]. Faktycznie żyjemy jakby na granicy przedziału światła i cienia [...]. Piętnuje on [Paweł – D.B.] to, co dzieje się w tej sferze cieni: cudzołóstwo, nieczystość, bałwochwalstwo, nienawiść, spory, gniewy, zazdrość, pijaństwo Ga 5, 19–21. Światło i cienie odnoszą się do konkretnych wyborów naszych, dokonywanych z dnia na dzień KR, t. 2, 251;
- Świat jest w mroku, ale przecież już jedna świeca wystarcza, by rozjaśnić najgorsze ciemności. Czyż Bóg nam nie dał na chrzcie świecy i ognia? Odważmy się zapalić świecę naszej cierpliwości, nadziei, miłości i ofiary; naszej pokuty. Zamiast rozpaczać w ciemności nocy, która nas otacza, rozpalmy to światło, które otrzymaliśmy z rąk Bożych – światło Chrystusa – mocniejszym przyłgnięciem do Niego KR, t. 2, 252;

3. Światłość i ciemność jako symbole wartości poznawczych: mądrości, wiedzy, nauki, np.

- (szkołę) Jako kuźnię wiedzy i zarazem źródło mądrości, miejsce pulsujących światel, które chronią ludzkość przed zaturacją w ciemności Z 1986, 126;
- Nie ma u nas analfabetów, wszyscy mogą się uczyć, a książki trafiły pod strzechy, a strzech już nie ma, programy w szkole zreformowane, szkoły – jedne puste, drugie przepelnione. I ja chciałem nieść oświaty kaganek i dowiedziałem się, że ciemniak KR, t. 4, 454.

W ostatnim cytacie dość niefortunnie użyte zostały określenia – nieść oświaty kaganek, które ma konotację stylistyczną książkową, literacką, inną niż ciemniak, określenie właściwe polszczyźnie potocznej, mówionej i nacechowane pogardliwie: „człowiek odznaczający się ciemnotą umysłową, tępy, nierozgarnięty, zacofany”.

4. Niekiedy w wypowiedzeniu spotkać możemy użycie symboliki światła i ciemności w postaci skontaminowanej, np. *Była światłość prawdziwa, Chrystus jest moją światłością. Największym wrogiem wiary jest ciemnota. Ci, którzy postępują w ciemności – złe są ich uczynki. I Jakub po ciemku walczył z aniołem* KR, t. 4, 55, gdzie światłość funkcjonuje jako symbol religijny, ciemność jako brak wiary i złych uczynków, ale swą wymowę ma także ciemnota, wykorzystana tutaj w znaczeniu podstawowym jako „brak oświaty, zacofanie”. Synonimami w stosunku do pary antonimów światłość – ciemność są zbieżne z nimi znaczeniowo także określenia noc – dzień, równie chętnie stosowane przez dzisiejszych



mówców, np.: *Świętowanie winno być odnowieniem człowieka Noc już przeminęła, a dzień się przybliżył, żyjmy uczciwie jak w jasny dzień KR*, t. 4, 34.

W porównaniu z XVI- i XVII-wiecznymi tekstami postylograficznymi, w których niezwykle ostro rysowała się antytetyczność: jedność religijna – „heretycka zaraza”, co było podówczas oczywiste<sup>23</sup>, w dzisiejszych kazaniach i mowach pasterskich zestawienia antonimicznych opozycyjnych pojęć: *wiara – niewiara, wierzący – niewierzący* pojawiają się rzadko. Nie znaczy to, iż wartości, treści transcendentne związane z wiarą rzadko kiedy są przedmiotem, tematem kazań<sup>24</sup>. Brak ich jest raczej odbiciem sposobu mówienia o kwestiach wiary, które przedstawiane są nie w wymiarze jednoznacznych ocen i ostrych sprzeczności, lecz filozoficznych dociekań wiary, co na płaszczyźnie językowej przynosi antynomię między *wiara a zwątpienie; wierzący a niedowiarek*, np.

- *Są w życiu człowieka takie dni, pełne ufności w Bogu i taka pewność bliskości Boga [...]. Są jednak i takie dni, kiedy przychodzi zwątpienie i krzyczy człowiek KR*, t. 4, 131;
- *Piotr – to człowiek wielkich wlotów wiary, ale i zwątpień KR*, t. 4, 131;
- *Wiedzieć Jezusa – to dla nas wierzących zadanie najpierwsze. Śmieszny był zarzut stawiany nieraz przez niedowiarków, że widzieć wszędzie Jezusa to przesada, bo przesłoni zbyt wiele KR*, t. 2, 244.

Wnioski, które możemy wyprowadzić z zaprezentowanego powyżej materiału nasuwają się następujące:

1. Antyteza oraz towarzyszące jej wykładniki leksykalne – antonimy – nie są już dzisiaj główną i najbardziej charakterystyczną cechą stylową tekstów kaznodziejskich. Zmiany dotyczą zarówno frekwencji, znacznego ograniczenia użycia opozycyjnych pojęć, jak też ich zasobu oraz sposobu wykorzystania.

2. Krąg, zasób par antonimicznych używanych przez współczesnych retorów sprawia wrażenie zamkniętego. Składają się nań, z jednej strony, zestawienie opozycyjnych pojęć o charakterze utartym i zleksykalizowanym, np. *wróg i przyjaciel, ogień i woda, życie i śmierć*, itd., z drugiej zaś, antonimy-cytaty, pochodzące ze źródła biblijnego, o bogatej i różnorodnej metaforyce, trwale i od wieków obecne w tekstach pasterskich. One też często stanowią oś treściowo-kompozycyjną mowy czy kazania.

3. W porównaniu z renesansowymi i barokowymi kazaniem, w których antytetyczność podporządkowana była celom dydaktycznym i utylitarnym, obserwować możemy obecnie znaczne złagodzenie utylitarnych funkcji antonimów. Dzielenie i przeciwstawianie np. ludzi na *my – oni*, czy też odwoływanie się w opisie i w ocenie do skrajnych czarno-białych pojęć było łatwiejsze kiedyś, tak w obiektywnym wymiarze czasu, jak i w wyniku

<sup>23</sup> Por. J. Starnawski, „Postylla” *Wujka wobec „Postylli” Reja*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. I, Łódź 1992, s. 114–142.

<sup>24</sup> W badaniach D. Zdunkiewicz wartości transcendentne, wyrażane leksemem *wiara* wystąpiły aż w 35 kazaniach na 50 analizowanych, D. Z d u n k i e w i c z, dz. cyt., s. 301.

indywidualnych doświadczeń mówcy, np.: *choćby komuś taka klasyfikacja nie odpowiadała nie zmienimy faktu: ludzie dzielą się na wierzących i niewierzących. [...] Dawniej, przed laty, te linie podziału były dla mnie precyzyjne i wyraźne. Dziś – po wielu doświadczeniach duszpasterskich coraz trudniej przychodzi mi wyznaczyć granicę*

*KR*, t. 2, 79–80.

4. Pozostaje obecnie antyetyczność głównie środkiem sugestywności i emocjonalności nie zaś perswazji, stąd też zapewne mniej jest przykładów wykorzystania antytezy jako elementu wnioskowań opartych na wzorach praw logicznych i sylogizmów, np. *Nie przyniósł nam spokoju, ale miecz* *KR*, t. 2, 229 – typ nie A, lecz B.

5. Użycie kontrastów leksykalnych oraz antytezy pozostaje nadal wyrazem inwencji, kultury estetycznej oraz filologicznej autora. Z analizowanych przeze mnie mówców najobficiej stosował antytezę ks. Antoni Szlągowski, w swych pochodzących z lat 1915–1935 *Mowach akademickich*. Na dobór antonimicznych pojęć u ks. A. Szlągowskiego wyraźny wpływ miała ówczesna sytuacja polityczna i historyczna Polski (odzyskanie niepodległości). I w tym kontekście nabierają one określonej symboliki, np.: *Wieszcz nasz jedną tylko wiosnę miał w swem życiu, która była wiosną dla Ojczyzny, rychło bowiem potem nastąpiła sroga zima. Ale całe życie wasze będzie jedną taką wiosną, bo zima niewoli bezpowrotnie minęła, wiosna złotymi promieniami wolności osnuła ziemię polską* *Szl II*, 2. Do ciekawszych mówców należy również arcybiskup Władysław Ziółek, w którego mowach i homiliach pasterskich użycie antonimów zwraca uwagę nie tyle samymi leksemami, które raczej są typowe, np. *ubogi – bogaty*, co ciekawym sposobem ich interpretacji.

## ANTONYMES DANS LA PROSE HOMILÉTIQUE CONTEMPORAINE

### Résumé

L'article contient l'analyse des antithèses et des antonymes qui fonctionnent comme le trait de style dans les textes homilétiques contemporains.

On compare les textes contemporains avec les sermons vieux – polonais et ceux de la Renaissance où les antonymes constituent le procédé principal de la persuasion.

MARIA KAMIŃSKA

Łódź

## STYLISTYKA POLSKIEJ PIEŚNI KOŚCIELNEJ

Pieśń należy do najstarszych, szeroko rozpowszechnionych gatunków poezji lirycznej. Kołysała ludzkość już u jej kolebki, chętnie za towarzyszkę obierając sobie muzykę. Pieśń kościelna wyraża przeżycia religijne człowieka, stanowi ekspresję ludowej pobożności, wzbogaca liturgię, niekiedy występuje jako oficjalny jej składnik<sup>1</sup>, w formie chorału gregoriańskiego przedstawia doskonałą postać śpiewu uprawianego w kościele od czasów średniowiecza, a dziś wykonywanego także w salach koncertowych.

Dzieli się pieśni religijne na wiele gatunków wyodrębnianych na podstawie różnych kryteriów; stosownie do okresów roku liturgicznego możemy wymienić pieśni adwentowe, kolędy, pieśni pasyjne, wielkanocne, a także przygodne, śpiewane w różnych okolicznościach w ciągu całego roku. Zależnie od charakteru i tematyki, od adresata, do którego są skierowane, wyodrębniamy pieśni eucharystyczne, do Serca Jezusowego, do Świętych Pańskich, maryjne itd. Niektóre śpiewy zawierają wierszowany przekaz głównych zasad wiary i etyki chrześcijańskiej i służą religijno-moralnej edukacji wiernych; to tzw. pieśni katechizmowe<sup>2</sup>.

Nie zatrzymując się dłużej nad typologią interesującego nas gatunku, należy jeszcze wspomnieć, że na gruncie polskim został on wzbogacony średniowieczną hymnologią łacińską, wiele mamy przykładów, wielu też twórców chętnie naśladowało i naśladuje łacińskie wzory pod względem układu, środków stylistycznych: figur i tropów. Tylko nieliczne spośród tekstów przeznaczonych do śpiewu doczekały się opracowania. Wymienić tu przede wszystkim należy *Bogurodzicę*<sup>3</sup>, której literatura sięga dziesiątków rozpraw i artykułów, kolędy, a także *Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie*<sup>4</sup>. Wydaje się celowe przyrzeć się dziś

<sup>1</sup> *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, wyd. 2, Wrocław 1988, s. 356, 353–4.

<sup>2</sup> Tamże, s. 356, 353.

<sup>3</sup> *Bogurodzica*, oprac. J. Woronczak. Wstęp językoznawczy E. Ostrowska, Wrocław 1962, tam też literatura przedmiotu.

<sup>4</sup> M. Karpluk, *Ze studiów nad językiem modlitw staropolskich: Godzinki*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 103–133.

tekstom pieśni śpiewanych w kościołach katolickich i stwierdzić, w jakim stopniu kontynuują one tradycję, zachowując rysy dawne, o ile dochodzi w nich do głosu Nowe. Niemniej ciekawa okazałaby się zapewne obserwacja pieśni śpiewanych w kościołach innych wyznań, zwłaszcza że śpiew odgrywa tam bardzo znaczną rolę.

By zrealizować temat w całej rozciągłości, potrzeba wielu szczegółowych kwerend i analiz. Z pewnością warto ten trud podjąć, by wydobyć charakterystyczne dla naszej pieśni rysy, by pokazać drogi jej ewolucji, jednak w dzisiejszym wystąpieniu naszkicuję jedynie niektóre cechy wyodrębnione na podstawie tekstów badanych sondażową próbą. Odmianka polszczyzny, którą w pieśniach znajdujemy, to niewątpliwie język religijny. Mówi o sferze sacrum, do niej się odnosi. Jego kształt jest związany z przekazywaną treścią, ulega zmianom w czasie wraz z innymi odmiankami polszczyzny, choć wiele pieśni XVI–XVIII wieku dochowało się do naszych dni z niewielkimi modyfikacjami. Wierni, przyswajając sobie treści, jakie pieśni te przynoszą, przejmują jednocześnie sformułowania o transcendencji, o Bogu, będące ich nośnikami. Pieśń może uczyć mówienia o transcendencji, o Bogu, pełni funkcję ekspresywną, realizuje też zadania poznawcze i impresywne, nawet gdy nie stawia sobie takiego celu. Jako forma modlitwy jest wyrazem postawy wspólnoty wobec ważnych zadań, jakie stawia przed wiernymi religia.

By dotrzeć do śpiewów różnych epok, sięgnęłam do kilku zbiorów. W pierwszym rzędzie do *Śpiewnika kościelnego* J. Siedleckiego (wyd. 1957)<sup>5</sup>. Jest to publikacja wielokrotnie wznawiana i poprawiana, zawiera nie tylko teksty, ale i zapis nutowy oraz skąpe uwagi o pochodzeniu pieśni. Wykorzystałam także „oazowy” śpiewnik *Exultate Deo*<sup>6</sup> przynoszący repertuar wykonywany w ośrodkach ruchu Fos-Dzoe i śpiewany głównie przez młodzież. Te pieśni i piosenki są modlitwą wspólnoty podczas spotkań młodych i nabożeństw mszalnych. Jako materiał dodatkowy posłużył mi śpiewnik wydany przez Duszpasterstwo Akademickie „Piątka” pt. *Bogu i Ojczyźnie, Śpiewnik harcerski*<sup>7</sup> i zbiór *Śpiewajmy Panu*<sup>8</sup>. Pieśni zawarte w wymienionych zbiorach cechuje bardzo różny poziom artystyczny: znajdujemy tu utwory dawne, które zwać dalej będziemy tradycyjnymi, wśród nich pojawiają się teksty poetyckie znakomitych autorów polskich, są pieśni Jana Kochanowskiego, Franciszka Karpińskiego,

<sup>5</sup> ks. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, red. W. Świerczek, Opole 1959. Wydanie przerobione i powiększone. Dalej posługuję się skrótem (S) na oznaczenie tego źródła.

<sup>6</sup> *Exultate Deo*, Tekst powielaczowy wydany (ok. 1980) bez miejsca i daty wydania, (dalej O).

<sup>7</sup> *Bogu i Ojczyźnie*, wyd. 3, Łódź 1989, (dalej BOI); *Śpiewnik harcerski*, wybór i oprac. muz. R. Kloska, Poznań 1992, (dalej SH), *Śpiewajmy Panu*, oprac. A. Siomek, E. Maier, K. Mikurska, Lublin 1992, (dalej SP), *Pan moją mocą i pieśnią*, zebrał i oprac. ks. S. Sierła, Katowice 1989, (dalej P).

<sup>8</sup> W wypadku, gdy tekst pojawia się w kilku śpiewnikach równolegle, nie powtarzam lokalizacji, ale cytuję tylko jedno źródło.

przekłady łacińskich sekwencji i psalmów (tu nie uwzględniane) i antyfon. Wśród tłumaczeń hymnicznych zwracają na siebie uwagę translacje Karyłowskiego<sup>9</sup> o pięknej i starannej szacie językowej, są jednak dzieła autorów nie znanych z nazwiska, często niskiego lotu, ekliwo-sentymentalne. Zbiory oazowe nie pomijają pieśni tradycyjnych, zawierają jednak duży zasób tekstów nowych, oryginalnych – lepszych i gorszych, polskich i tłumaczonych (z języków romańskich i z angielskiego). Te niedawno powstałe bądź przetłumaczone utwory zwać będziemy dalej umownie pieśniami nowymi.

Dla celów naszego opracowania zbędne jest odróżnianie utworów oryginalnych od translacji. Pominęłam w analizie kolędy, zawierają bowiem specyficzną leksykę, sobie tylko właściwy sposób obrazowania i wymagają odmiennej metody badań. To samo dotyczy nie uwzględnionych tu pieśni maryjnych.

Zgromadzone teksty już przy pobieżnym czytaniu zwracają na siebie uwagę znanymi właściwościami. Wymienię tu: 1) sposoby zwracania się do Istoty Najwyższej, apostrofikę i formy orzekania o Bogu; 2) sposób określania egzystencjalnej sytuacji człowieka oraz jego naturalnego środowiska, świata, w którym żyje; 3) formy zwrotu do bliźnich, określanie ich kondycji, charakterystyka współbrata. Wydaje się, że pomiędzy grupą śpiewów określanych jako tradycyjne a nowymi pieśniami, stanowiącymi dorobek ostatnich dziesiątków lat, rysują się pewne różnice. Można zaryzykować uogólnienie, stwierdzając, że utwory tradycyjne są *pieśniami o wielkości Boga, a nikczemności człowieka*<sup>10</sup>, który błaga, korzy się i wyznaje: *jak mnie Twa wielkość upokarza [...] odarty przed Tobą stanę S 343*<sup>11</sup>, natomiast pieśni nowe to w znacznym procencie cytaty i parafrazy biblijne, pełne ufności, głoszące radość i powszechne braterstwo, które sięga nawet Bóstwa. Śpiewa się słowami Chrystusowych przypowieści: *Ktoś zbudował dom na piasku. Wymarzony, wspaniały dom [...] Trzeba miłość zbudować na skale BOI 55. Chcę wymienić to, co posiadam, na tę perłę jedną jedyną BOI 98. Uczynisz Panie, ze mnie krzew gorzycy, co się rozrośnie drzewem rozśpiewanym BOI 53.*

Pieśń nowa modli się słowami *Ewangelii*, a choć są one nieobce także tekstom tradycyjnym, nasycenie cytatami i parafrazami biblijnymi jest o wiele większe w śpiewach oazowych. Ten śpiew odwołuje się do znajomości *Pisma Świętego*, operuje biblijnym słownictwem i ewangeliczną frazeologią.

Uderzającym rysem rozpatrywanych tekstów są także znamienne sposoby zwracania się do Boga i bliźniego, którym warto poświęcić w tym miejscu nieco uwagi. Apostrofy i zwroty wokatywne skierowane do Istoty Najwyższej, a pojawiające się w tekstach pieśni kościelnych, cechuje znaczne urozmaicenie. Słowa-klucze, jakie w nich znajdujemy, to przede wszystkim *Bóg, Zbawiciel, Jezus Chrystus, Król, Ojciec, Baranek, Pelikan, Syn*, a także *Pan*. Obok nich

<sup>9</sup> J. Karyłowski, *Hymny i sekwencje*, Warszawa 1948.

<sup>10</sup> J. Siedlecki, dz. cyt., s. 342. Tytuł pieśni F. Karpińskiego zaczynający się od słów: *Potężny Boże na ziemi i w niebie*.

<sup>11</sup> Tekst pieśni z XVIII w. W dalszym toku wywodów przy tekstach starszych pieśni podaję obok lokalizacji także wzmianki o chronologii.

występują liczne określenia rzadko się powtarzające, znacznie rozbudowane. Przyjrzyjmy się ich postaci i budowie.

Apostrofy i połączenia frazeologiczne z wyrazem *Bóg* mają budowę prostą. Rzeczownik ten pojawia się w wokatywnej formie zwykle jako człon określany w wyrażeniach z przymiotnikiem: *cudowny Boże S 336, święty Boże S 91, wielki S 145*, także z postpozycją przymiotnika: *Boże dobry S 323, litościwy S 323, niepojęty S 139, utajony S 147*. Wyrażenia te odnotowane w pieśni tradycyjnej mają swoje, bardzo nieliczne odpowiedniki w tekstach nowych: *Boże nasz O 38*. Podobnie w formach orzekających<sup>12</sup> o Istocie Najwyższej: *Bóg wielki S 109, niepojęty S 91, nieśmiertelny S 141, prawdziwy S 121, przedwieczny S 32, wszechmogący S 99, Bóg na niebie S 78*.

Apostrofy i zwroty skierowane do Drugiej Osoby Trójcy Świętej są dość zróżnicowane i zawierają hasła: *Jezus* (w voc. *Jezu* i *Jezusie*), *Syn*, *Zbawiciel*, *Zbawca*. Są także rzadziej odnotowane aklamacje: *Król*, *Baranek*, *Pelikan*. Imię *Jezus* pojawia się w apostrofach samo, ale częściej występuje w wyrażeniach z przymiotnikiem: *Jezu dobrotliwy S 120, miły S 91, miłościwy S 120 (1717 r.)<sup>13</sup>, laskawy S 91, słodki S 160, najśladzsy S 102, kochany S 153*. Odnotowujemy także bardziej rozbudowane apostrofy, niekiedy utrzymane w barokowym stylu: *najśladzsy Jezu mój S 129, mój najmilejszy Jezu S 129, Jezu naszych serc słodkości S 128, śliczny Jezu Stwórcu nieba S 84, nieskończona najślicniejsza Jezu miłości S 16*. Przykłady te poświadczą Siedlecki, są bowiem znamienne dla pieśni tradycyjnych i niezmiernie rzadko powtarzają je teksty nowe. Apostrofy z imieniem *Jezus* zawierają duży ładunek ekspresji, mają też charakter niekiedy bardziej intymnych wyznań. Imię *Jezus* znajdujemy oczywiście w śpiewanych fragmentach ewangelicznych, por. *Marana tha – przyjdź Jezu Panie* (por. *Ap 20, 16–17*).

Druga Osoba Boska bywa wzywana także aklamacją *Boży Synu Wszechmogący S 102* oraz deminutywną formą *Synaczku najmilejszy S 102*. W formach orzekających zwraca uwagę szereg *Syn prawy Słowo Przedwieczne S 109*, zawierający sformułowanie katechizmowe<sup>14</sup>.

Stosunkowo rzadko w odniesieniu do Jezusa pojawia się określenie *Zbawca*, *Zbawiciel*: *Zbawco świata S 60, Drogi Zbawco nasz S 119, Zbawicielu nasz Panie S 149*, podobnie w formułach oznajmujących: *mój najmilejszy Zbawiciel S 124*. Rzadko też w odniesieniu do Chrystusa spotykamy wezwanie *Słodki Pelikanie SP 147, Krwią broczący Pelikanie S 83*, zapewne zaczerpnięte z sekwencji *Adoro Te devote*. Potwierdza to wezwanie zwrot porównawczy: *jak pelikan krwią swą karmisz lud S 150*. Nowe pieśni apostrofy tej nie zawierają.

<sup>12</sup> Uwzględniam zarówno wyrażenia o funkcji orzecznika, jak i podmiotu, przydawki i dopełnienia.

<sup>13</sup> Siedlecki opatruje tekst skrótem, za którym kryje się autor: *T: (Kel)*.

<sup>14</sup> Pouczająca, perswazyjna, „katechizmowa” funkcja pieśni jawi się zwłaszcza w utworach dawnych.

Jako wezwanie notowane głównie w tekstach tradycyjnych znajdujemy apostrofę *Boży Baranku S 169, Baranku Święty S 85, o Baranku bez zmyzy S 81, o Baranku umęczony, krwią świętą zboczony S 60*. Śpiewy oazowe przynoszą jedynie apokaliptyczne *godzien jesteś Baranku Boży przyjąć chwałę Ap 5, 12*.

Przytoczmy z kolei wezwanie do Boga zawierające sformułowania rzadko używane i apostrofy indywidualne: *O Światłości przysłoniona S 126, O niebo mojej duszy najśłodczy Jezu mój S 129, duszy naszej Kochanie S 149, Źródło słodkości S 162, Przecudna czystości woń S 168, Tyś słodycz niezrównana S 128, Tyś Bogiem naszym, pięknością wieczną S 130, Stolicą Boskiej dobroci S 153 (XVIII w.)*. Formom tym przeciwstawić możemy odnotowane w pieśniach nowych określenia: *Wspaniały Dawco miłości BOI 205, Pszeniczny Darze P 2, Biały Chlebie mocy P 137, Książę pokoju BOI 76*.

Dłużej winniśmy się zatrzymać na wołaniu skierowanym do Boga, które stanowi najczęstszą formę zwrotu do Istoty Najwyższej. Jest nim rzeczownik *Pan*. *Panie* woła do Boga psalmista i jest to najczęściej notowana w tej Księdze akklamacja. *Panie* wołają pieśni tradycyjne, *Panie* słychać w wielu śpiewach nowych. Ten określnik towarzyszy często imieniu Drugiej Osoby Boskiej: *Panie Jezu, Chryste Panie S 104*, liczne są połączenia z przymiotnikami: *miły Panie S 83, najmiłszy S 80, nieśmiertelny S 144, wszechmogący S 118, nasz wieczny Panie S 144*. Konstrukcje wielowyrazowe znajdujemy najczęściej w pieśni tradycyjnej: *O mój Panie najmilejszy S 80, serca mego Panie S 152, wielki niebios Panie* (to z pieśni *Boże coś Polskę*) *BOI 9*. Niektóre wyrażenia zawierają elementy katechezy: *Pan Stwórca nieba S 86, We trzech Osobach jesteś jeden Panie S 117*. Wokatywna forma *Panie* jest znamieną dla pieśni nowej. Pojawia się tam najczęściej bez dodatkowych określeń: *Panie pozostań BOI 55, Panie, Tyś zgromadził nas O 36, ukaż mi Panie Twoją twarz SH 291, uczyni Panie BOI 53*, także w konstrukcjach orzekających *Pan dał chleba moc SH 244, Pan wieczernik przygotował BOI 35, wielki jest Pan, potężny i pełen łaski BOI 35*. Postać nieomal identyczną z liturgicznym pozdrowieniem mszalnym ma wers: *niechaj z wami będzie Pan O 26*.

To wołanie do Boga formą *Panie*, przejmujące w swojej prostocie, stanowi ze względu na częstość występowania wyodrębniający rys pieśni nowej. Znamiennym sposobem orzekania o Bogu, o Chrystusie jest określanie Go terminem *brat* i *przyjaciel*. W pieśni tradycyjnej znalazłam jedynie apostrofę *Przyjacielu prostych dusz S 126*, natomiast śpiewy oazowe dostarczają o wiele więcej przykładów. Z rzeczownikiem *brat* pojawiają się wyrażenia: *Tyś lekarz, brat BOI 8, Jak brat starszy nas prowadzi BOI 12, Chryste nasz bracie O 25*. Z rzeczownikiem *przyjaciel* i pochodnymi znajdujemy: *młodości naszej przyjacielu BOI 80, Jezu jest mým przyjacielem BOI 73, Bóg z miłością go nazywa przyjacielem BOI 36, za przyjacielską dłoń dziękuję Ci, Boże BOI 60, Ty przyjaźnią nas ogarniasz O 32, świat na przyjaźń Twoją czeka BOI 80*.

Podsumowując przedstawione obserwacje modlitewnych zwrotów skierowanych do Boga i mówiących o Nim w pieśniach, stwierdzić możemy, że są one dość urozmaicone, choć układają się w pewne stereotypy. Ich budowa typowa dla pieśni tradycyjnej to wyrażenia, na które składają się konstrukcje rzeczownika z przymiotnikiem, niekiedy wzbogacona zaimkiem dzierżawczym *mój, nasz*, który wzmacnia ekspresywną siłę aklamacji. Obok tych prostych form pojawiają się zróżnicowane, barokizujące konstrukcje o rozbudowanej postaci, operujące często szykiem przestawnym, niekiedy metaforą, bogate w rzeczowniki abstrakcyjne: *słodycz, słodkość, kochanie* itp.

Pieśń nowa sięga najchętniej po frazeologię biblijną i odmienne środki ekspresji, po najprostszą formułę w odniesieniu do Boga, jaką jest *Pan*. W nowych pieśniach znajdujemy też określenia Boga jako *brata* i *przyjaciela*.

Kolejnym, godnym uwagi rysem znamionym dla naszych materiałów jest sposób określania kondycji człowieka, jego doli, sytuacji wobec Boga i bliźniego. Rysuje się tu stereotypowy sposób określania egzystencjalnej sytuacji podmiotu lirycznego, który jako nędzny grzesznik w geście niewolnika korzy się przed Bogiem: *jam stworzenie Twe wyrodne S 343 (XVIII), ja proch mizerny przed Twą możliwością SP 131, mizerne stworzenie S 117, u drzwi Twoich stoję SP 143, żebrząc litości SP 148, rzucam pod Twe nogi S 156, mej duszy nędznej racz być miłościwy SP 400*. Podobnie gdy podmiot liryczny pojawia się w liczbie mnogiej: *wszyscy przed Nim padajmy SP 155, uderzmy w ziemię czołem SP 140, przed Twą światłością kornie padamy S 145, lud Twój do Twych stóp się ściele S 147, żebrzem litości S 149, my grzechu niewolnicy S 141*; bardzo obrazowo prosi o opiekę Bożą podmiot liryczny słowami: *ażebym nie wpadł kiedy piekielnemu w paszczkę srogą smokowi strasznemu SP 167*. Raz jeszcze przywołać możemy słowa F. Karpińskiego: pieśń tradycyjna śpiewa często o „nikczemności człowieka”. *Nędzny, grzeszny, mizerny, upadły, występny, mizerny* to epitety, jakie przypisuje sobie wołający do Boga podmiot liryczny. Pieśń zachęca do *bicia czołem w ziemię*, do *padania na kolana*, do wyznawania grzechów i swej biedy. To wszystko, co wyżej powiedziano, odnosi się do pieśni tradycyjnej, pieśń nowa bowiem z rzadka tylko wspomina ciężką dolę grzesznika. Wzywa natomiast do radości i nadziei: *Chrystus to nadzieja cała nasza BOI 12, Twym dzieciom nowy dałeś skarb nadziei O 33*, podmiot liryczny stwierdza, że *w duszy wzrasta wciąż nadzieja O 39, z głębi nocy błysk nadziei BOI 39*. Wprawdzie pieśń tradycyjna zapewnia także, że *świeci nam słodkich nadziei blask BOI 46*, ale jest to przykład odosobniony.

Towarzyszką nadziei jest radość. Pieśń nowa pokazuje, że *przez sąsiada Pan Bóg do nas uśmiecha się BOI 89, Pan radością mą BOI 56*, zachęca: *Uśmiechnij się, Ojciec patrzy z nieba SH 292*. Zachęca: *radośnie Panu hymn śpiewajmy BOI 108, Radością naszą jesteś Ty O 36, rozraduj się dźwiękiem modlitw mych BOI 71, śpiewa Bogu i prosi przywróć mi radość O 39*.

Podmiot liryczny dostrzega piękno świata i sławi stwórczą moc Boga. W pieśni tradycyjnej pojawia się często triada *niebo, ziemia, morze: niebo, ziemia ani morze pojąć co jest Bóg nie może BOI 43*, w pieśni nowej znajdujemy



zachwyt nad urodą natury, mówi się o niej na sposób św. Franciszka: *zaufać Ojcu ptaków BOI 131, przeogromna ziemio, wyszłaś z Bożych rąk BOI 93, Patrzyłem na piękno, Twoich palców cud SH 283, Wszystko, co dzisiaj czuje i oddycha dziękuje Bogu za dar życia SH 288, za ciepło, słońce, światło gwiazd przyjm moich oczu wdzięczny blask BOI 204*. Obraz ziemi, która wyszła z Bożych rąk uzupełnia wizja ludzkiego świata jako wspólnoty ludzkiej, którą określają słowa-klucze: *brat, jedność, wspólnota*, a także ewangeliczna wizja owczarni, której Pasterzem jest Bóg: *z Tobą i z braćmi stanowimy jedność O 28, nowy świat, w którym każdy jest jak brat SH 294, wszyscy [...] braćmi jesteśmy O 36, Kościół żywy, serc wspólnota O 23, i z Tobą i z braćmi stanowimy jedność O 28*. Podmiot liryczny zwraca się do bliźnich z wołaniem: *kochany bracie, kochana siostrzo BOI 77, jak pięknie jest iść z braćmi poprzez świat BOI 27*. Perswazyjne zwroty, jakie kieruje podmiot liryczny do bliźniego, nawołują do wspólnoty, jedności: *pokochaj brata, chwal swego Pana BOI 58*, nawiązują do Tajemnicy Wcielenia: *Bóg kiedyś stał się jednym z nas [...] wszyscy zaś braćmi jesteśmy O 36, błagają złącz rozdzielonych braci O 36*. Wspólnotę wiernych wobec Boga sygnalizuje także wyrażenie *Lud Boży* niezbyt zręcznie stosowane i nie mające silnych nawiązań do tradycji w religijnym języku polskim, ale już przyjęte po Soborze Watykańskim II: *Twój Lud chce słuchać Twoich słów O 37*.

Przywołane tu, a także inne, nie zacytowane dość liczne wyrażenia i zwroty rysujące modelowo relację człowieka do bliźniego widzianego w perspektywie braterskiej przyjaźni, a także kreślące postawę wobec otaczającej rzeczywistości przedstawiają różną optykę ludzkiej kondycji. Mimo niewątpliwych uproszczeń i sondażowo jedynie zebranego materiału daje się zauważyć różnicę między pieśnią tradycyjną a nową. Choć obie wizje i style pobożności mieszczą się w ramach chrześcijańskiego obrazu świata, ta „oazowa” posługująca się formami o oszczędnej retoryce, rezygnująca z wielosłownych apostrof, akcentująca nadzieję i radość płynącą z wyznawanej wiary, z odnalezienia piękna stworzonego przez Boga świata, dostrzegająca przyjaciela i brata w bliźnim przemawia silnie do współczesnego człowieka.

## STYLISTIQUE DES CANTIQUES POLONAIS

### Résumé

L'analyse des textes des cantiques comprend les différents moyens de s'adresser à l'Être Suprême, les apostrophes et les formes contenant les attributs divins. On y trouve aussi le moyen de définir la situation existentielle de l'homme, de son milieu différentes formes de s'adresser à autrui on présenter sa condition. Grâce à cette analyse on a trouvé les différences entre les cantiques traditionnels et récents.



ZENON LESZCZYŃSKI  
Lublin

## DOŚWIADCZENIE TEKSTÓW SAKRALNYCH ODBITE W OBIEGOWYCH PORÓWNANIACH

### 1. OGÓLNE TŁO

Porównania nawiązujące do tekstów sakralnych rozpatrujemy na tle innych porównań.

#### 1.1. Zagadnienia semantyczne

Semantyczną podstawą porównania jest podobieństwo. Nie zajmujemy się tu stopniowaniem, które może być zaliczone do szerszej kategorii porównań, ale wyróżnia się przez to, że w zasadzie skupia uwagę na różnicy stopnia natężenia cech wyrażonych przez przymiotniki albo przysłówki.

Podobieństwo nie ogranicza się w języku do kategorii porównania. Kierujemy się nim stale, zarówno przy praktycznym opanowywaniu języka, jak i przy naukowym systematyzowaniu zjawisk językowych<sup>1</sup>. Zarówno w tzw. ontogenezie języka, jak i w badaniach językoznawczych wchodzi w grę podobieństwa nie tylko semantyczne, ale i formalne. W naszym omówieniu chodzi przede wszystkim o zjawiska semantyczne, nie można jednak pominąć kwestii wyznaczników formalnych kategorii porównania oraz ich obligatoryjności.

Warunkiem funkcjonowania porównania jest możliwość odwołania się do doświadczenia partnera, i to nawet wówczas, gdy w porównaniu kreowany jest obraz paradoksalny. W skrajnie ekspresywnym porównaniu nie ma związku semantycznego między członami, a zatem i o podobieństwie nie może być mowy. Doświadczenie partnera, umożliwiające mu poprawny odbiór takiego porównania, dotyczy samego tekstu, a nie rzeczywistości poza nim. Partner,

---

<sup>1</sup> Por. F. Č e r m á k, *Česká přirovnání*, [w:] *Slovník české frazeologie a idiomatiky. Přirovnání*, Praha 1983, s. 463–492, zwłaszcza s. 464–466.

korzystając ze swojej kompetencji językowej, rozpoznaje konwencjonalne środki służące wyrażaniu emocji i dzięki temu odczytuje właściwy sens porównania.

## 1.2. Struktura porównania

Schemat porównania zawiera stałe elementy. Często jednak nie są one werbalizowane ani explicite, ani w komplecie, ani w jednakowych proporcjach. W rozwiniętym (w pełni zwerbalizowanym) porównaniu dają się wyróżnić następujące elementy: comparandum (Cd), relator (R), tertium comparationis (Tc), comparator (c), comparatum (Ct)<sup>2</sup>, np. *skąd wziąć (Cd) nowy patos, patos, który na tle milionowych fabryk śmierci (R:) nie wyglądałby (Tc:) głupio i bezsensownie (c:) jak (Ct:) róża wrzucona do kloacznego dołu? K53/54*<sup>3</sup>.

(R) w czystej postaci to tylko czasownik, zwykle o szerokiej wartości kategoryalnej, np. *być, mieć, wyglądać, czuć się*<sup>4</sup>. (Tc) określa, na czym polega podobieństwo. W zwykłym szyku porównania (R) może być jedynym członem przed (c), może występować obok (Tc) albo nie występować w ogóle; granica między (R), a (Tc) nie zawsze jest ostra, mogą tu być stany przejściowe<sup>5</sup>.

Objętościowo porównania oscylują między obszernymi konstrukcjami, jak przypowieści i porównania homeryckie, np. *Mt* 18, 12–14, 23–35, *Łk* 13, 18–21, *Dz* III 240–272, *PT* XII 660–664, *K* 139–141<sup>6</sup>, a lapidarnymi, w rodzaju *chłop jak dąb, jasne jak słońce*. W takich lapidarnych porównaniach siłą rzeczy zachodzi elipsa niektórych składników. Ale i w obszernych konstrukcjach nie zawsze są zwerbalizowane wszystkie elementy.

Zostawiając do innej okazji dokładniejsze omówienie struktury obszernych porównań, przedstawiamy tu jedno z zaszyfrowanych. Kisiel przytacza krótką opowieść (na pół strony) o młynarzu, który komplikował sobie podróż, biorąc do serca krytyczne uwagi przechodniów o jego sposobie podróżowania. Następnie po opisowym (c:) *Bajka ta przypomina mi się, gdy czytam listy...* umieszcza obszerne (na półtorej strony) (Cd). A skoro nie wie, że już po tym czytelnik nabył odpowiedniego doświadczenia, na następnej stronie ujmuje rzecz zwięźle: *nie możecie wymagać ode mnie, (Cd:) żebym [ja] (c) jak (Ct:) ów młynarz z bajki (Tc:) próbował dogodzić jednocześnie wszystkim*.

W zacytowanym wcześniej modelowym zdaniu zdołaliśmy wskazać komplet elementów składowych porównania. W żywym materiale językowym nieprzysto-

<sup>2</sup> Tamże, s. 476–483. W symbolach literowych zmieniamy k na c.

<sup>3</sup> Wybrane z tekstu przykładowe zdanie polskie skracamy, dla przejrzystości nie zaznaczając opuszczeń. Dalsza modyfikacja cytatu, dążąca do modelowej prostoty, dałaby: (Cd:) *patos na tle fabryk śmierci (R:) wygląda (Tc) głupio i bezsensownie (c:) jak (Ct:) róża wyrzucona do kloacznego dołu*.

<sup>4</sup> F. Čermák, dz. cyt., s. 476.

<sup>5</sup> Tamże, s. 477.

<sup>6</sup> Liczba wersetów, a w K stron, orientuje w rozmiarach tych porównań.

sowanie do modeli to zwykła rzecz, np. (Cd:) *święty gaj, do którego (?) nie wpuszcza się mężczyzn*, (c:) *jak (Ct:) do Łazienek nie wpuszcza się chałaciarzy*. S 158. W tym zdaniu brak postulowanego czasownika o szerokiej wartości kategorialnej. Transformacja *nie wpuszcza się* na znaczeniowo bardziej ogólne, z określeniami, *kategorycznie nie pozwala się wchodzić (mężczyznom, chałaciarzom)* mogłaby naprowadzać na fałszywy trop poszukiwania (Tc). Można by się go mianowicie dopatrywać w przysłówku *kategorycznie*. Tymczasem (Tc) jest tu zawarte implicite w paralelizmie przeciwieństw: z jednej strony *święty gaj* wobec zwykłych *mężczyzn*, z drugiej – wspaniałe *Łazienki* wobec pejoratywnie nacechowanych *chałaciarzy*. Abstrahujemy od ironii oryginału oraz zawieszamy dyskusję nad tym, czy zbyt mało ogólny czasownik w cytowanym zdaniu pełni funkcję (R), czy też należy go włączyć w skład (Tc).

Mówi się o pokrewieństwie porównania i metafory. Od strony formalnej „Metafora to skrócone porównanie”<sup>7</sup>. Ścisłej: metafora jest porównaniem zredukowanym do (Ct). Podkreślić trzeba: „od strony formalnej”, bo ta formuła nie ogarnia bynajmniej kompletu wyróżników metafory. Zasadniczo metafora da się określić jak (Ct) porównania, ale nie na odwrót, tzn. (Ct), konieczny element porównania, nie zawsze jest metaforą.

Za drugi stały (wydawałoby się, że również niezbędny) element porównania uchodzi (c). W języku polskim uniwersalne jest w tej funkcji *jak*. W ograniczonym zakresie zastępują je inne (c): *jako, na kształt, jakby, niczym, niby, by*, (gwarowe *kiejby, co*), predykatywne: *podobne jest do kogo, czego* (dawniej *komu, czemu*), *przypomina...*

Osobliwą, ale niewyjątkową postacią konstrukcji porównawczej jest porównanie pozbawione (c), np. z (Ct) wysuniętym na czoło: *Statek płynący szeroką rzeką pomiędzy dwoma przeciwnymi brzegami bywał ostrzeliwany – z obu stron. Gdy przeciwnicy „Tygodnika” oskarżali go o wsteczniactwo [...], redaktorzy tego pisma otrzymywali często listy z wymyślaniami na radykalizm*. K 100. Pierwsze zdanie przynosi metaforyczny obraz. Dodanie drugiego konkretyzuje go i zamienia całość na osobliwe (także ze względu na szyk) porównanie bez (c).

W *Biblii*, Prz 11, 22, mamy podobny schemat: *Kolce złote w pysku u świni: niewiasta piękna a głupia*. Skrz B 237 (za tłumaczeniem Wujka). *BTys* wprowadza interpolację: *[Czym] w ryju świni złota obrączka, [tym] piękna kobieta, ale bez rozsądku*. Podobnie gdzie indziej, por. w tłumaczeniu rosyjskim: *Что золотое кольцо в носу у свинь то женщина красивая и – безрассудная*. *Библия*. Ale zdarza się przekład, w którym tę semantycznie porównawczą konstrukcję dzięki intuicji tłumacza wyraża się explicite, zgodnie z typową postacią porównania, ze zwykłym dla niego szykiem i z wyrażonym (c): *Niewiasta piękna a głupia jest jako kolce złote w pysku u świni*. *Biblia* 1959. Jest

<sup>7</sup> A. Wierzbicka, *Porównanie – gradacja – metafora*, „Pamiętnik Literacki”, LXII, 1971, z. 4, s. 127–147, cytata ze s. 137.

to wyraźne świadectwo poczuwania podobnych konstrukcji, pozbawionych (c), jako w istocie porównawczych.

Ten sam schemat realizuje czterowiersz Norwida z *Tyrteja: Cedr nie ogrody, lecz pustynie rodzą: Próżnia – kołyską olbrzyma... Eginej!... wielcy poeci przychodzą, Gdy poetów wielkich nie ma...* Cyt 369.

Są i inne środki formalnie zastępujące użycie (c) w porównaniu, np.: *ulożył nowy hymn do Wenus, wobec którego Lukrecjuszowy jest skomleniem* [‘jak skomlenie’] *rocznego wilczęcia. Quo 52.*

W obszerniejszych konstrukcjach porównawczych, por. wcześniej zasygnalizowane, nieraz występuje niestandardowa postać (c): albo opisowa, albo – jak ostatnio omówione – zerowa.

W dalszym ciągu skupimy uwagę na typowych konstrukcjach porównawczych, nie pozbawionych (c), taka bowiem forma porównania zdaje się w jawny sposób apelować do wiedzy albo doświadczenia partnera.

### 1.3. Wartość komunikatywna i ekspresywna (Ct)

(Ct) może być motywowane albo niemotywowane. Motywowane odwołuje się do różnego typu doświadczenia albo do stereotypu, np. *zaczernił się jak indyk, fałszywy jak kot*. Doświadczenie nie musi być osobiste. Może być cudze. Szczególnie zaś powtarzane utarte porównania mogą zawierać treści nie potwierdzone przez własne doświadczenie mówiącego. Dlatego w poszczególnych wypadkach nie jest łatwo ustalić stopień własnego doświadczenia osoby posługującej się porównaniem.

Odwołanie się w (Ct) do doświadczenia albo wiedzy partnera, którymi powinien rozporządzać, np. *dziewczyna jest potrzebna jak sól do potraw, Pis 228* – zakładam, że ci się zdarzyło spróbować potrawy niedosolonej<sup>8</sup>; *A wtem puścił fałszywy akord jak syk węża, Jak zgrzyt żelaza po szkłe – przejął wszystkich dreszczem, PT XII 696–693* – zakładam, że przynajmniej słyszałeś, jak groźnym sygnałem jest syk węża i wiesz, jak wstrząsające wrażenie wywiera na otoczeniu, – zakładam, że nieobcy ci jest przykry dźwięk wywołany przez nagłe silne tarcie żelaza o szkło; *obszedł stajnie, obory stodoły i śpichlerz folwarczny, włącząc jak istny detektyw w najdrobniejsze szczegóły, Żer 334* – zakładam, że wiesz, jaka jest rola detektywa i związane z tym jego wścibstwo – zakładam, że nieobcy ci jest detektyw jako symbol dociekliwości.

Odwołanie się do jakości nieznaney odbiorcy z autopsji, ale łatwej do wyobrażenia, np. *lina gruba jak moje dwie ręce za dłońiami* (w tekście pisanym), *UT 125* – mnie wprawdzie nie widziałeś, ale wiesz, jak grube mogą być dwie złożone ręce.

<sup>8</sup> Eksplikacje wzorowane na A. Wierzbickiej.

Odwołanie się w (Ct) do różnego rodzaju tradycji (mitologia, historia, literatura...), np. *on jest jak Herkules* – zakładam, że znasz mit o Herkulesie, obdarzonym nadludzką siłą: *stoi jak na rozżarzonych węglach*, NKPP – zakładam, że znasz z historii próbę ognia na sądzie Bożym albo tego rodzaju tortury, że możesz sobie wyobrazić zachowanie delikwenta w takiej sytuacji i na pewno się zgodzisz, że niecierpliwy niepokój ma z tym wiele wspólnego; *życie jest jak owo wino w wąskim dzbanie, podane w bajce La Fontaine'a lisowi*, K 134–135 – zakładam, że znasz bajkę o bocianie i lisie i jej symboliczne znaczenie.

Odwołaniem do tradycji kulturowej jest też umieszczenie przysłowia w (Ct), np. *państwo bez satyry byłoby jak pies bez ogona, czyli jak szlachcic bez urzędu*, K 62. Samo to przysłowie ma formę porównania: szlachcic bez urzędu jest jak pies bez ogona, a w odwróconym szyku upowszechnił je Mickiewicz: *Chart bez ogona jest jak szlachcic bez urzędu*, PT I 744.

Odwołanie się do stereotypowego wyobrażenia w (Ct): *Wlecze się jak Żyd do nieba, Oszukuje jak Żyd Pana Boga* – NKPP. Jeżeli (Ct) nie są w tych przysłowiach wyłącznie ekspresywne, to przyjąć by trzeba eksplikację w rodzaju: – zakładam, że podzielasz moją niechęć do Żydów i kierowane nią przekonanie o ich bezbożności i kręactwach.

Ograniczoną motywację mają porównania poetyckie, ignorujące doświadczenie (choć poezja posługuje się oczywiście też porównaniami, które je respektują), np. *Przede mną chata, jak dziw się zuchwali*, *Leśmian* 80, *lata wy straszne, lata wąskie jak dłonie śmierci w dniu narodzin*, *Baczyński* 147, *Z wody ścieka znużony statek / jest jak ręka pełna szelestu / położona ślepo na czas*, *Gajcy*, za *STL* 377.

Starają się zerwać z motywacją uczniowskie nonsensowne porównania ekspresywne, silące się na niezwykłość, ale raczej powielające zastane wzory, np. *głupi jak stado pędzących imadeł*, *CZ* 259. Nie są one w swoim typie odosobnione, np. w NKPP odnotowano m.in. takie porównania, jak *siedzi (siedzą) jak żaby na rożnie, cietrzew na choinie, kogut w cieście, pies na płocie, robak w chrzanie, szara gęś w kącie, szczur w serze, wesz na strupie* czy rymowanka *siedzi na tronie jak mysz na ogonie*.

Konstrukcje wyłącznie ekspresywne są semantycznie niemotywowane. Między lewą a prawą stroną porównania zachodzi w nich zerowy związek semantyczny, np. *mi się nudzi w domu jak jasna cholera*, *Pis* 165, *baba stara jak cholera, zimno jak (wszyscy) diabli*. Aktualnym znaczeniem tych (Ct) jest 'bardzo (z silnym nacechowaniem emocjonalnym)'

W porównaniach reprodukowanych z pamięci często nie można się odwołać do jakiegokolwiek doświadczenia, choć z ich powstaniem jakieś doświadczenie (zapewne) się łączyło, np. *spocony jak mysz* – ekspresywne obiegowe porównanie, z wariantami, które m.in. ożywiają w niezwykle sposób motywację: *jak ruda mysz, jak mysz w pologu* albo, K 70, *jak mysz przy tenisie*. Z dziedzictwa kulturowego należy tu porównanie *thucze się jak Marek po piekle*. NKPP za

Adalbergiem powtarza Kolbergowe wyjaśnienie tego notowanego od 1618 r. porównania. Ale wskazane tam źródło nie należy do kanonu dzieł powszechnie dziś czytanych albo oglądanych na scenie. O zatarciu motywacji świadczy też różnorodność czasowników w wariantach notowanych przez NKPP: *tluc się, włóczyć się, plątać się, błąkać się, tulać się, kręcić się, wiercić się, wałęsać się, latać, gonić, chodzić*.

Ograniczona jest wartość komunikatywna porównań w postaci eliptycznej. Ich znaczenie może uściślić dopiero kontekst albo sytuacja, np. porównanie *wlaził jak złodziej* jest wieloznaczne. Opuszczone (Tc) mogłoby znaczyć: ‘w złych zamiarach’, ‘bezczelnie’, ‘nieproszony’, ‘niespodziewanie’, ‘zniecka’, ‘niepostrzeżenie’, ‘cicho’, ‘bezszelestnie’, ‘trwożliwie’ ... Może też *jak złodziej* być tylko asemantycznym wyrazem ekspresji.

## 2. PORÓWNANIA NAWIĄZUJĄCE DO TEKSTÓW SAKRALNYCH

### 2.1. Uwagi semantyczne i składniowe o wybranym porównaniu (*jak w raj*)

Raj jest biblijną krainą szczęśliwości, beztroski, swobody. Ten stereotyp pojęciowy widoczny jest w omawianych dalej przykładach użycia konstrukcji porównawczej *jak w raj* (c + CT). Jej wieloznaczność wymaga kontekstowego precyzowania jej funkcji semantycznej i składniowej.

Częstość użycia – o czym świadczą stosunkowo liczne zapisy w NKPP (z drobnymi uzupełnieniami) – wystarczą do uznania tej konstrukcji za utartą. Oto jej udokumentowane funkcje.

Jako okolicznik stopnia, miary wyraża szczyt zadowolenia w kontekstach ze zwerbalizowanym (Tc): *Ciepło, dobrze, miło, wesoło, wesoly – jak w raj*. To wyrażenie jest tutaj synonimem *bardzo*, z silnym nacechowaniem emocjonalnym.

Jako okolicznik sposobu należałoby zaklasyfikować *jak w raj* w przykładach: *Ma się, mieszka (się), żyje – jak w raj*.

Orzecznikiem jest *jak (by) w raj* w zdaniach: *Było/będzie (mi) jak (by) w raj*. *Gdy czerwiec mokry po zimnym maju, chłopom w jesieni będzie jak w raj*. – NKPP. *U mnie będzie ci jak w raj, do roboty już nie pójdziesz*. Gruszecki, za SF. W ostatnim przykładzie znaczenie zostało ujawnione w dopowiedzianym zdaniu współrzędnym. Powodem pozytywnych emocji ma tu być uwolnienie od ciężaru obowiązków. W cytowanej formie pozostałych zdań tej i poprzedniej kategorii składniowej za pomocą (c + Ct) wyrażone zostało tylko wysokie natężenie pozytywnych emocji. Tę samą rolę mogłby pełnić (nie odwołujący się automatycznie do tekstu biblijnego) przysłówek *wspaniale*. Podobnie jest w dwu następujących rymowankach: *W Biłgoraju jako w raj*. *W maju jak w raj*.



Jednak w tego typu konstrukcjach rym jest ważniejszy od sensu. Toteż zamiana tutaj w *raju* na *wspaniale* zagubiłaby pożądany najważniejszy efekt.

Inne znaczenie ma w *raju* w porównaniu z XVI w.: *a gospodarz miły Chodzi by w raj, nie zakrywszy żyły*. J. Kochanowski, *O gospodyniej*, Fr 24. Imiesłowowy równoważnik zdania jest eksplikacją znaczenia ('jak go Pan Bóg stworzył', 'nago') ekspresywnie tutaj nie nacechowanego (przynajmniej jawnie) okolicznika sposobu *by w raj*. Mimo odrębności znaczeniowej tkwi tu stereotyp rajskej swobody.

Ta próbka pokazuje kierunek szczegółowej analizy kontekstowo uwarunkowanych składniowych i semantycznych cech porównań, a zarazem zwraca uwagę na możliwą niejednorodność funkcjonalną dalszych przykładów.

## 2.2. Teksty sakralne i rodzaje ich śladów w obiegowych porównaniach języka potocznego

Stwierdzamy w języku potocznym obecność porównań nawiązujących do tekstów sakralnych. I same teksty, i kontakt z nimi mają po kilka odmian.

Teksty sakralne, jakie się ujawniły poprzez nasz materiał, to *Biblia* (przede wszystkim), modlitwy, katechizm, legendy hagiograficzne.

Rodzaje nawiązań do tekstów sakralnych. Cytaty: *jako lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł* (1 P 5, 8), z żartobliwym wariantem: *szukając, co by pożarł*.

Nawiązania żartobliwe do tekstów sakralnych są w materiale częste<sup>9</sup>. Widać to. Nie wyodrębniamy ich specjalnie. Nawiązanie do konstrukcji porównawczej oryginału nie musi powtarzać formy porównania. Przykład literacki, z Sienkiewicza: *Nie tak spragniony jeleń desiderat aquas jako my jego* i już nie w konwencji porównania: *jeszcze we mnie leo mieszka qui quaerit quem devoret*<sup>10</sup>.

Nawiązania do osób (imion), zdarzeń, niekiedy szczególnych wyrazów i zwrotów z tekstów sakralnych. Z dość licznego zbioru odniesień porównawczych do tekstu biblijnego, zawartych w *NKPP*, wybieramy jako przykłady przede wszystkim mniej indywidualne, możliwe albo sprawdzone w użyciu potocznym. Ścisłe rozgraniczenie powszechnych użyc potocznych i użyc indywidualnych jest – ogólnie mówiąc – bardzo trudne. Doraźnie poszerzamy listę przykładów i porównawczo uwzględniamy dane z paru innych języków<sup>11</sup>.

*Bonuje sobie jak Ewa w raj*. – *Mądry jak Salomon* i (zapewne częstsze) żartobliwe albo ironiczne *jak Salomonowe portki*. W czeskim odpowiednik drastyczny. – *Kudłaty jak Ezaw ze Śląska Cieszyńskiego*. Ma też potwierdzenie

<sup>9</sup> Szereg żartobliwych frazeologizmów, nie tylko porównań, notuje T. Brajerski, *Biblijne słownictwo i frazeologia*. EK 2, 483–486.

<sup>10</sup> Por. przypis 13.

<sup>11</sup> Por. przypis 1.

w czes. *být zarostlý/chlupatý jako Ezau*, niem. *bärtig wie Esau sein*, fr. *être poilu comme Ésau* – *Wielki jak Goliat*. NKPP notuje w niestandardowej formie porównania: *Istny Goliat*. Koncentrowanie się na formie porównania spycha z konieczności na margines naszych zainteresowań rozległą warstwę inaczej ukształtowanych przerośnię i symboli z tekstów sakralnych, nierzadko obocznych do formalnych porównań. *Goliath* w niem. to *'riesiger Mensch'*. Typowo porównawczą konstrukcją jest czes. *být jako Goliáš*, ang. *be like Goliath*, ros. *Большой как Голиаф*. – Obok powszechnego niewiernego Tomasza NKPP rejestruje także porównanie *niewierny jak Tomasz*, znane i w czes. *být hako nevěřící Tomáš*. – *Silny jak Samson*. – *Falszywy jak Judasz*. – *Zaparł się jak święty Piotr Chrystusa*. – *Leży, wygląda jak Łazarz*. – *Wygląda jak Piotrowin*. – Scena z AP 12, 7–9 znalazła w potocznej mowie zawadiackie odbicie: *Objechał jak święty Michał diabła*.

*Obrócić się w słup soli jak żona Lota* jest jednym z licznych wariantów porównań odnoszących się do tej sceny biblijnej. W (Ct) jest nawiązanie do osoby. Oprócz tego są udokumentowane porównania typu *stoi jak słup soli*. – *Jak w Kanie Galilejskiej*, EK 1, 486. – *Wygląda jak z krzyża zdjęty*. To porównanie może mieć genezę tylko pośrednio tekstową, a wprost nawiązywać do malarstwa albo rzeźby. – *Cichy jak baranek*. – *Oczy jak u bazyliszka*. – *Chodzić jak błędna (zbląkana) owca*. – *Głupi jak koń Pana Jezusa*. – *Brzydki jak grzech śmiertelny*. – *Brzydki jak siedem grzechów głównych*.

Przez tekst biblijny musiały być inspirowane: *budować jak na opoce*, *chwieje się jak trzcina (na wietrze)*, *rzucili się jak szarańcza*, a nawet *biega, chodzi, drze się, goni, krzyczy, lata, pędzi, plecie, rwie się, siedzi, skacze, śmieje się, wrzeszczy – jak opętany* (rejestr (Tc) przytoczony za NKPP).

*Cedr* jako (Ct) w NKPP (*SF* nie ma tego hasła) udokumentowany jest z dzieł o charakterze słownikowym: *wzniosły jak cedr libański*. Kilkakrotnie powtarzany, chyba za Knapieszem, który to ma od Reja – *Jest człowiek stały by cedrowe drzewo, nie nachyli się w prawo ni w lewo*. Porównanie do cedru w *Biblii* się potwierdza (*Lb* 24, 6; *Ps* 93, 13; *Pnp* 5, 15; *Syr* 24, 13; 50, 12; *Ez* 31, 3). Przytoczone porównania można by traktować jako cytaty porównania biblijnego. *Cedr* wystąpił także w przytoczonym wcześniej z Norwida porównaniu bez (c). Wejściu *cedru*, tak zwyczajnego w *Biblii*, do potocznych porównań przeszkadza egzotyczność tego drzewa w Polsce.

*Trzcinę* w przytoczonym porównaniu, dzięki *Mt* 11, 7, traktujemy jako biblizm. Wydawałoby się natomiast chybione szukanie inspiracji biblijnych dla porównań banalnych, np. *Zwykle jesienią tak bywa, że miłość więdnie jak kwiat* (ze szlagieru międzywojennego), dlatego że w *Hi* 14, 1–2 znajdujemy: *Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat BTys*; (nb. nie wszystkie tłumaczenia mają tu *więdnie*). Podobnie nie miałyby sensu odnoszenie do *Biblii* utartego porównania *twardy jak kamień*, na przykład ze względu na *Serce Jezusa jako kamień, tak twarde, jako sztuka spodniego*

*kamienia młyńskiego. (Biblia 1959) Hi 41, 15. BTys Hi 41, 16: Serce ma twarde jak skała, jak dolny kamień młyński. I skała służy jako (Ct) w utartym porównaniu z (Tc) twardy. W tym też trudno się doszukiwać biblizmu.*

Porównania metatekstowe:  *pewne jak amen w pacierzu, potrzebny jak Pilat w Credo; znam to jak pacierz, powtarza jak za panią matką pacierz, wierzy jak w Ewangelię, mówi jak z Pisma Świętego, mówicie jak z kantyczek.*

### 2.3. W poszukiwaniu znamion potoczności

Wykorzystane źródła nie przynoszą informacji o żywotności poszczególnych porównań, o ich obecności w potocznym języku. Dokumentacja ich poświadczeń w literaturze, w zbiorach przysłów itd. nie rozprasza wszystkich nasuwających się wątpliwości.

Fakt, że forma znanych nam z potocznego użycia porównań „sakralnych” jest w dużym stopniu ustalona, prowadzi do dwóch zwrotnych konstatacji.

Z jednej strony, nawiązania sakralne powtarzanych porównań nie dowodzą wprost samodzielnego ich tworzenia przez aktualnie mówiących pod wpływem obcowania z tekstami sakralnymi. Przeciwnie, ustalona forma porównań, te same koncepty humorystyczne wskazywałyby na przejmowanie ich od otoczenia.

Kilka porównań z biblijnym imieniem *Samson* w *NKPP: Gromił jak on Samson biblijny, Wywija jak Samson oślą szczęką, Silny (mocny) jak Samson, Tracił siłę jak Samson bez włosów, Zdziwił się jak Samson, że mu włosy ucięli* – pokazuje dobrą znajomość zdarzeń związanych z tą postacią biblijną. Zdumiewać by mogła taka orientacja w różnych szczegółach historii biblijnych (w tym wypadku historii Samsona), gdyby było powszechne – choćby wobec ignorancji co do znaczenia stale powtarzanych określeń podstawowych pojęć religijnych, wykrytej przez M. Kamińską<sup>12</sup>. Ale znajomości zdarzeń odbitej w tych porównaniach nie można wprost przypisać przeciętnemu użytkownikowi potocznej polszczyzny, bo pochodzą one z bardziej elitarnych tekstów. Thesaurus bowiem, jakim jest *NKPP*, gromadzi nie tylko to, co jest w powszechnym użyciu, ale i indywidualne sformułowania, które dopiero czekają na szansę popularyzacji. Przeciętną, pozaelitarną miarę zżycia z tekstami sakralnymi (przede wszystkim z *Biblią*, bo „klepanie pacierzy” to znów co innego) dobrze chyba odzwierciedla porównanie *jak (ten) Samson* włożone w usta kreowanych postaci przez Reymonta i Wiecha. O Hance, żonie Antka Boryny: *ciężko jej było na sercu – ani pogadać, ani wyżalić się przed kim na dolę swoją. A to człowiek żyje ciągiem jak ten Samson, że nawet do sąsiadów pójść nie pójdzie i pogadaniem serca nie ucieszy. Chłopi I, 98. Opinia o losie królowej angielskiej: Faktycznie, moja pani, ale znowuż, z drugiej strony, ile się taka kobicina, sama jak ten Samson, musi ze wszystkim naużerać. Ministrzy*

<sup>12</sup> M. Kamińska, *Z problemów funkcjonowania terminologii religijnej w świadomości wiernych*, [w:] *Język a chrześcijaństwo*, Lublin 1993, s. 85–94.

swoje, Hurhil swoje pyskuje i kaźden pretensje wnosi, a pani siedź na tronie i rządz! Śmieję 2, 124. Pozaliterackim potwierdzeniem tej etymologii ludowej zapewne jest cieszyńskie *Chodzi jak Samson* – NKPP.

Z drugiej strony, okoliczności świadczące raczej o przejmowaniu wzorów porównań od otoczenia niż o samodzielnym, doraźnym ich tworzeniu pod wpływem znanego sobie tekstu sakralnego (ustalona forma, koncepty humorystyczne) mówią zarazem o ich właśnie potocznym, obiegowym charakterze.

#### 2.4. Obecność porównań „sakralnych” w dziełach literackich

Nasylenie tekstu porównaniami zależy od jego rodzaju oraz od indywidualnych skłonności i upodobań nadawcy w tym zakresie. Podobnie posługiwanie się porównaniami inspirowanymi przez teksty sakralne podlega indywidualnym wyborom. Odnosi się to zarówno do wypowiedzi mówionych, jak pisanych.

Można to zaobserwować w literaturze, jakkolwiek systematycznych badań nad tym na szerszą skalę nie przeprowadzono.

U Mickiewicza (raczej rzadkie) odwołania do tekstu *Biblii* w porównaniach zdają się nie różnić bardzo od obiegowych: *Stanął głazem jak słona połowica Lota, jak opętany Pędził ku karczmom, wypadały tłumnie jak szarańcza lub myszy wędrownie, wspominałbym Lausanę jak raj* – SJAM 157, 159, 160.

U Sienkiewicza<sup>13</sup>, cytat: *Kmicic do króla: bośmy tam jako owce bez pasterza* (por. Mt 9, 36). Inne porównania: *otoczony żołnierstwem jak pasterz między owcami; abym ja [...] bramę otwierał i pogan jako wilków do owczarni puszczał; Krew na waćpana rękę jako na Kainowym; jako Daniela samą w jaskini lwów porzucił; wszystkie pary schodzą się do mnie jak do arki.*

U Orzeszkowej porównania nawiązujące do *Biblii* nie są rozsiiane równomiernie w całej twórczości. Częściej występują w kilku utworach (*Ascetka, Ad astra* – Dwugłos, *Meir Ezofowicz*)<sup>14</sup>: *jako zbląkana owca; jako na krzyżu rozpięty* (porównanie raczej plastyczne, do tekstu nawiązujące pośrednio); *jak Łazarz u bogaczowego proga; jak Chrystus w Ogrojcu błagała, żeby ten kielich od niej oddalonym był.*

U księdza Twardowskiego, ze względu na charakter jego poezji, można by oczekiwać licznych przykładów omawianego typu. Jednakże nie dominują one bynajmniej wśród porównań. Raczej nie są stereotypowe. Np. *Wstajesz z łoża jak Dawid młody – I już jesteś do pracy gotowy, gotów guza nabić Goliatowi; potem niebo ich goni spadających gwiazd smugą, jak pożary Joannę d'Arc; potem noc mają cichą i jak dobry łotr świętą; kiedy niepokój ryczy jak ósma chuda krowa* – Tw 12, 14, 84.

<sup>13</sup> Przykłady z oddanego do druku w „Rocznikach Humanistycznych” artykułu s. Olgi Bożeny Noetzel CSFN, *Biblijna stylizacja języka w twórczości Henryka Sienkiewicza*.

<sup>14</sup> Przykłady i informacja o dystrybucji tekstowej – z pracy magisterskiej Lucyny Witk.

Wobec nierównomiernego nasycenia różnych utworów porównaniami omawianego rodzaju stosowne się wydaje niewypowiadanie przypuszczeń o ich nieobecności u autorów, których tylko pojedyncze utwory zostały sprawdzone pod tym względem.

Użycie porównania do treści ze specjalnego zakresu (tu z tekstu sakralnego) to wyraz przekonania nadawcy (uświadamianego sobie czy nie) o jej znajomości u odbiorcy: – wszak wiesz, kto to był, jaki był, znasz tę historię, rozumiesz tę aluzję... Natomiast co do utartego frazeologizowanego porównania, którego całościowe znaczenie odbiega od znaczeń składników, i co do porównania wyłącznie ekspresywnego szansa porozumienia nie koncentruje się na znaczeniu (Ct). Wchodzi wówczas w grę tylko założenie: – jeżeli znasz język, w jakim mówię do ciebie, to na pewno masz i klucz do tego formalnego stereotypu.

### 3. PODSUMOWANIE

Porównanie jest na ogół wyraźną strukturą. W klasycznej postaci wyodrębnia się spośród innych struktur, dlatego nadaje się do specjalnej obserwacji. Na pełny schemat porównania składają się: comparandum (Cd) + relator (R) + tertium comparationis (Tc) + comparator (c) + comparatum (Ct). Semantycznie porównanie wyraża podobieństwo (Cd) i (Ct). Do niektórych porównań (poetyckie, ekspresywne) to się nie odnosi. (Tc) określa, pod jakim względem podobieństwo zachodzi. Opuszczenie (Tc) możliwe jest wówczas, kiedy liczymy na to, że nasz partner (odbiorca wypowiedzi) zna podstawę porównania i że samo wymienienie członów (Cd) i (Ct) (zresztą niekoniecznie obydwóch, obligatoryjne jest tylko (Ct), warunków pomijania (c) tu nie opisujemy) uświadomi mu, jaki rodzaj podobieństwa w tym wypadku zachodzi. Wchodzi tu w grę, oczywiście, pewne stereotypy (tu wyraz bez pejoratywnego nacechowania), które funkcjonują w świadomości użytkowników danego języka.

Obserwacja materiałów językowych pokazuje, że dość liczne są porównania odwołujące się do pewnych miejsc w tekstach sakralnych. Są też porównania metatekstowe, w tym także umieszczające w (Ct) nazwę całego tekstu, np. *wierzy jak w Ewangelię*.

W kształcie formalnym i w uwarunkowaniach funkcjonujących porównania „sakralne” nie wykraczają poza typy spotykane w innych porównaniach. Powtarzane – ulegają frazeologizacji. Łączy się z tym zacieranie pierwotnego znaczenia poszczególnych (Ct).

Porównania odwołujące się do doświadczenia z tekstami sakralnymi są zjawiskiem kulturowym, są jednym ze śladów, jakie chrześcijaństwo przez różne przejawy (w tym wypadku przez teksty) odcisnęło na naszej kulturze.

Najbogatszym źródłem porównań sakralnych jest *Biblia*. Rodzi się w związku z tym pytanie, co z *Biblii* powinno by być – w świetle używanych porównań –

powszechnie znane, jak dalece porównania „sakralne” mogą służyć do uwydatnienia, co z *Biblii* stało się żywym, powszechnie przyjmowanym symbolem.

Rozważań takich nie musi się ograniczać do porównań explicite wyrażonych, można sięgnąć do „skróconych porównań”, czyli metafor, ale – ponieważ porównanie mówi wprost:  $x$  jest jak  $y$  (które znasz),  $x$  działa, zachowuje się jak  $y$  (o którym wiesz)...., jest ono szczególnie nęcącym obiektem badania.

W materiale znajdujemy zarówno porównania indywidualne, jak obiegowe. Przemilczenie (Tc) i w jednych, i w drugich (nie zawsze jest ono przemilczane) wydawałoby się normalne, jeżeli założymy, że odpowiednie odniesienia do tekstów sakralnych, przeważnie do *Biblii*, są powszechnie rozumiane.

Obecność indywidualnych porównań jest w szczególnym stopniu właściwa literaturze. W języku potocznym raczej funkcjonują porównania utarte, obiegowe. O ile porównania indywidualne wskazują na własny bezpośredni kontakt z tekstem sakralnym, to co do porównań obiegowych nie można mieć tej pewności. W każdym razie nie ma tu bezpośredniej zależności używania porównań „sakralnych” od zażyłości z odpowiednim tekstem sakralnym. Doświadczenie mające za przedmiot taki tekst, przeważnie biblijny, nie musi być własnym doświadczeniem mówiącego (piszącego), nie musi odzwierciedlać obcowania z danym tekstem sakralnym każdego, komu zdarzyło się użyć odnośnego porównania. Mogą być i są te porównania przejmowane od otoczenia w formie tradycyjnie utrwalonej, z możliwością pewnej wariacji.

Na osobną uwagę zasługują porównania humorystyczne, np. *mądry jak Salomonowe portki*. Wszak nikt nie będzie twierdził, że trzeba koniecznie znać postać Salomona, żeby móc trafnie w ustalonym znaczeniu stosować to porównanie. Jest to przede wszystkim połączenie wyrazów, powtórzone za innymi, a potem odtwarzane z pamięci.

A zatem obiegowe porównania „sakralne” nie mogą być świadectwem żywego kontaktu z tekstem sakralnym, do którego się odnoszą, chociaż tego kontaktu nie wykluczają.

Jeżeli więc mamy mówić o jakimś odbiciu doświadczenia tekstów sakralnych w obiegowych porównaniach, to pewne jest tylko odbicie pośrednie.

### Objaśnienia skrótów

Baczyński	K. K. B a c z y ń s k i, <i>Utwory wybrane</i> , Kraków 1976.
Библия	Библия, Брюссель 1989.
Biblia 1959	<i>Biblia święta</i> , Warszawa 1959 (wg <i>Biblii gdańskiej</i> , 1632).
BTys	<i>Pismo Święte</i> , wyd. 4, Poznań 1984. (Skróty ksiąg biblijnych wg tego wydania).
Chłopi	W. S. R e y m o n t, <i>Chłopi</i> , t. 1–4, Warszawa 1904–1909.
Cyt	P. H e r t z, W. K o p a l i ń s k i, <i>Księga cytatów z polskiej literatury pięknej od XIV do XX wieku</i> , Warszawa 1975.
CZ	K. C z a r n e c k a, H. Z g ó ł k o w a, <i>Słownik gwary uczniowskiej</i> , Poznań 1991.
Dz	A. M i c k i e w i c z, <i>Dziady</i> , cz. III.

---

EK	<i>Encyklopedia katolicka</i> , 1–6, Lublin 1985–1993.
Fr	J. Tuwim, <i>Cztery wieki fraszki polskiej</i> , Warszawa 1957.
K	S. Kisielewski, <i>Lata pozłacane, lata szare</i> , Kraków 1989.
Leśmian	B. Leśmian, <i>Poezje</i> , Warszawa 1975.
NKPP	<i>Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich</i> , t. 1–4, Warszawa 1969–1978.
Pis	K. Pisarkowa, <i>Składnia rozmowy telefonicznej</i> , Wrocław 1975.
PT	A. Mickiewicz, <i>Pan Tadeusz</i> .
Quo	H. Sienkiewicz, <i>Quo vadis</i> , Katowice 1990.
S	A. Słonimski, <i>Kroniki tygodniowe</i> , Warszawa 1956.
SF	S. Skorupka, <i>Słownik frazeologiczny języka polskiego</i> , t. 1–2, Warszawa 1989.
SJAM	<i>Słownik języka Adama Mickiewicza</i> , t. 1–11, Wrocław 1962–1983.
Skrz	H. Markiewicz, A. Romanowski, <i>Skrzydlate słowa</i> , Warszawa 1990.
STL	M. Głowiński i in., <i>Słownik terminów literackich</i> , Wrocław 1988.
Śmiej	S. Wiechecki, <i>Śmiej się pan z tego</i> , t. 1–2, Warszawa 1956.
Tw	J. Twardowski, <i>Wiersze</i> , Białystok 1993.
UT	E. Umińska-Tytoń, <i>Polszczyzna potoczna XVIII wieku</i> , Łódź 1992.
Żer	S. Żeromski, <i>Przedwiośnie</i> , Warszawa 1968.

## EXPÉRIENCE DES TEXTES SACRÉS DANS DES COMPARAISONS COURANTES

## Résumé

L'auteur analyse les comparaisons individuelles et courantes. Dans la langue quotidienne fonctionnent les comparaisons clichés. Les comparaisons individuelles témoignent du contact personnel avec le texte sacré. Cependant souvent l'expérience du texte sacré en forme de comparaisons peut être le résultat de l'influence de l'environnement.





DANUTA ZAWILSKA

Łódź

## O WARIANCJI JĘZYKOWEJ W TEKSTACH MODLITW I PIEŚNI RELIGIJNYCH

Językoznawcy rzadko mają okazję analizować różne wersje tego samego tekstu, czy to pochodzące z różnych epok, czy z różnych regionów. Takimi właśnie tekstami są często modlitwy i pieśni religijne. Niestety, dotychczas nie zostały kompleksowo zanalizowane. Poza pracami omawiającymi najstarsze teksty – zabytki języka polskiego (m.in. *Bogurodzica*, *Posłuchajcie bracia miła*)<sup>1</sup>, należy wspomnieć cenną pracę M. Karpluk o *Godzinkach*<sup>2</sup>.

Przyczyn tak małego zainteresowania językoznawców modlitwami i pieśniami można upatrywać m.in. w tym, że językiem religijnym w ogóle zajmowano się dotąd sporadycznie<sup>3</sup>, ale najważniejsza przyczyna tkwi chyba w tym, że byłaby to praca iście benedyktyńska: dotarcie do pierwowzoru i ustalenie chronologii różnych wersji i ich analiza historycznojęzykoznawcza, ustalenie wersji regionalnych i ich analiza dialektologiczna – to tylko niektóre problemy, jakie należałoby rozwiązać, a które czasami może nie dałyby się rozwikłać. Nawet pobieżny przegląd jednego modlitewnika daje obraz bogactwa form modlitw i różnorodności pieśni religijnych. Modlitewnik jest dla osoby wierzącej książką bardzo często używaną, spełniającą wiele funkcji: jest źródłem wiedzy o Bogu i Kościele, jest źródłem przeżyć i wzruszeń. Jest też (najczęściej) wzorem języka, którym człowiek porozumiewa się z Bogiem. Można mówić o

---

<sup>1</sup> M.in. E. Ostrowska, *O artyzmie średniowiecznych zabytków językowych („Bogurodzica”, *Kazania Świętokrzyskie*”, „*Posłuchajcie, bracia miła*)”, Kraków 1967; S. Urbańczyk, „*Bogurodzica*”. *Problem czasu powstania i tła kulturalnego*, [w:] *Prace z dziedziny języka polskiego*, Wrocław 1979; *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, opr. W. Taszycki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975; W. Wydra, *Polskie dekalogi średniowieczne*, Warszawa 1973.*

<sup>2</sup> M. Karpluk, *Ze studiów nad językiem modlitw staropolskich „Godzinki”*, [w:] *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.

<sup>3</sup> Por. np. *O języku religijnym... Język a chrześcijaństwo*, red. J. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński, Lublin 1993; *Język a kultura*, t. IV, pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorzycowej, Wrocław 1991; M. Kamińska, D. Bięńkowska, *Biblijne i modlitewne frazeologizmy w polszczyźnie łodzian*, Rozpr. Kom. Jęz. ŁTN, XXXVI, 1990.

następujących funkcjach tekstów modlitw i pieśni: komunikatywnej, ekspresywnej i impresyjnej. Inną funkcją tych tekstów jest funkcja estetyczna: często jest to wybitna poezja (np. hymny i psalmy J. Kochanowskiego, pieśni i psalmy F. Karpińskiego). Teksty pieśni i modlitw można analizować pod wieloma względami. Zbadałam 15 modlitewników wydanych w różnych latach (1936–1990) i będących stale w użyciu<sup>4</sup>. Część materiału pochodzi z własnych notatek – zapisów czynionych podczas radiowych transmisji mszy świętych z kościoła św. Krzyża w Warszawie, a także czynionych podczas różnych nabożeństw i mszy świętych w kościołach łódzkich i siedleckich. Moje zainteresowania ograniczyłam do jednego tylko zjawiska, które wydało mi się najbardziej charakterystyczne. Jest to wariancja językowa.

Pojęcie wariancji językowej jest już w językoznawstwie ugruntowane<sup>5</sup>. Zjawisko to jest uważane za cechę struktury językowej; nie ma języka naturalnego pozbawionego wariancji. O wariantach można mówić jako o elementach językowych formalnie różnych, funkcjonalnie zaś identycznych<sup>6</sup>. Na bardzo istotne cechy wariancji zwróciła uwagę I. Bajerowa<sup>7</sup>, stwierdzając, że jest to „różnorodność, chwiejność, dowolność form językowych występujących równolegle”.

W podstawowej dla tej problematyki pracy<sup>8</sup> A. Heinz podzielił warianty na fakultatywne – stylistyczne, „funkcjonujące dla potrzeb natury estetycznej” i „warianty tekstowe – gramatyczne lub syntaktyczne, spełniające funkcje ściśle językowe”. D. Buttler<sup>9</sup> wyszczególniła natomiast trzy typy wariantów: dublety – środki o tej samej funkcji i podobnej frekwencji w tekstach, warianty recesywne i ekspansywne oraz warianty skodyfikowane i nieskodyfikowane (czyli niepoprawne). D. Buttler zwraca też uwagę, że o dubletach uniwersalnych trudno mówić, ponieważ wybór jednego z wariantów zawsze ma jakieś uzasadnienie: sytuacyjne, stylowe, emocjonalne. Te dwa schematy podziału wariantów językowych, będące dla siebie uzupełnieniem zostaną wykorzystane w dalszej części pracy.

---

<sup>4</sup> Wykaz modlitewników zamieszczam na końcu pracy.

<sup>5</sup> J. Bajerowa, *Znaczenie wariancji w ewolucji języka ogólnego*, BPTJ, 1986, XL, s. 19–25; A. Heinz, *Pojęcie i rola wariantu językowego*, [w:] *Język i językoznawstwo*, Warszawa 1988; J. Miodek, *Kultura języka w teorii i praktyce*, Wrocław 1983; *Wariancja normy we współczesnych słowiańskich językach literackich*, red. S. Urbańczyk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977; *Współczesna polszczyzna i jej odmiany*, red. H. Wróbel, Katowice 1980; K. Wojtczuk, *Język nauczycieli w świetle badań lingwistycznych (normatywne aspekty wariancji wyrazowej)*, Siedlce 1993.

<sup>6</sup> Z. Gołąb, A. Heinz, K. Polański, *Słownik terminologii językoznawczej*, Warszawa 1970, s. 612.

<sup>7</sup> J. Bajerowa, dz. cyt., s. 19.

<sup>8</sup> A. Heinz, dz. cyt., s. 119–138.

<sup>9</sup> D. Buttler, *Innowacje składniowe współczesnej polszczyzny*, Warszawa 1976, s. 34.

Zjawisko wariacji językowej może być analizowane z punktu widzenia diachronii (czyli rozwoju języka) lub z punktu widzenia synchronii (czyli opisu stanu). W pracy tej ograniczę się do opisu funkcjonalnego, synchronicznego.

Ze zjawiskiem wariacji ściśle związane jest pojęcie normy językowej, dlatego choćby krótko, scharakteryzuję je. Problem normy językowej ma bogatą literaturę tak w językoznawstwie polskim, jak i obcym<sup>10</sup>. Wystarczającą definicję normy językowej podaje D. Buttler w pracy *Kultura języka polskiego. Zagadnienia poprawności gramatycznej*<sup>11</sup>: „Norma językowa to zbiór zaaprobowanych przez dane społeczeństwo jednostek językowych oraz reguł określających zasięg realizacji związków między tymi jednostkami w tekstach” (s. 18).

Człowiek, tworząc teksty, wykorzystuje środki znane lub jeśli okażą się niewystarczające, może wprowadzić nowe (utworzyć nowy wyraz, przenieść wyraz obcy do języka rodzimego). W ten sposób powstają innowacje językowe. Są to odstępstwa od normy (lub od systemu i normy). Niektóre z nich zostają zaakceptowane przez społeczeństwo, wchodzą więc do normy. Inne nie. Powstaje zatem pytanie: które innowacje językowe są błędami? Błędem jest tylko ta innowacja, która jest funkcjonalnie nieuzasadniona. Innowacja, która źle służy procesowi porozumiewania się, która niewłaściwie wyraża emocje nadawcy i nieskutecznie pobudza odbiorcę, jest błędem.

Zaobserwowane w tekstach modlitw i pieśni religijnych warianty zostaną zanalizowane z punktu widzenia funkcjonalnego, czyli z punktu widzenia funkcji komunikatywnej, ekspresywnej i impresywnej. Analiza ta (funkcjonalna) uwzględnia również specyficzną dla tekstów sakralnych funkcję hieratyczną, uwznioślającą<sup>12</sup>. Wariacja językowa może się objawiać na różnych płaszczyznach języka (w formie mówionej i pisanej):

- na płaszczyźnie fonetycznej (lub graficznej),
- na płaszczyźnie derywacyjnej (słotwórczej),
- na płaszczyźnie fleksyjnej,
- na płaszczyźnie leksykalnej,
- na płaszczyźnie składniowej.

## I

Ze zjawisk wariacji w piśmie na uwagę zasługują poniższe.

1. Pisownia wielką lub małą literą zaimków odnoszących się do Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, Matki Bożej, Świętych:

<sup>10</sup> Por. bibliografię w pracy: J. Miodek, dz. cyt.

<sup>11</sup> D. Buttler, H. Kurkowska, H. Satkiewicz, *Kultura języka polskiego. Zagadnienia poprawności gramatycznej*, Warszawa 1973.

<sup>12</sup> Por. J. Bajera, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, [w:] *O języku religijnym*, Lublin 1988.

*Wspieraj jej siłę Swą (MIII) || swą (MIX) siłą* (z kolędy *Bóg się rodzi*),  
*Matka, matka pod Nim (MIII) || pod nim (MV) frasobliwa* (z pieśni *Jezu Chryste, Panie miły*),

*A Tyś przyrzędził krzyż na Me (MV) || na me (MXV) ramiona* (z pieśni *Ludu mój ludu*).

Pisownia wielką lub małą literą uzasadniona jest konwencją: w języku polskim wielką literą pisze się m.in. ze względów uczuciowych i grzecznościowych. W *Słowniku ortograficznym języka polskiego* pod red. M. Szymczaka<sup>13</sup> czytamy, że użycie wielkiej litery ze względów uczuciowych i grzecznościowych „jest w dużym stopniu sprawą indywidualną piszącego” (s. 78). Warianty z wielką literą są nacechowane ekspresyjnie, a także w jakimś stopniu spełniają funkcję uwznioślającą.

2. Pisownia wielką lub małą literą nazw czynności Jezusa Chrystusa:

*Przez święte Zmartwychwstanie Twoje (MXIII) ||*

*zmartwychwstanie Twoje (MXIV)*

*Przez cudowne Wniebowstąpienie Twoje (MXIII) ||*

*wniebowstąpienie Twoje (MXIV)*

*Przez tajemnicę Świętego Wcielenia Twego (MXIII) ||*

*wcielenia Twego (MXIV)*

(z *Litanii do Wszystkich Świętych*)

*Słownik ortograficzny języka polskiego* pod red. M. Szymczaka podaje, że wielką literą piszemy te wyrazy wtedy, gdy są nazwami święt: *Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Boże Narodzenie*. Tu jednak wyrazy te użyte są w swym podstawowym znaczeniu nazw czynności; są to więc rzeczowniki pospolite i powinny być pisane małą literą. Wielka litera ma tu chyba uwznioślać tekst. Warianty te oceniałabym jednak negatywnie, jako mylące (nie wiadomo bowiem, o jakie znaczenie tych wyrazów chodzi) i wykraczające poza ogólnie przyjęty zwyczaj językowy.

3. Pisownia imienia Matki Bożej: *Maria* || *Maryja*.

Pisownia ma tu związek z wymową: wariant pierwszy jest dwusylabowy, wariant drugi – trzysylabowy. W pieśniach religijnych może to mieć istotne znaczenie do zsynchronizowania tekstu z melodią. W tekstach modlitw forma *Maryja* jest środkiem stylizacyjnym; jest to wariant recesywny, przestarzały i dziś wyraźnie ograniczony. Forma *Maryja* znaczy zawsze „Matka Boża” (por. *Radio „Maryja”* a nie „*Maria*”). W tekście modlitwy *Pozdrowienie Anielskie* można usłyszeć oba warianty: *Maria* i *Maryja*. Wariant pierwszy (*Święta Mario, Matko Boża...*) to wynik uwspółcześniania formy modlitwy<sup>14</sup>, wariant drugi

<sup>13</sup> *Słownik ortograficzny języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1976.

<sup>14</sup> Por. Z. Klemensiewicz, *Czy należy wymawiać ‘maria’ czy ‘maryja’?* „*Język Polski*”, 1961, XLI, s. 370.

(*Święta Maryjo, Matko Boża*) natomiast to wyraźnie odczuwany środek uwznioślający tekst modlitwy.

4. Pisownia różnych formacji od czasownika *śpieszyć się* || *spieszyć się*.

Chodzi tu o warianty: *pośpieszajcie* || *pospieszajcie*, *śpieszą* || *spieszą*, *śpiesznie* || *spiesznie* (MXIII) || (MXIV) (z tekstów różnych kolęd).

Warianty te są wynikiem wariantywnej wymowy: obie głoski miękkie *-sp-* lub pierwsza głoska twarda, druga zmiękczona *-sp-*. Wymowa *-sp-* zalecana jest przez wszystkie nowsze poradniki językowe<sup>15</sup>. *Słownik ortograficzny języka polskiego* pod red. M. Szymczaka na pierwszym miejscu stawia pisownię *śpieszyć się*, na drugim – *spieszyć się*.

## II

Warianty fonetyczne w tekstach modlitw i pieśni religijnych to zjawiska zasłyszane przeze mnie w ciągu kilkunastu lat i w wielu regionach Polski, a także zasłyszane z radiowych transmisji mszy świętej z kościoła św. Krzyża w Warszawie. Wyjątkowo zdarzają się warianty fonetyczne zapisane w modlitewnikach. Zacznę od tych ostatnich.

1. Występowanie przyimków *w*, *z* w wariancie *w*, *z* lub *we*, *ze*. Wariant *we*, *ze* pojawia się wtedy, gdy następny wyraz rozpoczyna się grupą spółgłoskową, szczególnie gdy pierwszą głoską jest odpowiednio *w-*, *z-*. Gdy natomiast wyraz przy przyimku rozpoczyna się od samogłoski lub pojedynczej spółgłoski, wówczas występuje wariant *w*, *z*.

W wymowie regionalnej południowo-zachodniej Polski, w której panuje tendencja do uproszczeń grup spółgłoskowych, jako przeciwwaga występuje skłonność do częstszego używania wariantu *we*, *ze*.

W modlitewnikach zauważyłam:

*ze Syjonu* (MIX) || *z Syjonu* (MXIV) (z *Psalmu* 109)

*we trzech osobach* (MIII) || *w trzech osobach* (MII) (z *Prawd wiary*)

Wariant *ze*, *we* jest oczywistym przykładem wariantów regionalnych; innych wariantów tego rodzaju nie zaobserwowałam, co potwierdza zdanie, że modlitwy i pieśni religijne są tekstami polszczyzny literackiej, oficjalnej.

2. W tekstach pieśni religijnych występują warianty zaimka *co* w Narzędniku i Miejsconniku: *czym* || *czem*, np. *w czymem zasmucił albo w czym zawinił* (MIII) || *w czymem zasmucił albo w czym zawinił* (MXIV) (z pieśni *Ludu mój, ludu*) *aby do Betlejem czym prędzej pobiegli* (MIII) || *czym prędzej* (MXIV) (z kolędy *Gdy się Chrystus rodzi*),

*czempędzej* (sic!) *się wybierajcie* (MIII) || *czym prędzej się wybierajcie* (MXIV) (z kolędy *Wśród nocnej ciszy*).

<sup>15</sup> Por. *Słownik wymowy polskiej*, pod red. M. Karasia, Kraków 1977; *Poliszczyna płata nam figle*, pod red. J. Podrackiego, Warszawa 1991.

Wariant *czem* jest recesywny; w tekstach pieśni religijnych może być zinterpretowany jako ślad historyczności tekstu lub jako środek stylizacji archaicznej. W *Słowniku poprawnej polszczyzny* pod red. W. Doroszewskiego<sup>16</sup> formę *czem* ocenia się jako błąd.

3. Warianty fonetyczne nie zapisane w modlitewnikach, lecz tylko zasłyszane.

a. Różna realizacja połączeń głoskowych wynikająca ze stopnia staranności wymowy: *śfeńće imé tfoie* || *śfeńć še imé tfoie* (z modlitwy *Ojcze nasz*) *mutż Ź še za nami* || *mut,ł še za nami* || *mudł śę za nami* (z *Litanii*).

Najdalej idące upodobnienia fonetyczne i uproszczenia grup spółgłoskowych występują w wymowie szybkiej, najczęściej mało starannej, w polszczyźnie potocznej.

Modlitwa jest przykładem tekstu oficjalnego, powinna być mówiona w tempie lento, starannie. Zatem wariant *śfeńće* i *mutż Ź še* to realizacja ze zbyt daleko posuniętymi procesami koartikulacji. Z kolei wariant *mudł śę* nie zawierający prawie wcale upodobnień jest nienaturalny; realizacja taka jest przejawem wpływu pisowni na wymowę. *Słownik wymowy polskiej* pod red. M. Karasia nie zaleca wymowy literowej.

b. Warianty akcentowania form wyrazowych:

*buogosuavónaś ty* || *buogosuavónaś ty* (z *Pozdrowienia Anielskiego*).

Wariant pierwszy pojawia się wtedy, gdy tekst modlitwy jest wielokrotnie powtarzany (np. w *Różańcu*, w modlitwie *Anioł Pański*). Wariant ten to wynik zestroju akcentowego dwu wyrazów.

### III

Warianty derywacyjne w zebranych materiale stanowią najliczniejszą grupę. Najczęściej wariacja polega na wymianie przedrostków w derywatach czasownikowych.

Derywacja prefiksalna czasowników w języku polskim to zjawisko bardzo bogate. Dodanie do podstawowego czasownika przedrostka bardzo często modyfikuje znaczenie czasownika. W tekstach modlitw i pieśni religijnych znaleźć można wiele par czasowników różniących się tylko przedrostkiem: różnica znaczeniowa czasami wyraźna, czasami jednak jest trudna do uchwycenia:

*wstąpił do piekieł (MI)* || *zstąpił do piekieł (MXIV)*

*wstąpił z nieba (Z)*

*wstąpił na niebiosa (MIV)* || *zstąpił na niebiosa (MV)* (z modlitwy *Wierzę w Boga*)

Czasownik *wstąpić* ma następujące znaczenia:

1) „wejść na krótko, wejść przechodząc, przy okazji; zejść, zejrzeć, wpaść”

<sup>16</sup> *Słownik poprawnej polszczyzny*, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1973.

2) książk. „stawiając kroki dostać się na miejsce wyżej położone; wejść, wznieść się”<sup>17</sup>.

Czasownik *zstąpić* natomiast znaczy: ‘idąc opuścić miejsce wyżej położone, zrobić krok w dół, zejść skądś zwykle wolno’. Na podstawie tych definicji zwroty *wstąpił z nieba* i *zstąpił na niebios* należy uznać za błędny: pierwszy zwrot zawiera sprzeczność semantyczną między przedrostkiem *w-* i przyimkiem *z*: przedrostek *w-* znaczy m.in. ‘do góry’, a przyimek *z* znaczy m.in. ‘z góry’. Różnica między *wstąpił do piekieł* a *zstąpił do piekieł* jest bardzo niewielka: *wstąpił do piekieł* znaczy ‘wszedł do piekieł na krótko’; *zstąpił do piekieł* natomiast znaczy ‘zszedł na dół do piekieł’ (zwrot ten zakłada, że piekło jest usytuowane pod ziemią). Drugą parą wariantów derywacyjnych jest *sporządził* || *przyrządził* w pieśni *Ludu mój, ludu*:

*A Tyś sporządził (Z) krzyż na Me ramiona* || *przyrządził (MIV, V, XV)*.

We współczesnej polszczyźnie czasowniki te mają nieco różne znaczenia: czasownik *sporządzić* znaczy ‘wykonać coś, zrobić coś’, a czasownik *przyrządzić* znaczy ‘odpowiednio przygotować do zjedzenia, przyprawić do smaku potrawy, napoje, posiłki’. Analiza odpowiednich haseł w *Słowniku polszczyzny XVI w.* i w *Słowniku języka polskiego S. B. Lindego* daje podstawy przypuszczać, że w dawnej polszczyźnie były to całkowite synonimy. W badanych modlitewnikach częściej pojawia się derywat *przyrządzić*, natomiast słuchając śpiewu w kościołach, częściej można usłyszeć *sporządzić*, co być może, wynika z współczesniania tekstu tej pieśni wielkopostnej.

Innym przykładem wariacji derywacyjnej czasowników jest para: *przygnębić* || *pognębić* z popularnej pieśni *Boże, coś Polskę: ... od nieszczęść, które przygnębić (MI) || pognębić (MXV) ją miały*. Różnica między czasownikiem *przygnębić* i *pognębić* we współczesnej polszczyźnie sprowadza się do stopnia rezultatu czynności: *przygnębić* znaczy ‘zgnębić trochę, zgnębić pod jakimś względem’, np. psychicznym a *pognębić* znaczy ‘zniszczyć kogoś moralnie lub materialnie: udęczyć, uciemieżyć’. Wydaje się, że wariant *pognębić* z punktu widzenia współczesnego użytkownika języka jest bardziej odpowiedni niż wariant *przygnębić*. Jest charakterystyczne, że modlitewniki z 1987 i 1990 r. zawierają *pognębić*.

Jest w końcu grupa wariantów derywacyjnych czasownikowych, które dla współczesnego użytkownika języka polskiego są całkowitymi synonimami. Można tu zaliczyć: *oślaniał (MXV) || zastaniał (MX)* (z pieśni *Boże, coś Polskę*) *zamienił (MXI) || przemienił (MXV)* (z pieśni *U drzwi Twoich*) *rozgniewany (MXIII) || zagniewany (MI)* (z pieśni *Serdeczna Matko*).

Wariacja derywacyjna występuje też w obrębie innych części mowy. Tak jak w derywacji czasownikowej przedrostek pełni m.in. funkcję modyfikacyjną,

<sup>17</sup> Wszystkie znaczenia podaję za *Słownikiem języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, t. 1–3, Warszawa 1978–1981.

tak i w derywacji przymiotnikowej znajdujemy przykład modyfikowania znaczenia przymiotnika poprzez wymianę przedrostków, np.: *Chlebie życia nadobfity (MXV) || przeobfity (MXIII)* (z pieśni, *O mój Jezu ...*)

Przedrostek *prze-* tworzy m.in. przymiotniki odprzymiotnikowe o odcieniu dużej intensywności, np. *przemily, przecudny* = „bardzo miły, bardzo cudny”.

Przedrostek *nad-* dodawany m.in. do przymiotników tworzy konstrukcje o znaczeniu „wykraczający poza normę, poza zwykły stan tego, co wyraża wyraz podstawowy” np. *nadkwaśny, nadwrażliwy* = „zbyt kwaśny, zbyt wrażliwy”. A zatem *nadobfity* znaczy ‘zbyt obfity’. Wydaje się więc, że odpowiednim wyrazem jest tu tylko *przeobfity*.

Drugą parą wariantów derywacyjnych przymiotnikowych jest: *zbyteczny || zbytni z Litanii do Miłosierdzia Bożego*:

Od *zbytecznej (MV) || zbytniej (Z) ufności w miłosierdzie Boże, wybaw nas Panie*.

Wariant pierwszy *zbytecznej* dla współczesnego użytkownika języka polskiego jest rażącym błędem semantycznym. Przymiotnik ten znaczy „zbędny, niepotrzebny, niepożądany”. Ufność w miłosierdzie Boże dla człowieka wierzącego nigdy nie jest zbyteczna, niepotrzebna, niepożądana, wręcz przeciwnie: jest konieczna, niezbędna, daje poczucie bezpieczeństwa.

Sądzę, że tylko wariant drugi jest tu poprawny. Przymiotnik *zbytni* znaczy ‘zbyt duży, nadmierny, przesadny’. Wydaje się, że przesadna ufność w miłosierdzie Boże jest dla człowieka szkodliwa, prowadzi bowiem do przesądzenia, że człowiek może popełnić każdy grzech – miłosierdzie Boże sprawi, że wszystko mu będzie wybaczone. Tak chyba nie jest. Dlatego powinniśmy się modlić o wybawienie nas od *zbytniej, przesadnej* ufności w miłosierdzie Boże.

Wariancja derywacyjna w obrębie rzeczowników nie jest zbyt bogata. Na uwagę zasługują tu dwa różne co do funkcji zjawiska.

a. Występowanie hiporystyków różniących się stopniem ładunku emocjonalnego:

*Matula || Matusia || Matuchna || Mateńka* (w kolędzie *Jezus malusieńki*)

a także

*Dzieciąteczko || Dziecineczka* (w kolędzie *Pójdźmy wszyscy do stajenki*).

Różnica między poszczególnymi derywatami sprowadza się do różnej ekspresji uczuć (oczywiście pozytywnych). Hipokorystyka to formacja słowotwórcza, która za podstawową swą funkcję w tekstach kolęd ma ekspresję pozytywnych uczuć. Stąd duże nagromadzenie tych derywatów w kolędach<sup>18</sup>.

b. Warianty *wszechmocność || wszechmoc* i *pełność || pełnia* w tekstach litanii:

*Przez wszechmocność Twoją (MV) || wszechmoc (MII)*

<sup>18</sup> Por. J. Go dyń, *Język intymny w kolędach polskich z XVIII wieku*, „Język Polski”, 1994, roz. LXXIX, s. 1–13, S. Grabias, *O ekspresywności języka*, Lublin 1980.



*Serce Jezusa, w którym mieszka wszystka pełność (MI) || pełnia (MV) Bóstwa*

Rzeczowniki z przyrostkiem *-ość* stanowią formacje o znaczeniu „nazwa abstrakcyjnej cechy”. To samo znaczenie mają rzeczowniki *wszechmoc* i *pełnia*. Warianty z *-ość* są zabarwione stylistycznie; ponieważ najczęściej występują w polszczyźnie pisanej, są nacechowane książkowością, naukowością. Warianty *wszechmoc* i *pełnia* nie mają żadnego zabarwienia stylistycznego. Użycie wariantów z *-ość* pełni funkcję hieratyczną; tekst modlitwy zostaje w ten sposób „uniezwyklony”.

#### IV

Warianty fleksyjne w badanych modlitewnikach są stosunkowo nieliczne. Na uwagę zasługują tu:

1. Warianty form fleksyjnych zaimka *ono* w Bierniku:

*go, jego || je, ono*, np.

*Maryja Panna Dzieciątka piastuje i Józef święty Jego (Z) ||*

*Ono (MXV) pielęgnuje* (z kolędy *Wśród nocnej ciszy*)

*Bo ubogą była, rąbek z głowy zdjęła, w który Dziecię owinąwszy, siankiem*  
*Go (Z) || Je (MXV) okryła*

(z kolędy *Jezus malusienki*)

Zgodnie ze współczesną normą językową zaimek *ono* w Bierniku powinien mieć postać *je, ono*; formy *go, jego* w tej funkcji są błędami.

Teksty kolęd są stare, a w dawnej polszczyźnie używano obu form obocznie<sup>19</sup>. Formy *je, ono* w kolędach można zatem interpretować jako efekt uwspółcześniania tekstów kolęd i przystosowywania ich do współczesnej normy językowej.

2. Warianty form adresatywnych imion własnych: *Wołacz || Mianownik*, np.

*Gwiazdo śliczna, wspaniała, częstochowska Maryja*

*Do Ciebie się uciekamy. O, Maryja, Maryja (MIII) ||*

*Gwiazdo śliczna, wspaniała, Częstochowska Maryjo*

*Do Ciebie się uciekamy. O, Maryjo, Maryjo (MI)*

(z pieśni maryjnej)

*Zawitaj Królowo różańca świętego*

*Jedyna nadziejo człowieka grzesznego*

*Zawitaj bez zmary – lilija (MV) || lilijo (MXIII)*

*Matko różańcowa – Maryja (MV) || Maryjo (MXIII)*

Współczesna norma językowa nakazuje<sup>20</sup>, aby w zwrotach adresatywnych używać form *Wołacza*; forma mianownikowa w takiej funkcji używana jest w

<sup>19</sup> Por. M. Kucała, *Weźmi zwierciadło ze ściany i podaj go w moje ręce*, „Język Polski”, LIV, s. 342.

<sup>20</sup> Por. D. Buttler, H. Kurkowska, H. Satkiewicz, dz. cyt., s. 182.

polszczyźnie potocznej, kolokwialnej, np. *Kasia, nie kręć się*. W polszczyźnie oficjalnej należy używać form *Wołacza*, np. *Kasiu, nie kręć się*.

W jednej z najstarszych polskich pieśni religijnych, w *Bogurodzicy* spotykamy:

*Bogiem sławięna, Maryja*

*Matko zwolena, Maryja*

W najdawniejszych zapisach polskich tekstów modlitw codziennych, pochodzących z XV w.<sup>21</sup> znajdujemy:

*Zdrowa Maria, miłości pełna, Bog z Tobą ...*

Forma mianownikowa imienia jest wpływem łacińskim. Zdrowa Maria to replika łacińskiego *Ave Maria*.

Należy tu omówić dwa różne zjawiska:

- formy *Wołacza* występujące w tekstach starych (jak np. *Bogurodzica*) są śladem historyczności tych tekstów; w pieśni *Zawitaj Królowo* czy *Gwiazdo śliczna, wspaniała* są prawdopodobnie świadomym zabiegiem stylizacyjnym, są środkiem archaizacji tekstu o funkcji uwznioślającej;
- formy *Wołacza* w *Pozdrowieniu Anielskim*, czy w *Bogurodzicy* (*Bogurodzico, Dziewico, Bogiem sławiona Maryjo*) są wynikiem uwspółcześniania tekstów modlitw i pieśni religijnych. O ile w *Pozdrowieniu Anielskim* forma *Zdrowaś Mario* jest, moim zdaniem, pożądana, czyni bowiem tekst bliższy językowi współczesnego użytkownika, o tyle nie do przyjęcia jest w *Bogurodzicy*.

3. Warianty form rzeczowników: liczba pojedyncza || liczba mnoga, np. *ciemna noc w jasnościach promienistych (MXV) || w jasności promienistej (MXIV) brodzi* (z kolędy *Gdy się Chrystus rodzi*).

*A na zmycie tych sprośności (MXV) || tej sprośności (MXIII) gorzkie łzy wylewasz* (z kolędy *Ach, ubogi żłobie*)

Rzeczowniki z przyrostkiem *-ość* tworzące nazwy abstrakcyjnych cech na ogół występują tylko w liczbie pojedynczej. Gdy rzeczownik taki nabierze innego znaczenia, konkretnego, wówczas przybiera również formy liczby mnogiej. Formy te to przykłady dubletów; różnica między nimi jest prawie nieuchwytna.

Natomiast formy *pod główeczki* || *pod główeczkę* są wyraźnie zróżnicowane. Postać liczby mnogiej oznacza miejsce, gdzie się na posłaniu trzyma głowę (por. np. w *głowach*, w *nogach*), natomiast forma liczby pojedynczej oznacza część ciała. W tekście kolędy powinna być użyta forma liczby mnogiej, chociażby po to, by zachować rym z wyrazami *kolebeczki, poduszeczki*.

4. Warianty w obrębie fleksji czasownika są sporadyczne. Dotyczą dwóch zjawisk.

a. Formy osobowe czasownika z końcówką (*-m, -ś, -śmy, -ście*) unieruchomioną przy czasowniku lub z końcówką przyłączoną do innego składnika, np.

<sup>21</sup> Opieram się na publikacji: *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, opr. W. Taszycki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975.

*Ojciec nasz, któryś jest w niebie (MI) || który jesteś w niebie (Z) błogosławionaś Ty (MXV) || błogosławiona Ty jesteś (Z).*

Współczesna norma językowa dopuszcza oba warianty<sup>22</sup>. Można jedynie zauważyć, że wariant z końcówką osobową przy innym składniku niż orzeczenie jest wariantem recesywnym. Tendencją rozwojową języka polskiego jest unieruchamianie końcówek osobowych przy czasowniku. Wariant *któryś jest* może być zatem środkiem stylizacji – archaizacji lub śladem historyczności tekstu. Na tle zjawiska, o którym mówię, doszło do wyraźnego wykołajenia językowego w tekście pieśni *Wesel się królowo miła: Bo ten, którego zrodziła (MIX) || któregoś zrodziła (MXIV).*

*Zmartwychwstał Pan nad Panami.*

Brak końcówki *-ś* przy zaimku względnym lub przy czasowniku zmienia budowę gramatyczną zdania; powoduje, że tekst staje się niespójny.

b. Forma osobowa czasownika w czasie przeszłym historycznie składała się z imiesłowu czasu przeszłego II zakończonego na *l* (*-a, -o*) i słowa posiłkowego *być* odmienianego w czasie teraźniejszym. Słowo posiłkowe z czasem skróciło się w 1 i 2 osobie obu liczb do postaci końcówek osobowych, w 3 osobie znikając bez śladu. W jednej z najstarszych polskich pieśni wielkanocnych znajdujemy:

*Chrystus zmartwychwstał jest*

*Nam na przykład dan jest ...*

W większości badanych przeze mnie modlitewników występuje druga forma:

*Chrystus zmartwychwstan jest*

*Nam na przykład dan jest ...*

Jednoznacznie trzeba stwierdzić, że jest to rażący błąd językowy, ponieważ po pierwsze, nie jest to forma czasu przeszłego, tylko forma strony biernej czasownika *zmartwychwstać*; po drugie, czasownik ten nie może tworzyć strony biernej, bo jest czasownikiem nieprzechodnim.

Także z punktu widzenia teologii forma *zmartwychwstan* jest chyba absurdalna: Chrystus przecież sam „wyszedł z grobu”, był sprawcą i wykonawcą tej czynności, a nie jej biernym obiektem. Pojawienie się i popularność formy *zmartwychwstan jest* można wytłumaczyć analogią do formy z następnego wersu *dan jest*; główną przyczyną jest chyba jednak brak refleksji językowej autorów modlitewników.

5. Warianty form czasownika.

Należy tu omówić dwa zjawiska.

a. Występowanie orzecznika przymiotnikowego w starszej, krótkiej formie fleksyjnej lub w formie nowszej, dłuższej, przymiotnikowej, np.

*umęczon, ukrzyżowan, pogrzebion || umęczony, ukrzyżowany, pogrzebany (MXIV) (ze Składu Apostolskiego).*

<sup>22</sup> *Słownik poprawnej polszczyzny*, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1973, hasło *czasownik*.

Formy krótkie są dziś wyraźnie odczuwane jako archaiczne. Utrzymywane w tekstach modlitw są środkiem stylizacji i służą uwzniośleniu tekstu, lub też są śladem historyczności tekstu modlitwy.

b. Występowanie orzecznika przymiotnikowego w formie Narzędnika lub Mianownika:

*bo ubogą była (MXIII) || bo uboga była (MXV)*

(z kolędy *Jezus malusieńki*).

Współczesna norma językowa nakazuje użycie tylko formy mianownikowej<sup>23</sup>. Orzecznik w formie narzędnikowej w przeszłości był często używany, dziś jest odczuwany jako środek stylizacyjny. Wariant *uboga była* to wynik uwspółcześniania tekstu kolędy.

## V

W tekstach modlitw i pieśni religijnych wariacja leksykalna jest dość bogata. Równocześnie jest to wariacja, którą z punktu widzenia językoznawcy czasami trudno zanalizować, ponieważ konieczne tu jest odwołanie się do teologii, historii Kościoła itp.

Należy tu omówić dwa różne zjawiska.

1. Warianty leksykalne powstałe przez adideację. Adideacja to m.in. zmiana formy jakiegoś wyrazu przez skojarzenie z innym podobnym wyrazem. Zjawisko to występuje dość często w tekstach modlitw i pieśni religijnych, np. i nie *buć nas na pokuszenie* || *vuć nas na ... (Z)* (z modlitwy *Ojczy nasz*)

*módl się za nami gźečnymi || gźešnymi (Z)*

(z *Pozdrowienia Anielskiego*)

*swe królestwo weź pod rękę, Maryjo || w porękę, Maryjo (Z)*

(z pieśni *Z dawna Polski Tyś Królową*)

*gwiazdo zaradna || zaranna (Z)* (z *Litanii Loretańskiej*) *umęczon pod Polskim Pilatem || pod Ponckim Pilatem (Z)* (ze *Składu Apostolskiego*)

*Naród niewierny sroży się, przestrasza || trwoży się, przestrasza (Z)* (z pieśni *Zwycięzca śmierci*)

*Bóg się rodzi noc || moc truchleje*

*Pan niebiosów obrażony || obnażony*

...

*ma granice nieskończone || Nieskończony (Z)*

Adideacji podlegają wyrazy, wyrażenia rzadko używane w języku polskim, np. *Poncki, zaranna, obnażony, w porękę* oraz wyrazy w niecodziennych związkach frazeologicznych, np. *moc truchleje, ma granice Nieskończony*.

Śpiewający teksty adideowane prawdopodobnie nie zastanawiają się nad sensem wypowiedzianych (śpiewanych) słów. Znamienne są przykłady z kolędy *Bóg się rodzi*. Jest to dość trudny tekst przepełniony kunsztownymi środkami

<sup>23</sup> D. Buttler, H. Kurkowska, H. Satkiewicz, dz. cyt., s. 325–329.

stylistycznymi, m.in. antytezy, których istota sprowadza się do zestawień wyrazów o wykluczających się znaczeniach:

*moc – truchleje*

*Pan niebiosów – obnażony*

*ma granice – Nieskończony*

Nic dziwnego, że osoby mniej wyrobione językowo (np. dzieci), nie rozumiejąc tekstu, reinterpretują go na swój sposób, podstawiając inne, znane wyrazy<sup>24</sup>.

2. Porównanie tych samych tekstów modlitw i pieśni religijnych pozwala wyłowić wariację słów, która w rzeczywistości nie jest wariacją. Są to bowiem pary wyrazów o zupełnie różnych znaczeniach, a więc pary różnych leksemów. Skoro jednak występują w tych samych tekstach obocznie, z formalnego punktu widzenia można je traktować jak warianty. Są to: *hojne dziękczynienie (MI) || korne dziękczynienie (MXIV)*

*źródła i kręte strumyki (MXV) || ziemskie strumyki (MI)*

*Bóg jest miłością, zbawieniem duszy (MXIII) || darzy (MXV)*

W tym miejscu nasuwa się przypuszczenie, że autorzy modlitewników często z pamięci notują teksty pieśni, stąd ta dziwna „wariacja leksykalna”.

3. Niewielka grupa wariantów leksykalnych jest trudna do interpretacji językoznawczej. Konieczny tu jest komentarz rzeczowy. Wymienię więc tylko:

*Józef stary (MII) || Józef święty (MXIV)*

(z kolędy *Dzisiaj w Betlejem*)

*Cztery tysiące lat wyglądaną (MI) || Tyle tysięcy lat wyglądaną (MV)*

(z kolędy *Wśród nocnej ciszy*)

*wiedząc (MXV) || wierząc (MI), żeś jest pod osobą (MI) || pod osłoną (MXV) chleba i wina* (z kolędy *Wśród nocnej ciszy*)

## VI

Ostatnią omawianą w tej pracy grupę wariantów językowych stanowią warianty na płaszczyźnie składniowej. W zebranych materiale spotykamy warianty form wyrazów w obrębie składni zgody i rzędu, warianty użycia tzw. wyrazów funkcyjnych (przyimków i niektórych zaimków) oraz warianty szyku wyrazów.

1. Składniki pozostające względem siebie w składni zgody muszą mieć formy uzgodnione pod względem rodzaju, liczby, przypadku i osoby (między podmiotem i orzeczeniem). We współczesnej polszczyźnie wariacja wynika z wyboru jednej z dwóch możliwości: uzgadnianie na płaszczyźnie realnoznaczeniowej lub formalnogramatycznej, np. *Wielu ludzi mówiło || mówili*.

Współczesna norma językowa nakazuje tu zgodę formalnogramatyczną<sup>25</sup>; przy podmiocie z przydawką liczebnikową (wyrażoną liczebnikiem nieokreślono-

<sup>24</sup> Por. S. Grabias, *O ekspresywności języka*, Lublin 1980, s. 157–162.

nym lub liczebnikiem od pięciu wzwyż) orzeczenie powinno mieć postać liczby pojedynczej rodzaju nijakiego *mówiło*.

W dawnej polszczyźnie dopuszczalne były formy uzgadniane pod względem realnoznaczeniowym, stąd zaobserwowane warianty w tekstach pieśni religijnych:

*Wielu snem śmierci upadli* (MXIV) || *Wielu snem śmierci upadło* (MXI)

*Co się wczoraj spać pokładli* || *Co się wczoraj spać pokładło* (z *Pieśni porannej*)

W tekście F. Karpińskiego<sup>26</sup> występuje wariant pierwszy. Wariant drugi jest więc chyba wynikiem uwspółcześniania tekstu pieśni, przystosowywania go do współczesnej normy językowej. W popularnej modlitwie *Chwała Ojcu* spotykamy warianty: *jak było na początku...* (Z) *jak była na początku...* Wariant pierwszy jest błędem, bo forma rodzaju nijakiego nie odpowiada rodzajowi gramatycznemu podmiotu *chwala*.

2. Ze zjawisk wariacji w obrębie składni rządu (wariacji bardzo bogatej w języku polskim) wymienię tylko związki z czasownikiem *ufać*:

*ufam Tobie* || *ufam w Tobie* występujące w wielu tekstach sakralnych: w *Akcie Nadziei*, w *Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*, w popularnej pieśni *Jezu, ufam Tobie*. Współczesna norma językowa akceptuje tylko wariant pierwszy (poprawne są: *ufać komuś* lub *w kogoś, coś*<sup>27</sup>); związek *ufam w Tobie* traktuje się jako błąd. Wariant *ufam w Tobie* spotykany w dawnej polszczyźnie w tekstach niektórych modlitw jest śladem historyczności tych tekstów, w innych jest to środek stylizacji archaicznej. W tym drugim przypadku wariant ten oceniałbym negatywnie, jako zbyt mało nacechowany archaicznością, a za to zbyt udziwniony dla współczesnego odbiorcy.

3. Wariacja użyć przyimków jest zjawiskiem bardzo często występującym w języku polskim. Przyimki to wyrazy funkcyjne, które formalnie wiążąc wyraz określający z określanym, semantycznie precyzują relacje między członami związku. We współczesnej polszczyźnie obserwuje się zjawisko „mody” na pewne przyimki, a co za tym idzie, postępuje zacieranie się owych wyspecjalizowanych relacji składniowych. Przykładem tego zjawiska mogą być warianty:

*ku pomocy* (MVIII) || *do pomocy* (MIV) w tekście popularnej modlitwy dziecięcej *Aniele Boży*. Wariant *ku pomocy* precyzyjniej oddaje treść: przyimek *ku* bowiem znaczy ‘ze skutkiem’ (por. np. *ku radości*, *ku pamięci*). Wariant z przyimkiem *do* jest wieloznaczny: oznaczać może i skutek (np. *do utraty tchu*), i cel (np. *do znieczulenia*), i kierunek (np. *do Warszawy*). Przyimek *ku* jest recesywny; zachowanie go w tekście modlitwy sygnalizuje wariant chronologicznie wcześniejszy.

<sup>25</sup> D. Buttler, H. Kurkowska, H. Satkiewicz, dz. cyt., s. 330.

<sup>26</sup> F. Karpiński, *Dzieła*, wyd. zupełne K. J. Turowskiego, Kraków 1862. Tam też podano, że w wersji oryginalnej jest *popadli*, a nie *upadli*.

<sup>27</sup> *Słownik poprawnej polszczyzny*, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1973.

Innym przykładem wariacji przyimków jest: *Postanowione od Kościoła Bożego (MIII) || przez Kościół Boży (MVI) (z Pięciu przykazań kościelnych)*. Wariant pierwszy jest chronologicznie starszy, dzisiaj wyraźnie recesywny i w związku z tym zabarwiony stylistycznie.

Wariant drugi jest we współczesnej polszczyźnie uznany za jedynie poprawny (w funkcji tzw. dopełnienia sprawcy stanu przy orzeczeniu w stronie biernej). W tekście przykazań kościelnych wariant drugi wydaje się korzystniejszy, bo zgodny ze współczesną normą językową. Natomiast w tekście pieśni eucharystycznej *Niechaj będzie pochwalony...: od nas wszystkich uwielbiony* wariant ten jest środkiem uwznioślającym tekst.

Ostatnim przykładem wariacji przyimków w tekstach modlitw i pieśni jest: *siedzi na prawicy (MXIV) || po prawicy (MXIV)* (z modlitw *Skład Apostolski* i *Wierzę w Boga*)

Pobieżny przegląd słowników historycznych języka polskiego (*Słownika staropolskiego*, *Słownika polszczyzny XVI wieku*, *Słownika języka polskiego S. B. Lindego*) daje podstawy przypuszczać, że od początku były to dublety. Różnica między tymi wariantami sprowadza się chyba tylko do tego, że wariant *na prawicy* wskazuje na miejsce, a wariant *po prawicy* wskazuje na kierunek.

4. Najbardziej rzucającym się w oczy zjawiskiem wariacji na płaszczyźnie składniowej, zaobserwowanym w tekstach modlitw i pieśni, jest występowanie zaimków ogólnodzierżawczych (*swój*) lub osobowodzierżawczych (*mój, twój, nasz, wasz*). Zjawisko to jest chyba w języku polskim nie do końca zbadane, m.in. zwraca się uwagę na wartość stylistyczną obu wariantów; omawia się też niektóre aspekty normatywne wariantów *swój || twój || mój*<sup>28</sup>.

Współczesna norma językowa dopuszcza oba warianty *swój || twój* m.in. wtedy, gdy orzeczenie ma formę 1 lub 2 osoby. W tekście *Dekalogu* warianty te są bardzo częste, np. *Nie będziesz brał Imienia Pana Boga twego || swego nadaremnie*

*Czcij ojca twego || swego i matkę swoją || swoją*  
*Nie pożądaj żony bliźniego twego || swego* itd.

Czasami warianty *twój || swój* mają różną wartość semantyczną. Zaimek w swej istocie „wskazuje wstecz po linii tekstu” i może być odniesiony do różnych rzeczowników, np. *Wznosimy modły dziś ku swej (Z) Twej chwale, (MXV)*

*Boś Ty nam tarczą, Boże, Ojczy nasz* (z pieśni *Pod Twą obroną*)

Wariant pierwszy znaczy, że dla *swojej* chwały modlimy się do Boga. Wariant drugi natomiast zawiera nieco inną treść: modlitwy nasze są po to, by przysporzyć *Bogu* większej chwały. Oba warianty są sensowne; wydaje się jednak, że właściwy jest wariant drugi.

Inny przykład pochodzi z kolędy *Bóg się rodzi*:  
*Cóż masz, niebo, nad ziemiany?*

<sup>28</sup> D. Buttler, H. Kurkowska, H. Satkiewicz, dz. cyt., s. 369.

*Bóg porzucił szczęście twoje (MXIV) || swoje (MVIII)*

W wersji oryginalnej, w tekście F. Karpińskiego występuje zaimek *twoje*<sup>29</sup>. Odnosi się on do rzeczownika *niebo*; zdanie znaczy: „Bóg porzucił szczęście niebieskie”. Gdy natomiast tekst zawiera wariant *swoje*, zaimek ten odnosi się do rzeczownika *Bóg* i cały ten fragment staje się niespójny (brak związku między pierwszym i drugim wersem). Podobny przykład pochodzi ze współczesnej pieśni *Liczę na Ciebie, Ojcze: Liczę na Ciebie, ufam Tobie i nie zawiodę się (MXIV) || Cię (Z)*. Wariant *nie zawiodę się* jest symbolem wcześniejszych fraz: *liczę na Ciebie, ufam Tobie*. Natomiast wariant *nie zawiodę Cię* oznacza, że i Bóg może na człowieka liczyć, może mu ufać. Wariant drugi jest oczywiście sensowny, ale w tekście, w którym kilkakrotnie powtarza się *liczą na Ciebie, Ojcze*, zdanie końcowe *i nie zawiodę Cię* brzmi trochę dziwnie, zaskakująco, powoduje zakłócenia spójności tekstu.

5. Ostatnie zjawisko wariacji na płaszczyźnie składniowej, jakie tu omawiam, to warianty szyku wyrazów. W języku polskim szyk wyrazów rządzi się prawami wynikającymi przede wszystkim ze struktury komunikatywnej tekstu (struktury tematyczno-rematycznej). Często szyk wyrazów pełni funkcję stylistyczną oraz ekspresywno-impresywną. Wariacja szyku wyrazów jest w omawianych tekstach zjawiskiem rzadkim. Teksty pieśni religijnych muszą być zsynchronizowane z rytmem melodii i z tego powodu szyk wyrazów jest stały. Również w tekstach modlitw, często mających swoisty rytm, szyk wyrazów w zasadzie nie ulega zmianie. Czasami spotyka się jednak wariację szyku, np.

*Żaden z wojska anielskiego*

*Nie dostąpi nigdy tego*

*Czego człowiek dostępuje*

*Ciało i krew gdy przyjmuje (MIX) || Gdy ciało i krew przyjmuje (MXIII)*

(z pieśni *U drzwi Twoich*)

*Serce Jezusa, z pełności którego wszyscyśmy wzięli (MII) || z którego pełności wszyscyśmy wzięli (MXI)*

(z *Litanii do Najświętszego Serca Jezusowego*).

Wskaźniki zespolenia powinny znajdować się na początku zdania wprowadzanego danym wskaźnikiem. Warianty pierwsze są więc błędami. W wielkanocnej pieśni *Zwycięzca śmierci* aż w dwóch miejscach występuje wariacja szyku:

*Ziemia się trzęsie, straż grobu się miesza (MXV) || straż się grobu miesza (MXIII)*

*Anioł zstępuje, niewiasty pociesza.*

„*Patrzcie, mówi im (MIX) || im mówi (MXIII), grób ten próżny został ...*

Wariant *straż grobu się miesza* ma szyk nienacechowany; jest to szyk naturalny dla języka polskiego: przydawka rzeczowna bezpośrednio po określonym rzeczowniku, zaimek *się* bezpośrednio przy czasowniku i nie na końcu zdania.

<sup>29</sup> F. Karpiński, dz. cyt.



Wariant *straż się grobu miesza* jest przykładem szyku zakłóconego wymogami rytmu melodii: przydawka rzeczowna oddzielona od określanego rzeczownika enklityką *się*. Szyk taki bardziej, moim zdaniem, odpowiada rytmowi melodii; wariant pierwszy wprawdzie jest zgodny z zasadami szyku wyrazów, ale kłóci się z rytmem melodii, powoduje, że akcent pada na ostatnią sylabę wyrazu *grobu*. Druga para wariantów: *mówi im* || *im mówi* jest w zasadzie równoważna. W pieśni lepszym wariantem jest *im mówi*, ponieważ akcent jest tu zgodny z rytmem melodii. Ostatnim przykładem wariacji szyku jest fragment modlitwy *Wierzę: i zmartwychwstał trzeciego dnia (MXIV) || dnia trzeciego (MXIV) (Z)*

Wariant pierwszy jest charakterystyczny dla Warszawy i północno-wschodniej Polski, wariant drugi panuje w Łodzi i na południu Polski. Przydawka liczebnikowa, nie będąc przydawką gatunkującą, na ogół stoi przed określanym rzeczownikiem. Szyk *dnia trzeciego* powoduje wzmocnienie tej przydawki, podkreślenie jej, uwydatnienie.

#### PODSUMOWANIE

Analiza tekstów modlitw i pieśni religijnych pozwala zauważyć bogactwo wariacji językowej. Najliczniej występują warianty derywacyjne i leksykalne, najrzadziej warianty fonetyczne i graficzne. Słownictwo (i słowotwórstwo) jest podstawowym środkiem stylistycznym. Nic więc dziwnego, że omawiane teksty obfitują w warianty derywacyjne i leksykalne. Wartość stylistyczna i emocjonalna niektórych wariantów tej grupy jest bardzo czytelna, np. *Matula, Matusia, Matuchna, Matunia, Mateńka* są nacechowane emocjonalnie, wyrażają pozytywne uczucia nadawcy do Matki Bożej. Takie warianty jak *wszechmocność, pełność* dla współczesnego odbiorcy są nacechowane książkowością, są środkiem uwznioślającym teksty modlitw. Niektóre warianty trudno jest ocenić stylistycznie; dla współczesnego użytkownika języka polskiego są to dublety, np. *zastaniać* || *osłaniać, zamienić* || *przemienić*, może także *sporządzić* || *przyrzędzić, pognać* || *przygnębić*. Można się zastanawiać, skąd wzięły się w tekstach modlitw i pieśni owe dublety.

Możliwe, że warianty te to wynik wzorowania się autorów tekstów modlitw i pieśni na średniowiecznych tekstach tłumaczonych z łaciny, charakteryzujących się tzw. glossowaniem. Jak wykazała E. Balcerzowa, *Biblia Leopoldy* obfituje w synonimy<sup>30</sup>. Może także i w innych tekstach sakralnych tłumaczonych w średniowieczu synonimia była stosowana, a późniejsze wersje to wybór jednego z proponowanych wariantów. Możliwe też, że zjawisko synonimii było

<sup>30</sup> Por. pracę E. Balcerzowej, *O tzw. glosach w „Biblii Leopoldy”*, [w:] *Studia historycznojęzykowe i dialektologiczne*, red. M. Kucała i J. Reichan, Kraków 1992.

żywo odczuwane jako cecha tekstów sakralnych i autorzy późniejszych, współczesnych nawet pieśni religijnych świadomie stosowali wariację derywacyjną i leksykalną. Wymagałoby to oddzielnych studiów.

Prawdopodobnie jednak przyczyną licznie występujących w modlitwach i pieśniach dubletów jest zapisywanie tych tekstów z pamięci. Autorzy modlitewników nie korzystają z jakichś wzorcowych tekstów modlitw i pieśni religijnych, lecz spisują te teksty z ręcznych odpisów, czy po prostu z pamięci. Istotną cechą wariacji w omawianych tekstach jest jej chronologiczne różnicowanie. Wiele wariantów to warianty recesywne, wychodzące z użycia. Należą tu głównie warianty fleksyjne, np. *go, jego* || *je, ono*

*któryś jest* || *który jesteś*

*błogosławion* || *błogosławiony*

*ukrzyżowan* || *ukrzyżowany*

*umęczon* || *umęczony*

*pogrzebion* || *pogrzebany* itp.

Ciekawe byłoby ustalenie, czy wariant recesywny to tylko ślad historyczności tekstu, czy może jest to świadomy zabieg stylizacyjny współczesnego autora; w tym drugim wypadku należałoby mówić o stylistycznej funkcji wariantów recesywnych, funkcji polegającej głównie na uwzniośnianiu tekstu modlitwy i pieśni religijnej.

Najtrudniejsze okazuje się ustalenie wariantów skodyfikowanych i nieskodyfikowanych w tekstach modlitw i pieśni religijnych. Zdaję sobie sprawę, że współczesnej normy językowej nie przykłada się do starych tekstów. Modlitwy i pieśni religijne, choć czasami bardzo stare, są nie tylko zabytkami języka. Są to żywe, ciągle mówione (czytane, śpiewane) modlitwy powszechnie i czasami bardzo popularne pieśni kościelne. Skoro więc teksty te służą współczesnemu człowiekowi tak samo, jak teksty sprzed 5, 10 lat, to chyba nie tylko można, ale konieczne jest skonfrontowanie ich z aktualnie obowiązującą normą językową.

Język Kościoła zawsze był i ciągle jest językiem wzorcowym. Całe pokolenia uczyły się polszczyzny literackiej w kościele, czy to z kazań, czy z tekstów pieśni i modlitw. Świadomość tego zmusza więc do oceny tekstów modlitw i pieśni z punktu widzenia aktualnie obowiązującej normy językowej. Do błędów językowych zaliczyłam następujące warianty:

– *od zbytecznej ufności*

– niektóre użycia zaimków dzierżawczych, np. *Wznosimy modły dziś ku swej chwale, Cóż masz, niebo, nad ziemiany? Bóg porzucił szczęście swoje*

– *Chrystus zmartwychwstan jest,*

– szyk wskaźników zespolenia:

*Serce Jezusa, z pełności którego wszyscyśmy wzięli,*

– zwrot *ufam w tobie,*

– formy *go, jego* dla rodzaju nijakiego,

– frazy *wstąpił z nieba, zstąpił na niebios,*

- pisownia wielką literą nazw czynności:  
*Zmartwychwstanie, Wcielenie, Wniebowstąpienie,*
- pisownia i wymowa *spieszyć się* (i form pokrewnych)  
oraz  
szyk niezgodny z rytmem melodii:  
*... straż grobú się miesza...*  
*Patrzcie, mówi im, ...*

Na osobną uwagę zasługują warianty, które zmieniają sens wypowiedzi, które są wynikiem adideacji. Adideacja jest zjawiskiem charakterystycznym dla mowy dzieci, często też wykorzystywana jest dla uzyskania efektu humorystycznego, ponieważ jest silnie nacechowana ekspresją.

Fakt występowania reinterpretacji w tekstach modlitw i pieśni świadczy o tym, że refleksja językowa nad tymi tekstami jest niedostateczna, że, prawdopodobnie, wypowiadający angażują się w modlitwę tylko emocjonalnie, a nie intelektualnie. Stąd rodzi się postulat koniecznej analizy językowej tekstów modlitw i pieśni religijnych. Byłoby to bardzo ciekawe i pouczające zadanie dla katechetów uczących w szkołach religii, dla redaktorów czasopism katolickich, a także dla twórców katolickich audycji radiowych.

Dodatkowego komentarza (np. podczas szkolnej katechezy, w czasopismach i rozgłośniach katolickich) wymagają „warianty” typu: *Cztery tysiące lat wyglądany* || *Wiele tysięcy lat wyglądany, Józef stary* || *Józef święty* itp.

Ciekawym zjawiskiem, tu jednak całkiem pominiętym, jest wariacja, której przyczyny są natury politycznej, np. *Ojczyznę wolną pobłogosław* || *racz nam zwrócić, Panie*. Warianty tego rodzaju występują w kilku pieśniach kościelnych i są interesującym znakiem życia politycznego.

Analiza wariacji językowej w tekstach modlitw i pieśni religijnych ukazuje, że teksty te ewoluują, zmieniają się głównie przez uwspółcześnianie języka.

Proces uwspółcześniania tekstów modlitw jest na pewno korzystny i konieczny, jeśli tekst wypowiedzianej modlitwy ma być przez wszystkich zrozumiany. Rodzą się tu jednak pytania: Czy wszystkie teksty używane dzisiaj w Kościele powinny być uwspółcześniane? Jak daleko można te teksty modernizować? Przede wszystkim wydaje się, że teksty pieśni religijnych powinny pozostać w wersji oryginalnej. Teksty – zabytki języka polskiego, takie jak *Bogurodzica, Pieśń Wielkanocna*, a także teksty wybitnych poetów powinny pozostać w starej wersji zgodnej z naukowymi opracowaniami filologicznymi, lub zgodnej z oryginałem. Nie do przyjęcia jest, by w modlitewnikach znajdowały się teksty *Bogurodzicy, czy Pieśni Wielkanocnej* z błędami typu:

*Chrystus zmartwychwstan jest,*  
*czy Bogurodzico, Dziewico, przez Boga sławiona Maryjo!*

Modernizowanie tekstów modlitw, choć jest pożądane, nie może być procesem żywiołowym, nie opartym na gruntownej wiedzy językoznawczej. Współpraca autorów modlitewników z językoznawcami z pewnością przyczyni-

łaby się do wyeliminowania wariantów wykraczających poza współcześnie obowiązującą normę językową.

### Wykaz modlitewników

1. *Bóg moją miłością*. Zbiór nabożeństw i pieśni na wszystkie uroczystości kościelne w roku. Częstochowa 1 czerwca 1936 r. – MI
2. Modlitewnik bez daty i miejsca wydania – MII
3. *Wianek Najświętszej Marji Panny*. Obszerny zbiór nabożeństw i pieśni na wszystkie uroczystości kościelne w roku i modlitwy na każdy dzień tygodnia, Częstochowa 1946 – MIII
4. *Jezus Malusienki*. Książeczka do nabożeństwa dla dzieci, Reimprimatur, Warszawa 1965 – MIV
5. *Jezus i Maryja*. Modlitewnik dla wiernych ułożył ks. A. L., Ars Christiana, Warszawa 1957 – MV
6. *Mszalik Polski*, zebrał i ułożył ks. A. Z., Ars Christiana, Warszawa 1958 – MVI
7. *Pamiętka pierwszej Komunii Świętej* – bez miejsca i daty wydania – MVII
8. *Do Ciebie Jezuniu*, wyd. XXI, Ars Christiana, Warszawa 1962 – MVIII
9. *Mszał, Modlitewnik*, wyd. IV, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1965 – MIX
10. ks. Jan S z y c a, *Wierzę*, wyd. IX, Ars Christiana, Kraków 1965 – MX
11. *Do Ciebie Ojcze*, Wydawnictwo Kurii Biskupiej w Siedlcach – MXI
12. ks. T y m o t e u s z, *Panie Mój*, Editions du Dialogue, Paryż 1986 – MXII
13. *Modlitewnik* – bez daty i miejsca wydania – MXIII
14. ks. T y m o t e u s z, *Panie Mój*, Wydawnictwo Kurii Biskupiej w Łodzi, 1987 – MXIV
15. *Jezus z nami*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990 – MXV

### À PROPOS DES VARIANTES LANGAGIÈRES DANS LES TEXTES DES PRIÈRES ET DES CANTIQUES

#### Résumé

L'analyse des textes des prières et des cantiques montre la richesse des variantes langagières lexicales, phonétiques et graphiques. La modernisation des textes des prières, bien que désirable, ne doit pas être un processus impétueux, effectué sans le savoir linguistique. La collaboration des auteurs des livres de prières et des linguistes contribuerait à éliminer les variantes qui dépassent les normes langagières obligatoires.

JACEK BARTYZEL  
Łódź

## ŚWIĘTOŚĆ W TEATRZE I W DRAMACIE POETYCKIM

Przybliżenie założonej w tytule problematyki wymaga w pierwszym rzędzie zwięzłego wyjaśnienia, jak rozumiana jest tu sama kategoria świętości, a następnie w jaki sposób zdefiniować można wyróżniki i paradygmaty dramatu i teatru religijnego, wreszcie dramatu i teatru poetyckiego.

### CO TO JEST ŚWIĘTOŚĆ?

Określenie *świętość* (*resp.* „sakralność”, „sacrum”) pochodzi od łacińskiego *sacer*. Słowo to pierwotnie znaczyło tyle, co ‘wyłączenie’ – ale zawsze w sensie religijnym. Wyłączenie to jednak mogło równie dobrze dotyczyć sytuacji, zdarzeń, miejsc i osób poddawanych diametralnie przeciwstawnym aksjologicznie ocenom. Możliwe było zarówno znaczenie dodatnie „wyłączenia” wspomnianych fenomenów, jak i ujemne – w wypadku, gdy na skutek jakiejś zbrodni, zmazy, grzechu stawały się one „przeklęte”; tu i tam jednakowoż są osoby te, miejsca lub rzeczy „sacra”, poświęcone. Stopniowo jednak negatywny aspekt wyłączenia uległ osłabieniu i zapomnieniu, a utrwalał się już wyłącznie aspekt pozytywny<sup>1</sup>. Warto mimo to mieć w pamięci ową sakralność negatywną – *kadodemoniczną*, jak powiedziałyby polski filozof-mesjanista, J. M. Hoene-Wroński<sup>2</sup> – szczególnie dzisiaj, kiedy dominujące prądy i

---

<sup>1</sup> Por. J. P o p i e l, *Zagadnienie sakralnego wyrazu sztuki chrześcijańskiej*, „Znak”, 1964, nr 12/126, s. 1428–1429.

<sup>2</sup> Por. przypisek autora do części III *Prodromu mesjanizmu* (Paris 1831) – „[...] musimy już teraz zapobiec temu, żeby mistycyzm, ten niezniszczalny dokument świata przeszłości, mógł się przejawiać w jednej ze swoich trzech odmian, a mianowicie: 1<sup>o</sup> jako mistycyzm teozoficzny, który dąży do uczestnictwa w stworzeniu poprzez czyny nadprzyrodzone; 2<sup>o</sup> jako mistycyzm religijny, czyli agatodemoniczny (tj. dokonujący rozdziału na religię praktyczną – etykę i kontemplatywną – przyp. mój – JB); 3<sup>o</sup> jako mistycyzm piekielny, czyli kadodemoniczny, który określamy mianem sekt mistycznych. Mesjanizm zerwie wreszcie tę grubą zasłonę, tak skutecznie zakrywającą przed oczami ludzi zgliszcza świata przeszłości, wśród których, na skutek satanicznych inspiracji, tli zarzewie ruiny obecnego świata” – cyt.

ujęcia kultury powodują z jednej strony, iż nawet katolicy zdają się bagatelizować grzech, winę, zło oraz tracą zdolność rozpoznania *swądu Szatana, który* – co zauważył Paweł VI – *zdołał przez jakąś szczelinę dotrzeć nawet do Świątyni Boga*<sup>3</sup>; z drugiej zaś strony, mimo a może właśnie z powodu lekceważenia i negowania realności Zła w New Age'owych „rozpuszczalnikach” wiary bez poczucia winy, rodzi się jakaś niezdrowa fascynacja „bogiem zła”, „ciemną stroną *sacrum*”.

Ostatecznie, kiedy słowo „wyłączenie” nabrało tylko dodatniego sensu aksjologicznego, utrwaliło się też, że termin *sakralny* (‘święty’) oznacza całą sferę obejmującą bóstwo oraz wszystko to (ludzi, rzeczy, miejsca), co do niego przynależy, jest mu ofiarowane, i na skutek tego związania ma odmienny od całej „reszty” status ontyczny. Tym samym, określenie *sacrum* stoi w radykalnej opozycji do *profanum* (od *pro fano* – łac. przed, poza świątynią), które z kolei jest wszystkim, co nie zostało *wyłączone*, poświęcone, oddane Bogu; co zatem jest w dzisiejszym rozumieniu *świeckie* i nie ma znamion religijnej wartości.

Konsekwencje przeciwstawienia *sacrum* i *profanum* są nie do przecenienia, a ich szczególnie wyraziste implikacje w świadomości i zachowaniach *homo religiosus* niosą wyobrażenia temporalne i topologiczne. Zarówno czas (choć w chrześcijaństwie, ze względu na religijną waloryzację historii „świeckiej” przez włączenie jej w plan soteriologiczny, rzecz jest bardziej skomplikowana), jak i przestrzeń, nie są jednorodne i równowartościowe. Szczególnie przestrzeń – z punktu widzenia teatrologa – nacechowana jest rozdarciem, czy też pęknięciem pomiędzy sferą *sacrum* i *profanum*. Nieprzypadkowo zatem symboliczna sakralizacja przestrzeni była pierwszą troską artystów teatru pragnących reaktywować mit „teatru-świątyni” podobnie jak przedmiotem zainteresowań badaczy śledzących te przedsięwzięcia. Religijną konotację zyskiwał tu przede wszystkim symboliczny PRÓG (drzwi, wrota, brama), delimitujący *sacrum* i *profanum* (bądź *sacrum* „negatywne” od „pozytywnego”), a jednocześnie miejsce inicjacyjnego „przekraczania” (archetyp takiej sytuacji odnajdujemy w *Exodusie*: *Nie przystępuj tu* – rzecze Pan ukryty w krzaku gorejącym do Mojżesza – *zzuj obuwie z nóg twoich: miejsce bowiem, na którym stoisz ziemią świętą jest*<sup>4</sup>; symboliczny Środek Świata (*omphalos, axis mundi*, Drzewo Wiadomości Złego i Dobrego) i związana z nim symbolika *ascenzji* (wniebowstąpienia lub wniebowzięcia), których teatralne repliki można wskazać na przykładach trójprzestrzennej sceny symultanicznej, górujących nad sceną-Golgotą trzech krzyży w *Dziadach* Schillera – Pronaszki, „schodów do Nieba” w inscenizacjach Reinhardta lub Horzycy, przywiązanej do słupa Joanny d’Arc i hiszpańskiego jezuity ukrzyżowanego na maszcie galeonu w *Atlasowym*

za: J. M. Hoene-Wroński, *Mesjaniczne objawienie powołania ludzkości*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1977, s. 144.

<sup>3</sup> Cyt. za: *Raport o stanie wiary. Z księdzem kardynałem J. Ratzingerem rozmawia V. Messori*, przeł. Z. Orszyn, Warszawa-Struga 1986, s. 118.

<sup>4</sup> *Exodus* 3, 5, przeł. J. Wujek SJ.

*trzewiczku* Claudela, wreszcie – w wymiarze czysto duchowym wnętrza ludzkiej decyzji etycznej – w *Punkcie przecięcia* (*Partage de midi*). Są to zresztą kwestie szeroko już dziś znane i subtelnie skomentowane<sup>5</sup>, nie ma zatem potrzeby ich dogłębniejszego tu roztrząsania.

Przypomnieć natomiast wypada, że słowo *święty* niezależnie od rozpatrywanej wyżej pierwotnej ambiwalencji aksjologicznej, ma inne jeszcze, a również dwojakie znaczenie. *Święty* bowiem w języku teologii moralnej oznacza doskonałość duchową i etyczną, a w szczególności człowieka będącego – co potwierdza Kościół w drodze specjalnego orzeczenia – w stanie łaski uświęcającej i poprzez to uczestniczącego w świętości Boga, co oczywiście nie oznacza tożsamości ontologicznej. Drugie natomiast znaczenie słowa *święty* odnosi się w zasadzie wyłącznie do Boga, a do świata i człowieka jedynie o tyle, o ile chodzi o wskazanie i uwyrażnienie znaków Jego obecności, a zwłaszcza interwencji poprzez dar Łaski pobudzającej duszę nawet (może wręcz przede wszystkim) oporną do określonego, a z wolą Opatrzności zgodnego, działania. W tym zaś znaczeniu *święty* to tyle, co absolutnie transcendentny, całkiem inny, różny, przewyższający i przekraczający wszystko, co świata i nas dotyczy, a nawet co może być przez nas pomyślane, wyobrażone i przewidziane.

Akcent na transcendencję w rozumieniu świętości wiązany jest z tą metodą (czy też z kierunkami ją uprawiającymi) w teologii i w mistyce, które określa się mianem teologii negatywnej, względnie *apofatycznej*. Wymienić tu należy przede wszystkim dominującą w patrystyce greckiej „szkołę” neoplatoników chrześcijańskich (Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Maksym Wyznawca, św. Jan Damasceński). Pozostający pod wpływem Plotyna, umieszczającego Absolut nawet ponad kategorią Bytu, apofatycy akcentowali w ten sposób nieporównywalną do niczego transcendencję Boga, że ujmowali Jego istotę poprzez przeciwstawienie do wszystkich możliwych orzeczeń pozytywnych w stosunku do tego, co wyobrażalne. Powiązanie świętości z doskonałością duchową i moralną uwyrażniane jest natomiast przez pozytywne orzeczenia w teologiach *katafatycznych* poprzez hiperbolizację pojęć zaczerpniętych ze świata stworzonego (przedrostki *naj-* lub *wszech-* poprzedzające nazwy własności bytu przypisywane Bogu). Historyk sztuki (ks. Jan Popiel), badający związki głównie architektury i plastyki z teologią chrześcijańską, stwierdza<sup>6</sup> istnienie ścisłej korelacji pomiędzy dominującą we wczesnym średniowieczu neoplatońską teologią i filozofią apofatyczną oraz sztuką romańską, która absolutną transcendencję Boga starała się oddać poprzez symbolizm, oderwanie od naturalnego obrazu człowieka i świata, a nawet jego deformację. Zwycięstwo w XIII stuleciu neoarystotelizmu, oznaczającego m.in. powrót do teologii

<sup>5</sup> Por. studia inspirowane antropologicznymi teoriami M. Eliadego, G. van der Leeuwa, G. Dumézila i in. autorstwa I. Sławińskiej, Z. Osińskiego, S. Kaszyńskiego, J. Skuczyńskiego etc.

<sup>6</sup> J. Popiel, dz. cyt., s. 1444–1446.

katafatycznej oraz filozofii bytu, zbiegło się z kolei z rozkwitem architektury gotyckiej, która stara się wyrazić czynnik nadprzyrodzony przez idealizację i uwznioślenie, a sam kierunek głównych napięć i wiązań w gotyckiej katedrze, stanowi idealne wręcz odwzorowanie teologii pozytywnej, wskazującej drogę od dołu do góry, od stworzenia do Stwórcy.

Otóż, historyk teatru może potwierdzić, z punktu widzenia przedmiotu swojej dyscypliny, takie ujęcie, wskazując z jednej strony, na występowanie we wczesnym średniowieczu jednej tylko formy dramatyczno-teatralnej, tj. *dramatu liturgicznego*, związanej najściślej (jak sama nazwa gatunkowa sygnalizuje) z liturgią katolicką i koncentrującej się wokół tego, *numinotycznego* wymiaru *sacrum*, który najradykałniej przeciwstawia się doświadczeniu naturalnemu, czyli samej Tajemnicy Zmartwychwstania. Dojrzałe zaś i późne średniowiecze przynosi wielość gatunków dramatycznych i form teatralnych, które wszelako dają się tak lub inaczej powiązać z katafatyczną metodą teologii i z kategorią świętości rozumianą jako orzecznik moralny. I tak, *mirakle*, czyli sztuki o świętych i czynionych przez nich cudach, wyrażają stronę idealizacyjną w sztuce teatralnej wieków średnich; *misteria*, wraz z ich pierwiastkiem alegorycznym i skłonne do przechodzenia w strukturę narracyjną, są właściwie rozciągniętą niebotycznie w czasie homiletyką i katechetyką, pouczeniem o prawdach wiary i udramatyzowaną historią zbawienia; nadto, w procesie rozpadu swojej struktury dramatycznej wykazują tendencję do uwyrażniania, a nawet usamodzielniania pierwiastka groteskowego, implikującego sakralność negatywną; *moralitet* wreszcie – gatunek najpóźniej wykształcony – jest już wyłącznie *quasi*-dramatyczną alegorią moralną, pozbawioną jakichkolwiek odniesień do aspektu numinotycznego, czego najlepszym potwierdzeniem jest łatwość, z jaką wyewoluował on w jednym odgałęzieniu w „książkowy” dialog polemiczno-religijny pomiędzy katolikami a protestantami, w drugim zaś, w „świecką” kronikę historyczną (co najlepiej można uchwycić na przykładzie ostatniego moralitetu z alegoriami cnót i przywar ludzkich, a jednocześnie pierwszej kroniki historycznej, czyli *Króla Jana* Johna Bale’a z 1548 r.<sup>7</sup>).

#### CO TO JEST SACRUM TEATRU?

Poszukamy odpowiedzi w sposób najprostszy, tzn. stawiając uprzednio pytanie o istotę samego teatru. Otóż intuicja, poparta zgodnie brzmiącą opinią badaczy jakże fascynującego zjawiska teatralności, podpowiada nam, iż teatr przy całej zmienności historycznej i wirtualności form to zawsze i przede wszystkim g r a, przedstawienie, reprezentacja rzeczywistości, fizycznej lub(i)

<sup>7</sup> Autor był biskupem anglikańskim uprawiającym w dramatyczno-moralitetowej formie polemiki z katolickim kaznodzieją i twórcą regularnej komedii angielskiej, Nicholasem Udallem.



duchowej, ale zawsze ontycznie odmiennej i poprzedzającej w porządku istnienia swoją sceniczną replikę. Jednocześnie rewersem owej czynności reprezentowania tego, co już zaktualizowało się uprzednio i bez udziału grającego (a co zyskało, jak najśluszniej, miano *mimesis* – naśladowania), jest pragnienie powtórzenia samego aktu stwarzania, który zapoczątkował tamto istnienie jako jego warunek, czyli nadania procesowi tworzenia dzieła teatralnego charakteru *k r e a c j i*. Oba te czynniki wzięte razem – reprezentacja i kreacja – stanowią zespół warunków wiążących fenomen teatru ze sferą *sacrum*; to one – i jedynie one – zdolne są uczynić z teatru „świętą grę”, *sacra rappresentazione*. Jeżeli bowiem gra zasadza się na udaniu czegoś całkiem innego niż reprezentujący to „coś” sceniczny *artefakt*, a kreacja jest intencjonalnie aktem transcendentalnej analogii, to nie możemy oprzeć się zdumiewająco-fascynującemu odkryciu, iż pierwszy ze wskazanych czynników odpowiada rozumieniu *sacrum* jako absolutnej transcendencji *inno-bytu*, drugi zaś zbiega się z kategorią świętości braną jako dążenie do doskonałości.

Powyższa konstatacja pozwala nam z kolei odkryć istnienie analogii i więzi (choć oczywiście nie tożsamości modusu bytowania i skutkowania: teatr nie jest sakramentem i nie sprawia tego, co oznacza, choć taka jest jego intencjonalność) pomiędzy akcją teatralną a rytmem (liturgią). Wyjątkowo subtelny i wnikliwy teolog orientacji neoaugustyńskiej, Romano Guardini, nie wahał się pisać o akcji liturgicznej jako o „grze poważnej”, stwierdzając m.in.:

„Rola liturgii jest grać w obliczu Boga, nie tworzyć, ale być po prostu dziełem sztuki. Drobiazgową troską, z jaką tysiące przepisów wyznaczają szczegóły mowy, gestów, kolorów, parametrów i sprzętu liturgicznego może stać się zrozumiała dla tego, który traktuje sztukę lub grę poważnie”<sup>8</sup>.

Zauważmy natychmiast, że już w wiośnie średniowiecza, około 1100 r. popularny teolog i kaznodzieja, Honoriusz z Autun, przyrównywał w dziełku *Klejnot duszy* kościół do teatru, kapłana do reprezentującego Chrystusa aktora, a samą mszę świętą do tragedii.

„Należy jednak wiedzieć, że ci, którzy wygłaszali w teatrze tragedie, przedstawiali widzom za pomocą gestów czyny walczących stron. Podobnie nasz tragik przedstawia ludowi chrześcijańskiemu zebranemu w teatrze Kościoła walkę Chrystusa za pomocą swych gestów i w ten sposób utrwala w ich pamięci zwycięstwo ich odkupienia. I tak kiedy kapłan powiada »Módlcie się«, przedstawia Chrystusa, kiedy umierając za nas, pouczał Apostołów, aby się modlili. Przez utajone milczenie sugeruje obraz Chrystusa, który jak jagnię bezgłośnie prowadzony był na ofiarę. Przez rozłożenie rąk przedstawia rozpięcie Chrystusa na krzyżu”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> R. Guardini, *O duchu liturgii*, cyt. za: J. W. Kowalski, *Dramat a kult*, Warszawa 1977.

<sup>9</sup> Honoriusz z Autun, *Klejnot duszy. O ojczyźnie i wygnaniu duszy*, przeł. A. Kruczyński, [w:] *Od Arystotelesa do Goethego. Poetyki. Manifesty. Komentarze*, Warszawa 1989, s. 205.

Jeżeli wierne prawdzie było stwierdzenie, że *eidos* teatralnej gry stanowi reprezentacja rzutowana intencjonalnie w sferę kreacji, to prawdziwe będzie również pojmowanie scenicznego d r a m a t u (gr. *drama* – „dzianie się”) jako narzędzia swoistej *autokreacji* człowieka, będącej odpowiedzią na postawione mu przez Boga zadanie odegrania r o l i w eschatologicznym teatrze świata. Tak w każdym razie ujmują rzecz: Hans Urs von Balthasar<sup>10</sup> w swojej t e o d r a m a t y c e – kładzie nacisk na świadome przyjęcie tej roli w wolności ludzkiej woli, oraz autor jedynej, jak dotąd, filozofii teatru, Henri Gouhier, dowodzący, iż „teatr reprezentuje najwyższy wysiłek człowieka, aby stać się obrazem Boga”<sup>11</sup>. Jak tedy możliwy jest ów akt teatralnej autokreacji?

Musi być on rozpoznany, jak nakazuje niezawodna metoda klasycznego myślenia, w perspektywie c e l u. Celem teatru jest stworzenie postaci. Zapoczątkowuje jej istnienie dramaturg, zamieniając nicość bezokreślną w r o l ę, w warunek ontologiczny. Aktor daje tej postaci istnienie; przeistacza warunek w rzeczywistość bytową. W akcie teatralnym dokonuje się tedy przejście od możliwości do bytu, złożenie *istoty* (roli, postaci wymyślonej przez dramaturga) z *istnieniem* (rzeczywistą egzystencją sceniczną postaci odegranej przez aktora); *przyczyną celową* tego złożenia jest reżyser, artysta teatru wywołujący wpływ na możliwość istotową roli, aby ukonstytuowała się wedle jego zamysłu; *przyczyną sprawczą* – jak wszystkiego, co stworzone – Bóg, *Samoistne Istnienie*, które jest powodem realności wszystkich aktów istnienia i wszystkich pozostałych przyczyn (od *przyczyny wzorczej*, założonej w umyśle dramaturga, począwszy). Jeżeli owa sceniczna aktualizacja jest prawdziwa, jeżeli następuje rzeczywiste uobecnienie osoby dramatu, jeżeli możemy powiedzieć: ten oto człowiek jest tutaj, jest realną osobą, to taka obecność jest boskim darem, jest łaską. Łaska obecności – oto misterium świętości teatru, o której przekonywa nas, widzów, teatralny *sensus numinis* nie będący – jak zapewnia Gouhier<sup>12</sup> jakimś nieokreślonym wrażeniem (nie odpowiada bowiem żadnemu ze zmysłów) ani uczuciem (bo nie da się sprowadzić do wzruszenia), ani nawet intuicją, tylko – jak podpowiada z kolei Gabriel Marcel – *rzeczywistością daną nam jako pewność, która pozwala kroczyć bez obawy zapadnięcia się w pustkę*.

<sup>10</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik. I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973; H. Gouhier, *La philosophie du théâtre*, t. 1; *L'Essence du théâtre*, 1943, t. 2; *Le théâtre et l'existence*, 1952, t. 3, *L'Oeuvre théâtrale* 1958; także: I. S<sup>3</sup> a w i Ń s k a, *Filozofia teatru*, „Dialog”, 1961, nr 5 oraz ta Ź, *Dramat i teatr w refleksji teologicznej*, „Dialog”, 1983, nr 11.

<sup>11</sup> Por. H. Gouhier, *Istota teatru. Obecność i terażniejszość*, „Pamiętnik Literacki”, 1976, z. 2, s. 16.

<sup>12</sup> Tamże.

## DRAMAT POETYCKI A DRAMAT RELIGIJNY

Intensywność i wielorakość związków pomiędzy uwidocznionymi w powyższym śródtytułe odmianami (?) dramatu została od razu spostrzeżona (i odtąd równie intensywnie dociekana), kiedy w XX-wiecznej dramaturgii przybrała widocznie falę utworów nie dających się ująć w ramy tradycyjnych, tzw. regularnych gatunków dramatyczno-teatralnych (tragedia, komedia), czy nawet nieregularnych (gatunki średniowieczne, tragikomedia etc.), a jednocześnie jaskrawo przeciwstawnych – w poetyce, stylu, kompozycji, budowie i ewokacji świata przedstawionego, w rodzaju motywacji wreszcie – najbardziej typowej dla dramaturgii XIX-wiecznej i, co niebłahe, szczególnie życzliwie przyjętej przez „normalny”, „mieszkański” teatr, odmiany dramatu, zwanej dramatem realistyczno-psychologicznym lub pospolicie i krócej – po prostu „sztuką”. Każdy, nawet wyjątkowo chaotycznie i pośpiesznie sporządzony indeks autorów, których dramaty kwalifikowane bywały (z rozmaitych powodów i przy nie zawsze jasnych kryteriach) jako dramaty poetyckie, musi ujawnić natychmiast nasycenie, czy wręcz przepełnienie u samych fundamentów, ich dzieł pierwiastkiem sakralności. Wystarczy przywołać tu nazwiska takie jak: P. Claudel, H. de Montherlant, G. Bernanos, J. Green, J. Gracq, D. Fabbri, J. M. Pemana, W. B. Yeats, T. S. Eliot, Ch. Fry, R. Duncan, A. MacLeish, R. Schneider, a w Polsce W. Bąk, R. Brandstaetter czy J. Zawieyski.

Rezygnując z tak oczywistego powodu jak szczupłość miejsca wyznaczonego tym wywodom, z próby sformułowania wyczerpującego katalogu dystynkcji genologicznych dramatu tak poetyckiego, jak religijnego (jak również z odniesienia się do zupełnie zasadniczego pytania, czy są to w ogóle nazwy dramatycznych gatunków, czy też bardziej zasadne wydają się tu inne – na przykład historyczne, tematyczne lub estetyczne – kategorie) – skoncentrujemy się na zadaniu możliwie zwięzłego ustalenia, jakie to z proponowanych przez rozmaitych badaczy wyróżniki dramatu poetyckiego pozwalają powiązać go z kategorią dramatu religijnego, czyli – inaczej mówiąc – co u p o j e m n i a dramat poetycki na sakralną sferę transcendencji?

Zauważmy naprzód, że wszystkie istniejące propozycje określenia natury dramatu poetyckiego rozpoczynają wręcz opis zjawiska od definicji negatywnej, poprzez wskazanie na jego a n t y- naturalistyczną poetykę; przy czym np. Lidia Łopatyńska mówi o kompozycji *arealistycznej*<sup>13</sup>, Janusz Sławiński o opozycji do norm i konwencji dramatu realistycznego i *naturalistycznego*<sup>14</sup>, a Irena Sławińska woli – obawiając się nieściśłego użycia słowa naturalizm – podkreślać

<sup>13</sup> Por. L. Łopatyńska, *Rodzaje dramatyczne we Francji w XX wieku*, Łódź, 1953, rozdz.: *Dramat poetycki, passim*.

<sup>14</sup> Por. *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1976, hasło: *Dramat poetycki*, s. 83.

oderwanie się od poetyki *werystycznej* i od opisowości<sup>15</sup>. Jak by nie rozstrzygać tych subtelności terminologicznych, dajemy wyraz przekonaniu, iż została tu uchwycona sama metafizyczna podstawa świata przedstawionego w dramacie poetyckim, którą jest świadomy i konsekwentny sprzeciw wobec ontologicznego redukcjonizmu dramaturgii pozostającej pod wpływem myślowych ujęć agnostycznych lub ateistycznych; redukcjonizmu wyrażającego się sprowadzeniem rzeczywistości (tu: przedstawionej) do fenomenów świata materialnego, uznającego zatem – jak ironizował Platon wobec Demokryta – za byt *tylko to, co rękami objąć może*<sup>16</sup>. Tę cechę ujawniającą się w kształcie świata przedstawionego dramatu poetyckiego można tylko zdefiniować jako *antyfeno-menaizm* sprzeciwiający się uznawaniu za realny wyłącznie świat zjawisk rozpoznawany zmysłami, aczkolwiek oczywiście – z powodu natury tworzywa dzieła scenicznego – ewokacja rzeczywistości ponadzjawiskowej musi się dokonywać w postaci sensualnej. Świat ten nie zna ograniczeń czasu i przestrzeni; ziemia i niebo nie są rozdzielone, lecz przenikają się nawzajem; epoki, kontynenty, a nawet przestrzenie międzygwiazdne zachodzą na siebie. Ta kosmiczna, a zarazem otwarta na transcendencję, formuła dramaturgicznej czasoprzestrzeni realizuje się najpełniej w „théâtre total” Claudela, do olśniewającego zenitu dochodząc w *Księdze Krzysztofa Kolumba* i w *Atlasowym trzewiczku*; na przeciwległym zaś biegunie dojrzeć możemy mikrokosmos duszy ludzkiej, w którego ścieśnionej czasoprzestrzeni wewnętrznej mogą dokonywać się – jak w *Termopilach polskich* Tadeusza Micińskiego – gigantyczne przebiegi zdarzeń historycznych, a nawet spaść tu może iskierka przekraczającej wszelkie ograniczenia Łaski, co przywodzi na myśl ów mistyczny „zameczek duszy” Mistrza Eckharta.

Dopowiedzieć tu trzeba koniecznie, że identyfikowana przez nas otwartość formuły dramatu poetyckiego na pluralizm metafizyczny, czyli rozpoznanie, iż nie istnieje jedno tylko, materialne, tworzenie bytów, ale że różne byty ukonstytuowane są z właściwych im tworzyw, stanowiących ich *pryncypia* – owocuje nie znanym dramatowi werystycznemu bogactwem typów postaci dramatycznych o zróżnicowanym statusie ontologicznym. Obok zatem postaci istniejących jako tzw. zwykli ludzie, czyli byty osobowe, w których zaktualizowane zostały tak materia jak intelektualność, występują w tych dramatach na tych samych prawach dramatycznej egzystencji byty osobowe, w których akt istnienia nie zaktualizował materii, lecz tylko formę i możliwość duchową, a więc anioły i demony. Nierzadko zresztą status ontologiczny osób dramatu poetyckiego bywa zdwojony lub odsłonięty w toku rozwoju akcji. Na przykład postaci, nazywane przez samego autora, „duchami opiekuńczymi” w takich dramatach

<sup>15</sup> Por. I. Sławińska, *Ku definicji dramatu poetyckiego*. Najnowsza wersja w: *Odczytywanie dramatu*, Warszawa 1988, s. 50.

<sup>16</sup> Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 56.

Eliota jak *Zjazd rodzinny* czy *Coctail Party* są jednocześnie czuwającym nad bohaterem Chórem Eumenid i jego „prawdziwymi” ciotkami albo „niezidentyfikowanym gościem” i lekarzem-psychoanalitykiem; w *Orfeuszu* Cocteau zaś pogodny i sympatyczny szklarz Heurtebis dopiero w finale okazuje się być Aniołem-Stróżem godzącym w zaświatach skłóconą parę kochanków. Osoby o różnej substancjalności wchodzą bez przeszkód w dramatyczne interakcje, a nawet podejmują metafizyczny *agon*, jak Prouhéze walcząca z Aniołem o spełnienie swojej miłości do Rodryga, czy oczywiście Jakub z ożywionego arrasu *Historii Jacobi* w *Akropolis* Wyspiańskiego. Nie zapominajmy wreszcie o licznych, zwłaszcza w epoce symbolizmu, postaciach będących upersonifikowanymi ideami, symbolami czy po prostu sensualnymi ekwiwalentami stanów duszy. Odnajdziemy je najprędzej we francuskich „wagneriach” takich zapomnianych dziś autorów jak Villiers de L’Isle-Adam, Schuré, Dujardin czy Péladan, a także w marzeniu wielkiego maga symbolizmu – Mallarmégo, o *dziele czystym*, odcieleśnionym, niewidzialnym, wypełnionym schematami obrazów, cieniami idei, zjawami pojęć; marzeniu kulminującym jednak w melancholijnej rezygnacji, iż dzieło takie to *le monstre qui ne peut-être*. Mimo to, nie sądzimy, aby należało odkładać do lamusa pojęcie bardzo żywe w tej symbolistycznej fazie dramatu poetyckiego – *dramat idealistyczny*, pod warunkiem rzecz jasna, że termin *idealizm* będziemy również rozumieć w sensie metafizycznym, jako opowiedzenie się za ontologiczną realnością pojęć ogólnych – „przedmiotów idealnych”.

W następnej kolejności należy wskazać, iż cały szereg czynników zawierających transcendentalizującą, a więc i „sakralizującą” dyspozycję dramatu poetyckiego ufundowany jest w samej warstwie językowo-stylistycznej tej odmiany dramatu. Do truizmów należy już dziś konstatacja wyjątkowego wprost na tym gruncie natężenia i zwielokrotnienia funkcji – także pozawerbalnych – SŁOWA, a w szczególności wielkiej, rozbudowanej w strumień obrazów *metafory*. To właśnie słowo, najsubtelniejszy i najpojemniejszy wehiкул głębokich znaczeń, ma zdolność umieszczenia kształtu teatralnego dramatu poza sensualnymi ramami fenomenów czasoprzestrzennych. Zauważmy jednak, za Niną Kiraly<sup>17</sup>, że typowa dla dramatu poetyckiego liryczno-monologowa konstrukcja wypowiedzi ma – przy jednoczesnym zaniku (zawartej w „klasycznym” dialogu) relacji międzyludzkiej, i także nieobecnej „zwykłej” konwersacji dramatu realistycznego – tę poważną konsekwencję, iż język nie może być już oddzielony od wypowiadającego żadną strefą dystansu, krytycznego oddalenia, historycznej czy socjalnej określoności, wszelkiego „innosłowa”. Jest to zatem słowo poważne, dostojne, „apodyktyczne” – chciałoby się rzec – a zatem słowo „święte”. Styl musi być w *pełni solidarny z każdym słowem* wypowiadany w

<sup>17</sup> Por. N. Kiraly, *Retoryka polskiego dramatu poetyckiego okresu Młodej Polski*, [w:] *Dramat i teatr modernistyczny*, t. I, Wrocław 1992, s. 76 i n.

dramacie<sup>18</sup>. Nic przeto dziwnego, że w nowoczesnym dramacie poetyckim objawia się nieobecna w stanie czystym od czasów tragedii klasycystycznej (a „zmieszana” z „niższymi” środkami ekspresji w dramacie romantycznym) estetyczna kategoria w z n i o s ł o ś c i. Obszar jej w dramacie poetyckim panowania rozciąga się od, na nowo wykwintnego, języka po stany duszy przeżywane przez uheroizowanych także na powrót bohaterów. Zapewne najściślej ten aspekt wzniosłości doszedł do swego apogeum w twórczości wielkiego renowatora heroicznej tradycji corneliańskiej – »Henry de Montherlanta. *Marmurowa twardość*<sup>19</sup> przesyconego dostojnością aforystyki dialogu koresponduje tu z surową, odludną i zawsze zamkniętą przestrzenią rycerskiego zamku lub klasztoru, oraz z nieodmiennie wzniosłą i – by tak rzec – skamieniałą po wytrwałej walce z żywiołem namiętności duszą arystokratycznych bohaterów, którzy, jak król Ferrante w *Martwej królowej*, nie mogą znieść wokół siebie nade wszystko przeciętności i pospolitości. W słowach ojca zawiedzionego duchową miłośnością syna – *nie oddychasz na tych wysokościach, na których ja oddycham*<sup>20</sup> – rozpoznać możemy nie tylko dumnego hidalga, nauczającego pogardy dla dekadencji, do którego jak mało do kogo odnieść można aforyzm Carla Schmitta wypowiedziany pod adresem Barbeya d’Aureville: *Kościół katolicki był dla niego (nie tylko, ale również) wysokim balkonem, z którego mógł pluć na głowy współczesnego mu motłochu*<sup>21</sup>; lecz także ewangeliczną zapowiedź owego dnia gniewu Bożego, kiedy *drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień rzucone*<sup>22</sup>, a może jeszcze bardziej apokaliptyczną zapowiedź uczynioną aniołowi laodyceńskiemu, iż *skoro jest letni i ani zimny, ani gorący, będzie wypluty z ust*<sup>23</sup>.

Należałoby zwrócić w dalszej kolejności uwagę na tak istotne składniki struktury dramatu poetyckiego, jak paraboliczność, oniryzm, upodobanie do mitologii i fantastyki, budujące łącznie świadomie sugestywny n a s t r ó j, który – według P. Szondiego<sup>24</sup> – stanowi wręcz centralną kategorię odróżniająca dramatu l i r y c z n e g o; albowiem bez wątpienia wszystkie te składniki otwierają przed światem poetyckim horyzont nadprzyrodzoności. Sygnalizując tylko te powiązania, nie możemy wszelako jedynie skwitować naczelnego prawa rządzącego rzeczywistością dramatyczną, jakim jest system uzasadnień dla sytuacji i zdarzeń, zwany m o t y w a c j ą. Ta zaś jest w dramacie poetyckim nieodmiennie arealistyczna (w rozumieniu estetycznym) i

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Określenie Paula Surera – por. tegoż, *Współczesny teatr francuski. Inscenizatorzy i dramatopisarze*, przeł. K. A. Jeżewski, Warszawa 1973, s. 183.

<sup>20</sup> H. de Montherlant, *Martwa królowa. Dramat w trzech aktach*, przeł. J. Guze, I, 3, „Dialog”, 1964, nr 10, s. 37.

<sup>21</sup> C. Schmitt, *Z zapisków lat 1947–51*, przeł. W. Kunicki, „Staćczyk”, 1993, nr 2 (19), s. 37.

<sup>22</sup> Mt 3, 10, (przeł. *Biblia Tysiąclecia*).

<sup>23</sup> Por. Ap 3, 16.

<sup>24</sup> Por. P. Szondi, *Teoria nowoczesnego dramatu 1880–1950*, przeł. E. Misiótek, Warszawa 1976, s. 77.

apsychologiczna. Tradycyjna poetyka dramatu nie umiała wyjść poza określenie tego, uderzającego bądź co bądź, fenomenu jako motywacji *fantastycznej*, co wszakże dowodziło tylko głuchoty takiego, pozytywistycznego myślenia na niepojęty dlań pierwiastek Tajemnicy – m y s t e r i u m. Słusznie zatem mówi się dziś raczej o motywacji n a d n a t u r a l n e j, wskazując zwłaszcza na opatrnościową interwencję, krzyżującą, naginającą, bądź wspomagającą kruchy świat ludzkiej woli i ludzkich decyzji, jak o tym głosi portugalskie przysłowie obrane przez Claudela za motto do *Atlasowego trzewiczka: Bóg pisze prosto po liniach krzywych*.

Wprowadzenie motywacji nadprzyrodzonej czyni więc świat poetycki dramatu otwarty na działanie ł a s k i. A sposób, w jaki człowiek reaguje na łaskę – odpycha, stawia warunki i targuje się, wreszcie przyjmuje ją jako niezasłużony dar – zadzierzga konflikt dramatyczny i odsłania, na co zwraca uwagę cytowany tu już G. Marcel<sup>25</sup>, ogromną amplitudę tragicznych spełnień: od dna satanicznego upadku po doskonałą świętość w chwale męczeństwa. Rzadkiej subtelności odsłonięciem tego nadnaturalnego działania łaski darowującej męczeństwo, które nie będzie aktem ludzkiej pychy, lecz *rzuceniem się na oślep w wolę Bożą, tak jak jeleń ścigany przez psy rzuca się w wodę zimną i czarną*<sup>26</sup> – jest jedyny utwór dramatyczny G. Bernanosa *Dialogi karmelitanek*.

Motyw męczeństwa łączy się tu ściśle z motywem trwogi wypełniającej duszę młodziutkiej nowicjuszki, Siostry Blanki od Agonii Chrystusa, a w „świecie” – delikatnej latorośli starożytnego rodu, Blanki de la Force. Dławiący ją strach jest rodzajem skazy tyleż fizycznej, ile duchowej. A jednak to właśnie z najwątleszego kruszcu ulepiona i dająca nieustannie dowody patologicznego wręcz tchórzostwa Blanka okaże w kulminacyjnym momencie największe i najszczytniejsze bohaterstwo – dołączy dobrowolnie do orszaku sióstr wstępujących na szafot. Tego cudu *metanoi*, który każe najsłabszej dłoni podnieść najwyżej sztandar Boga, nie sposób wytłumaczyć w kategoriach psychologicznych i czynnikami naturalnymi. Jej ostatni akt woli może być pojęty tylko jako owocowanie łaski. Jakże nieporadne wobec przepotężnej, numinotycznej siły jej oddziaływania okazują się wcześniejsze usiłowania Blanki – począwszy od wyboru tak zobowiązującego imienia zakonnego – aby „zasłużyć” sobie na dar męczeństwa i przezwyciężyć słabość ducha. To, czego nie potrafi dusza pozostawiona samej sobie, bez najmniejszego trudu może dokonać Ten, w którego sercu została p r z e b ó s t w i o n a, w przenajświętszej Agonii, wszelaka ludzka trwoga. Także trwoga małej Blanki de la Force. To znaczy Blanka de la Faiblesse.

<sup>25</sup> Por. I. Sławińska, *Współczesny teatr religijny na Zachodzie*, „Znak”, 1967, nr 11.

<sup>26</sup> G. Bernanos, *Dialogi karmelitanek*, przeł. M. Wierzbicka, Warszawa 1985, s. 117.

---

**SACRUM DANS LE DRAME POÉTIQUE****Résumé**

En se référant à la définition du sacrum l'auteur explique comment on comprend le phénomène de la sainteté au théâtre. Il s'avère que le phénomène du théâtre fonctionne en tant que le lieu entre la création et la représentation.

L'action du théâtre se lie avec le rite et la liturgie. Dans la suite de l'article l'auteur analyse les liens entre le drame poétique et religieux.



MAREK BIELACKI  
Łódź

## MOTYWY BIBLIJNE WE WSPÓŁCZESNYM DRAMACIE MUZYCZNYM

### PASJA JAKO TEMAT ROCK-OPERY

Przyjęcie operowego kostiumu dla rockowego widowiska teatralnego w latach sześćdziesiątych naszego stulecia oznaczało próbę dostosowania tradycyjnej konwencji scenicznej do stylistyki nowego tworzywa dźwiękowego oraz charakteru treści preferowanych przez autorów rockowych musicali. Treści te korespondowały niejednokrotnie z ideami i postawami właściwymi ruchom kontrkulturowym, których ideologie i doktryny stanowiły często świadectwo myślowego i filozoficznego synkretyzmu odzwierciedlającego tradycje i kierunki różnych epok i prądów umysłowych. „Jednym z charakterystycznych składników kontrkultury jest również nurt poszukiwań religijnych. Inspiracje tych poszukiwań stanowią religie wschodnie: taoizm, buddyzm indyjski, buddyzm zen, różne szkoły jogi, braminizm (kult Krishny, legendarnego bohatera Mahabharaty), a także ideologia wczesnego chrześcijaństwa”<sup>1</sup>. Wśród treści – coraz częściej wyrażanych w muzyce rockowej – pojawiły się więc również motywy biblijne (zarówno staro- jak i nowotestamentowe), implikując powstanie nurtu zwanego *Jesus music* albo *Jesus rock*. Osoba Chrystusa, Jego nauka i działalność stały się tematem wielu pieśni i piosenek, a także większych form wokalnie-instrumentalnych. Posłużenie się współczesnymi środkami ekspresji dźwiękowej w liturgii nabożeństw różnych kościołów i wyznań chrześcijańskich znacznie wzbogaciło ów kierunek muzyczny, będący odpowiednikiem sakralnego nurtu praźródeł jazzu: spirituals, jubilee i gospels.

Ich stylistykę już na początku lat sześćdziesiątych próbowano wykorzystać do skonstruowania spektaklu muzycznego, jakim okazały się murzyńskie jasełka – *Black Nativity* Jamesa Langstona Hughesa, prezentowane w 1962 r. w Londynie<sup>2</sup>. Widowisko to łączyło w sobie tradycje *Nowego Testamentu* z żywiołowością rytmiczną i ekspresyjną artykulacją muzyki gospel oraz elementami teatralnej,

<sup>1</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 207.

<sup>2</sup> Zob. A. Osiecka, *Pod urokiem gospels*, „Jazz”, 1963, nr 9, s. 8.

quasi-musicalowej inscenizacji. *Black Nativity* stanowić mogły jedno ze źródeł inspiracji twórców wykorzystujących podobne motywy i tematy oraz chwytły inscenizacyjne, ale już w połączeniu z muzyką rockową. Przekonywały o tym w sposób szczególnie i wyrazisty dwa widowiska, jakie na początku lat siedemdziesiątych pojawiły się na scenach Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych: *Godspell* Stephena Schwartza i Johna Michaela Tebelaka oraz *Jesus Christ Superstar* Andrew Lloyd Webbera i Tima Rice'a. Tematem obu musicali rockowych – uważanych za najwybitniejsze osiągnięcia nurtu *Jesus music* – były ostatnie dni życia Chrystusa, ukazywane jednak w odmienny sposób. Każda z rock-oper eksponowała nieco inne wątki i problemy, odznaczały się odmienną strukturą oraz stylistyką wykorzystanego materiału dźwiękowego.

Zarys libretta musicalu *Godspell* tworzyła praca dyplomowa (w formie tekstu sztuki teatralnej), napisana w 1969 r. przez Johna Michaela Tebelaka na Wydziale Teatralnym nowojorskiego Carnegie Technicum. Jej podstawą była *Ewangelia* według św. Mateusza, uzupełniona później na potrzeby sceniczne tekstami piosenek autora muzyki, Stephena Schwartza, które były parafrazą dawnych angielskich pieśni religijnych. Całość przedstawiono po raz pierwszy na scenie off-off-broadwayowskiego Cafe la Mama (gdzie działał wcześniej inscenizator musicalu *Hair*, Tom O'Horgan) – by 17 maja 1971 r. zaprezentować już rock-operę widzom teatru broadwayowskiego Cherry Lane<sup>3</sup>. Akcja sztuki rozgrywała się „w Nowym Jorku lub jakimkolwiek innym wielkim mieście, współcześnie”, a jej bohaterami było dziesięcioro młodych ludzi, pragnących w formie beztrudnej zabawy ukazać naukę i działalność Jezusa – poprzez inscenizowanie biblijnych przypowieści: „Przedstawienie *Godspell* otwiera filozoficzny jazgot Sartre'a, Nietzschego i innych wielkich myślicieli, których przywołuje do porządku rozbawiony, chłopackowaty Jan Chrzciciel [...]. Następnie oglądamy kolejne przypowieści biblijne, odgrywane na wzór numerów rewiiowych czy music-hallowych: tu występuje tradycyjna kukła brzuchomówcy, gdzie indziej znów przypominają nam się żywe obrazy z angielskich pantomim, jeszcze inna scena to numer taneczny z nieodzowną laseczką, która jak zaczarowana, pojawia się w rękę tancerza”<sup>4</sup>.

Struktura *Godspell* jawiła się zatem jako konstrukcja zbudowana ze swobodnie ułożonych scen i obrazów, która budzi skojarzenia z różnymi gatunkami teatralnymi: tableau, rewią, maską, music-hallem, commedią dell'arte, które – oddziałując niegdyś na powstanie i rozwój musicalu – same nie tworzyły form spójnych i integralnych. Taki kształt widowiska pozwolił Schwartzowi i

---

<sup>3</sup> Reżyserem spektaklu – prezentowanego na Broadwayu 1977 razy – był autor libretta John Michael Tebelak.

<sup>4</sup> Jest to fragment recenzji I. Wardle'a z londyńskiego przedstawienia *Godspell*, zamieszczonej w „Times”, 19 XI 1971, którą przytaczam za [sz], *Chrystus na scenie*, „Dialog”, 1972, nr 6, s. 163. Londyńska inscenizacja musicalu (również przygotowana przez Tebelaka) była tożsama z wersją nowojorską.

Tebelakowi na ukazywanie kolejnych przypowieści biblijnych – bez konieczności podkreślania w tekście libretta ich bezpośrednich wzajemnych zależności przyczynowo-skutkowych. Wystarczyło w tym wypadku odwołanie się do świadomości i wiedzy widza, znającego treść *Ewangelii*. Świadomość ta pozwoliła publiczności – mimo cyrkowo-błażeńskiego miejscami sztafazu widowiska („Jezus jest kłownem z wielkim czerwonym nosem, nosi koszulę z napisem *Superman* i krótkie spodnie, a przyciąga ludzi do siebie tym, że bez przerwy błaznuje i urządza różne zabawy”<sup>5</sup>) – na właściwe odczytanie sceny chrztu („Jan Chrzciciel, z czerwonym wiadrem plastikowym w ręku, pyta Chrystusa: „Czy mam cię ochrzcić?””<sup>6</sup>), sceny uratowania nierządnic przed ukamienowaniem, przypowieści o dobrym Samarytaninie i o synu marnotrawnym, czy wreszcie sceny wesela w Kanie Galilejskiej i cudu przemiany wody w wino. Ta swego rodzaju „clownada” dominowała zresztą w zasadzie tylko w pierwszej części widowiska, którego drugi akt wprowadzał już atmosferę zbliżającego się dramatu: przesłuchania Jezusa przed trybunałem żydowskim, Ostatniej Wieczerzy, modlitwy w Ogrójcu, judaszowskiego pocałunku i ukrzyżowania, które inscenizowano w rozmaity sposób (krzyżującymi byli sami apostołowie).

Zroźnicowanemu charakterowi poszczególnych scen oraz konwencji teatralnych wykorzystanych w spektaklu, odpowiadała warstwa dźwiękowa przedstawienia – wyzyskująca bogactwo stylistyczne wielu nurtów muzyki rozrywkowej. Pierwszy temat widowiska (*Prepare ye the Way of the Lord*) – stanowiący parafrazę słów św. Jana Chrzciciela, przypominającego zapowiedź proroka Izajasza ze *Starego Testamentu* (*Jest to Ten, o którym powiedział prorok Izajasz: Głos wołającego na pustyni! Przygotujcie drogę Pana! Zbudujcie dla niego proste gościńce!*)<sup>7</sup> – tworzył muzyczną introdukcję wokalno-instrumentalną, opartą na schemacie „call-and-response”, w którym głosowi syna Zachariasza odpowiadali kontrapunktycznie pozostali bohaterowie musicalu, powtarzając wielokrotnie jedyne (tytułowe) zdanie całego tekstu piosenki. Modlitwy o powszechne zbawienie stały się treścią drugiej kompozycji (*Save the People*), wykonywanej bezpośrednio po scenie chrztu, w której inwokacja *God, Save the People* – podobnie jak wcześniej *Prepare ye the Way of the Lord* – wielokrotnie była powtarzana w różnym tempie i różnym ujęciu rytmicznym, łącząc stylistykę gospel ze strukturą psalmu responsoryjnego i rytmiką rocka.

Początkom nauczania Jezusa towarzyszyła już pieśń o łagodnie wyprofilowanej linii melodycznej (*Day by Day*) z fortepianowym akompaniamentem – wskazująca na związki tego tematu ze stylistyką walca w jego spokojniejszej, angielskiej odmianie. Ów motyw melodyczny powtarzany był jeszcze w widowisku kilkakrotnie. Z kolei piosenka *Learn Your Lesson Well* przywoływała

<sup>5</sup> Jest to cytat z korespondencji R. Schostack z Londynu dla „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 7 XII 1971, zamieszczony w „Dialogu”, 1972, nr 6, [sz], *Chrystus na scenie*, s. 163.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Przekład R. Brandstaettera.

swym klimatem typowo kabaretowe, „ascetyczne” pod względem melodyki i aranżacji utwory, a song *Bless the Lord* stanowił próbę dynamicznego, rock and rollowego wręcz rozwinięcia – spokojnego początkowo – tematu. Kabaretowa stylistyka powracała w piosence *All for the Best* – w zintensyfikowanym, tanecznym ujęciu rytmicznym, przypominającym być może dawne popisy George’a M. Cohana i Freda Astaire’a. Dynamika muzyki rockowej służyła za osnowę chóralnej pieśni Apostołów, wykonywanej na cześć Jezusa *Light of the World*, oraz utworowi *Alas for You*. Klimat nastrojowej ballady dominował w pieśni nierządnic – uratowanej przez Jezusa przed ukamienowaniem i wyrażającej chęć podążenia za Nim Jego drogą – oraz w kompozycji *On the Willows*. Zróznicowany stylistycznie okazał się finał spektaklu – kreślący tło tragedii ukrzyżowania kontrastowo zestawionymi środkami wyrazowymi: „ostrą” muzyką rockową i łagodnie zarysowaną linią melodyczną pieśni *Lonely God*.

Niemal dla wszystkich fragmentów muzycznych spektaklu charakterystyczna była konstrukcja przypominająca w pewnym sensie budowę scen w klasycznych włoskich operach, gdzie partia recytatywna poprzedzała rozwinięcie tematu mające postać melodyjnej arii. Także Schwartz i Tebelak – wzorując się na tej formule – łączyli w poszczególnych scenach fragmenty melorecytacyjne z częściami w pełni umelicznionymi, wykorzystując jak najszerzej dialogowy schemat „call-and-response”, zaczerpnięty z psalmów i murzyńskiego folkloru muzycznego. Instrumentalna warstwa *Godspell* odzwierciedlała brzmienie charakterystyczne dla muzyki rockowej i popularnej początku lat siedemdziesiątych, obejmującej głos fortepianu, elektrycznej gitary basowej i solowej, gitary akustycznej, fletu, zestawu instrumentów perkusyjnych. Były to – w połączeniu z głosami wokalnymi – środki wykonawcze odpowiadające rytmicznemu i tanecznemu charakterowi widowiska. Jego prezentacje poza Broadwayem powielaly najczęściej inscenizacje Tebelaka z *Cherry Lane*, zachowały jednak rewiewo-music-hallowy kształt całości. Dotyczyło to także filmowej adaptacji Dawida Greene’a, w której odtwórcą roli Jezusa był Victor Garber, a Judasza David Haskell.

Odmienne od *Godspell* charakter – pod względem konstrukcyjnym i stylistycznym – nosiło inne widowisko rockowe należące do nurtu *Jesus music*, dzieło twórców brytyjskich: Tima Rice’a (libretto i teksty piosenek) oraz Andrew Lloyda Webbera (muzyka) *Jesus Christ Superstar*<sup>8</sup>, uznawane już za w pełni reprezentatywne dla rock-operowego gatunku. Musical ten był dojrzałą egzemplifikacją integralnej formy dramatyczno-muzycznej. Sztuka Webbera i Rice’a ukazywała siedem ostatnich dni życia Chrystusa – od narady w Betanii, poprzedzającej Jego triumfalny wjazd do Jerozolimy, do ukrzyżowania. Osobami dramatu – obok postaci tytułowej – byli: Judasz Iszkariota, Maria Magdalena,

---

<sup>8</sup> Premiera *Jesus Christ Superstar* odbyła się 12 października 1971 r. w nowojorskim Mark Hellinger Theatre. Spektakl reżyserował Tom O’Horgan.

Piotr, Szymon, Król Herod, Poncjusz Piłat, Annasz, Kajfasz, apostołowie, kapłani, wierni, żołnierze, trędowaci, faryzeusze, lichwiarze, kupcy i jerozolimski tłum. Główny wątek fabuły tworzył konflikt między Jezusem a Judaszem, kwestionującym prawo Chrystusa do publicznego nauczania i przewodzenia Apostołom oraz zarzucającym Nazarejczykowi sprzeniewierzenie się ideałom przez Niego głoszonym. Powątpiewanie Iszkarioty w boską naturę Jezusa i jego mesjańskie posłannictwo zbiegło się z planami żydowskich kapłanów – upatrujących w osobie Chrystusa politycznego buntownika, który zagraża swą działalnością podstawom prawnego porządku państwa. Powszechne uwielbienie – jakim otoczony był Jezus przez Jerozolimską społeczność – z czasem ustąpiło uczuciom wrogości i szyderczym żądaniom ukrzyżowania Nazarejczyka. Jedną z osób, które pozostały do końca wierne Jezusowi, okazała się Maria Magdalena – zastanawiająca się nad siłą oddziaływania Jego osoby. Po scenie Ostatniej Wieczerzy, czuwania w Ogrójcu, zdradzie Judasza i poniżającego procesu – obraz ukrzyżowania kończył fabułę dwuaktowego dramatu.

Libretto Tima Rice'a eksponowało tylko niektóre aspekty działalności i męczeństwa Chrystusa, pomijając szereg znaczących postaci występujących w *Ewangelii*. „Webber i Rice [...] zajęli się głównie obrazem Chrystusa jako myśliciela, charyzmatycznego przywódcy ruchu dysydenckiego, oraz jako człowieka, który padł ofiarą innych, podobnie jak męczennicy współcześni: Martin Luther King czy Robert Kennedy”<sup>9</sup>. W szczególny sposób tekst sztuki uwypuklał tragedię Judasza, będącego narzędziem zdrady i inspiratorem działań skierowanych przeciwko Jezusowi i Apostołom: „[...] układ stosunków między Judaszem a Chrystusem stanowi oś spektaklu [...]. Od samego początku Judasz troszczy się o Jezusa i służy mu radą, niczym przyjaciel i powiernik rozkapryszonego i zepsutego powodzeniem bożyszczka piosenki, któremu nagle woda sodowa uderzyła do głowy, albo też jak zaufany doradca przywódcy politycznego, który poważnie potraktował to, co o nim piszą w gazetach”<sup>10</sup>. Bez odpowiedzi pozostało natomiast w musicalu pytanie o atrybuty godności królewskiej i boskość Chrystusa – wciąż stawiane przez bohaterów sztuki (Judasza, Marię Magdalenę, kapłanów żydowskich, Piłata, Heroda), w której pominięto scenę zmartwychwstania „[...] w przeciwieństwie do innych musicali broadwayowskich *Jesus Christ Superstar* zmusza swych widzów do zastanowienia się, czy Chrystus był Synem Bożym, czy po prostu człowiekiem”<sup>11</sup>. Nie pojawiła się także w rock-operze postać Maryi, Matki Jezusa.

Całość nie była ukazywana w konwencji werystycznego odwzorowania kostiumów i scenerii sprzed dwóch tysięcy lat, lecz przedstawiona została z wykorzystaniem na wskroś współczesnych (dość prostych najczęściej) środków plastycznych i choreograficznych – zharmonizowanych z muzyką rockową.

<sup>9</sup> [sz], art. cyt., s. 162.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Są to rozważania anonimowego dziennikarza tygodnika „Time” (25 X 1971), przytoczone w artykule [sz] 162.

W scenografii odnaleźć można było jedynie elementy stylizacji, wskazujące na źródło inspiracji realizatorów przedstawienia. Owo połączenie biblijnego motywu z atrybutami współczesnej pop-kultury miało na celu umożliwienie odbiorcy przeprowadzenia refleksji nad znaczeniem i charakterem osoby i roli Jezusa w XX-wiecznych ruchach kontestacyjnych (traktujących często Jego postać w sposób powierzchowny i uproszczony) – poprzez utożsamienie z młodzieżowymi idolami muzyki rockowej (co wyjaśnia w pewnym sensie tytuł widowiska). Taki mariaż i jego konsekwencje estetyczne wzbudziły jednak najróżnorodniejsze – niejednokrotnie bardzo krytyczne – opinie recenzentów rock-opery, zarzucających dziełu Rice’a i Webbera powierzchowność, eklektyzm, brak dobrego smaku i niejednolitość stylistyczną<sup>12</sup>. Krytycyzm taki – wyrażany również m.in. przez anonimowego dziennikarza „Time’u”<sup>13</sup>, zarzucającego inscenizatorom bluźnierstwo – nie przez wszystkie kręgi odbiorców był jednak podzielany, o czym świadczyły próby przeprowadzenia wszechstronnej i w miarę obiektywnej analizy widowiska, w której nie mogło zabraknąć ocen samej muzyki rock-opery (pomijanych przez komentatorów pism „Time” i „Down Beat”), będącej podstawowym nośnikiem scenicznej akcji – dynamizującym i rozwijającym ją.

Twórcy *Jesus Christ Superstar* starali się nadać swemu dziełu jak najbardziej zwarty i spójny charakter, ograniczając liczbę scen i związanych z nią kompozycji do niezbędnego – dla przejrzystości akcji – minimum. Dwuaktowa opera – zgodnie z tradycją gatunku – rozpoczynała się uwerturą obejmującą najważniejsze motywy melodyczne spektaklu, której oryginalność przejawiała się w wykorzystaniu – obok brzmienia orkiestry – także głosu chóru. Chór ów – złożony z jerozolimskiego tłumu, trędowatych, Apostołów i ich kobiet – tworzył też polifoniczne tło dla pieśni solowych oraz dialogów, prowadzonych przez bohaterów sztuki (*What’s the Buzz, This Jesus Must Die, Hosanna, The Last Supper, The Arrest*). Dążenie do wewnętrznej zwartości dzieła i nadania mu jak najbardziej „melicznego” charakteru spowodowało rezygnację z wprowadzenia jakichkolwiek partii mówionych do spektaklu, które mogłyby niepotrzebnie osłabiać tempo akcji. Sporadycznie pojawiały się jedynie fragmenty noszące znamiona recytatywu – na

---

<sup>12</sup> Zob. D. Morgenstern, *Jesus Christ Superstar* – bez rozgrzeszenia, „Jazz”, 1972, nr 2, s. 18 (przedruk z pisma „Down Beat”).

<sup>13</sup> Dziennikarz „Time’u” w pierwszej części swej relacji z przedstawienia scharakteryzował jego warstwę scenograficzną, pisząc m.in., iż „Jezus pojawia się na scenie na kształt symbolu fallicznego: wyrasta niczym srebrzysty krokus z kielicha przypominającego błyszczące miseczki, w których restauracje hotelowe podają grapefruity, a na końcu widać go ukrzyżowanego na surrealistycznym trójgacie, który (na ukrytym podnośniku) z wolna zbliża się do widzów. Wraz z Jezusem na scenie widzimy słodką, zmysłową Marię Magdalenę, kwintet żydowskich kapłanów, którzy domagają się ostatecznego rozwiązania »kwestii Jezusowej«, króla Heroda – pederastę-transwestytę, a także zdrajcę Judasza, granego przez Murzyna, który swym talentem i niewyczerpaną energią raz po raz zaćmiewa samego Jezusa. Judasz w srebrnych szorcikach wraca ze świata umarłych. Pojawia się na trapezie ozdobionym motylami skrzydłami [...]”, [sz], art. cyt., s. 160–161.

przykład słowa Jezusa, wypowiedane w scenie ukrzyżowania (*The Crucifixion*) oraz przesłuchania (*Trial Before Pilate*). Wszelkie dialogi i monologi były w pełni „umuzycznione”, a ich instrumentalne tło tworzyła orkiestra symfoniczna, wzbogacona o brzmienie instrumentów charakterystycznych dla muzyki rockowej (organy i gitary elektryczne, perkusja, fortepian).

Profil rysunku linii melodycznych poszczególnych kompozycji dostosowany był do klimatu kolejnych scen i tekstów z nimi związanych. Pieśń Marii Magdaleny *I Don't Know How To Love Him* miała charakter lirycznej arii, a złorzeczenia Króla Heroda, kierowane przeciwko Jezusowi w formie szyderstw i oszczerstw (*King Herod's Song*), nosiły znamiona piosenki kabaretowej z elementami ragtime'u. Andrew Lloyd Webber nadał postać hymnu pieśni towarzyszącej wjazdowi Chrystusa do Jerozolimy (*Hosanna*), a chóralny dialog – utrzymany w spokojnym tonie – uzupełniał scenę ostatniego wspólnego spotkania Jezusa ze wszystkimi Apostołami (*The Last Supper*). Klimat ten łączył się także z pieśnią Jezusa *Poor Jerusalem* oraz początkowym fragmentem *Gethsemane* (*I Only Want To Say*), stanowiącym inwokację skierowaną do Boga podczas modlitwy w Ogrójcu.

Wybitnie motoryczny i dynamiczny charakter muzyki rockowej wykorzystany został przez kompozytora w obrazach wyrażających najbardziej skrajne postawy i odczucia bohaterów dramatu – w scenie przygotowań do zdrady Judasza (*Damned For All Time*), wypędzenia kupców z jerozolimskiej świątyni (*The Temple*) oraz środkowej części modlitwy Jezusa w Ogrójcu (*Gethsemane*). Choć w rock-operze Webbera trudno spotkać leitmotiv w klasycznej jego postaci – to jednak reprzyzowy charakter niektórych tematów został zachowany. Dotyczy to motywu melodycznego pieśni Marii Magdaleny (*I Don't Know How To Love Him*) – powtarzanego przez Judasza w scenie jego śmierci (*Judas' Death*) – oraz tematu modlitwy Jezusa w Ogrójcu (*Gethsemane*), przedstawianego ponownie w wersji instrumentalnej jako koda całości przez orkiestrę (*John Nineteen Forty One*). Tytuł ostatniego utworu był nawiązaniem do słów z *Ewangelii św. Jana: A na miejscu, gdzie go ukrzyżowano, był ogród. A w ogrodzie nowy grobowiec, w którym nikt jeszcze nie spoczywał*<sup>14</sup>. Tekst ten był jedynym cytatem bezpośrednio odnoszącym się do *Nowego Testamentu*, którego treść i język uległy – w przeciwieństwie do *Godspell* Tebelaka i Schwartza – znacznym przekształceniom. Zarzuty, kierowane do twórców widowiska, często dotyczyły tego właśnie aspektu – niezgodności libretta z treścią *Ewangelii* oraz niestosowności środków artystycznych służących jej przedstawieniu<sup>15</sup>.

Język, jakim posłużył się Tim Rice w konstruowaniu libretta, istotnie odzwierciedlał charakter mowy potocznej, czy nawet hippisowskiego slangu – jednak

<sup>14</sup> Przekład R. Brandstaettera.

<sup>15</sup> Por.: Dan Morgenstern, art. cyt., [sz], J. Wołkowski, *Jesus Christ Superstar* (wstęp do polskiego przekładu libretta), „Życie i Myśl”, 1973, nr 1.

w sferze literackiego ukształtowania znacznie przewyższał idiom właściwy sakralnym pieśniom murzyńskim wykorzystywanym w liturgii. „Licentia poetica” i zasady związane z jej stosowaniem taką budowę tekstu w pełni motywowały. Także zastrzeżenia – sformułowane przez niektórych teologów niemieckich<sup>16</sup> (zarówno wobec *Godspell*, jak i *Jesus Christ Superstar*) – iż rock-opera pomija scenę zmartwychwstania, świadczyć wręcz mogły o ich nieznanym charakteru źródeł będących podstawą tekstu libretta. Być może bowiem nawet przypadkowy zbieg okoliczności sprawił, iż mimo że dzieło Webbera i Rice’a nie pretendowało do roli teatralnej egzegezy *Pisma Świętego* – to jednak w pełni odzwierciedlało przynajmniej dwie zasadnicze cechy jednej z czterech *Ewangeli* – *Ewangelii* według św. Marka. Jej tekst – ukształtowany na podstawie ustnej relacji Piotra Apostoła – napisany był właśnie zwykłym, potocznym językiem, powszechnie zrozumiałym i używanym w mowie codziennej. Natomiast mesjański charakter posłannictwa Jezusa nie był również przez Marka ujawniony od początku i – podobnie jak miało to później miejsce w librecie Rice’a – dopiero z dialogów i poszczególnych zdarzeń wnioskować można o celu owego posłannictwa: „[...] w cyklu krótkich opowieści, szybko po sobie następujących, powiązanych z sobą postacią Syna Człowieczego, pokazuje Go nam Marek w działaniu jako człowieka czynu, ukrytego Mesjasza [...] świadomego krótkości swojego ziemskiego żywota i usiłującego sumą działań, niekiedy pełnych tajemniczych niedomówień, utrwalić w pamięci ludzkości swój żywy i niepowtarzalny obraz. [...] Opowieści Marka są małymi scenami dramatycznymi o niesłabnącym napięciu akcji, pozbawionej długich mów i teologicznych wywodów, o ostro zarysowanym krótkim i zwartym dialogu i często równie krótkich i zwartych pointach [...] śmiało można mówić o dramatycznych walorach Markowej narracji. [...] Rośnie napięcie, niepokój, oczekiwanie, lęk, groza [...]. Marek na początku swojej Ewangelii nie deklarował ani Mesjaństwa ani Boskości Jezusa z Nazaretu. Ujawnienie mesjańskiego posłannictwa Chrystusa dokonuje się stopniowo poprzez Jego dzieła, poprzez fabułę, spięcia i konflikty. [...] Właściwy wymiar postaci Chrystusa wyłania się powoli wraz z rozwijającą się akcją i narastającymi konfliktami, według praw rządzących architekturą utworu dramatycznego. Słuchacz wie o Jezusie tyle, ile wiedzą Apostołowie, ale równocześnie wraz z dojrzewaniem ich wiedzy o Jezusie również w słuchaczu dojrzewa wiedza o Jezusowym posłannictwie”<sup>17</sup>.

Ów sposób narracji oraz „architektura utworu dramatycznego” w pełni zachowane zostały także w sztuce Rice’a, której „sceniczność” przejawiała się właśnie w stopniowaniu napięcia i wartkim, „potocznym”, zrozumiałym dla odbiorcy dialogu. Tylko taka bowiem konstrukcja utworu mogła uczynić go spójnym i budzącym zainteresowanie widza przez cały czas trwania spektaklu.

<sup>16</sup> Por. [sz].

<sup>17</sup> R. Brandstaetter, *Dramat o Jezusie*, [w:] *Ewangelia według Świętego Marka*, Warszawa 1980, s. 8–9.



Warstwa dźwiękowa widowiska owe walory dramaturgiczne w jeszcze większym stopniu uwypukliła, stanowiąc naturalne spoiwo w postaci polirytmicznego, zróżnicowanego sonorystycznie, melodycznie i harmonicznym symfonicznego rocka – środka ekspresji kumulującego tradycje muzyki symfonicznej, stylu gospel, ragtime'u, dixielandu, muzyki kabaretowej i rewiiowej, stylu sweet oraz wykorzystującego różnorodne środki artykulacji (melizmatyka chóralna, quasi-belcanto, „aktorska” interpretacja tekstu, melorecytacja, krzyk, improwizacja instrumentalna). Tworzywo to czyniło rock-operę Webbera i Rice'a integralną formą muzyczno-teatralną, będącą kolejnym ogniwem ewolucji gatunku i jednocześnie świadectwem ciągłości tradycji muzycznego dramatu. W *Jesus Christ Superstar* splątały się bowiem nieoczekiwane nurty sceniczne odległych od siebie epok, w których muzyka jednak zawsze towarzyszyła teatrowi: „Wszystko się tu skądś wywodzi – z bluesów i Negro spirituals, z teatru ekspresjonistycznego i brechtowskich songów. A można by [...] twierdzić, iż widowisko to wywodzi się ze średniowiecznych misteriów religijnych. [...] Podobnie bowiem jak niegdyś owe »gry« (jeux) o Męce Pańskiej, Narodzeniu, Zmartwychwstaniu czy Pierwszych Rodzicach, były w średniowieczu rzeczą powszechną, czymś plebejskim, należącym do wszystkich, tak dziś *Jesus Christ Superstar* jest czymś, w czym koncentrują się najbardziej powszechne tęsknoty religijne naszego czasu [...]”<sup>18</sup>.

Motywy biblijne nie pozostawały naturalnie jedynymi tematami rock-operowych librett – choć spektakle inspirowane muzyką rockową treści te nadal ukazywały. Dotyczyło to nie tylko rockowego musicalu w jego „czystej” postaci, ale także konstrukcji dramatyczno-muzycznych nawiązujących swym kształtem do tradycji innych gatunków: oratorium, mszy i formy widowisk baletowych – rozwijanych niezależnie od rock-opery bądź pozostających z nią w symbiozie. Atrakcyjność i świeżość nowego tworzywa dźwiękowego pozwoliły na jego łączenie z różnorodnymi środkami scenicznego wyrazu, a także – podobnie jak działo się to w przypadku „klasycznego” musicalu – na wykorzystywanie w twórczości filmowej, co przejawiało się w ekranizacji zarówno *Godspell*<sup>19</sup>, jak i *Jesus Christ Superstar*<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> B. Pocięj, *Prądy sakralne w jazzie*, „Jazz”, 1973, nr 7/8, s. 8.

<sup>19</sup> Reżyserem filmowej wersji *Godspell* był w 1973 r. David Greene; postać Jezusa odtwarzał Victor Garber, a Judasza David Haskell.

<sup>20</sup> Reżyserem ekranowej wersji *Jesus Christ Superstar* w 1973 r. był twórca filmowej adaptacji *Skrzypka na dachu*, Norman Jewison, który wraz z Melvynem Braggiem napisał także scenariusz. Muzykę – wykonywaną przez orkiestrę pod dyrekcją André Previna – zinstrumentował Andrew Lloyd Webber. W roli Jezusa wystąpił Ted Neely, w roli Judasza Carl Anderson, a rolę Marii Magdaleny odtwarzała Yvonne Elliman. W celu ukazania „naturalnego” miejsca akcji realizatorzy filmu wykonywali zdjęcia w Izraelu.

## MOTIFS BIBLIQUES DANS LE DRAME MUSICAL CONTEMPORAIN

## Résumé

L'auteur présente certains motifs tirés de l'Ancien et du Nouveau Testaments qu'on a utilisé récemment dans la rock-musique (le courant Jésus rock). Le personnage du Christ, son activité et son enseignement constituent le sujet des chantes, des chansons et des formes vocales plus grandes. L'article analyse la construction et le style des spectacles choisis.

KAZIMIERZ SOBOTKA  
Łódź

### FILM I SACRUM: *OFIAROWANIE* ANDRIEJA TARKOWSKIEGO

Nakręcony w 1986 r. film *Ofiarowanie* jest ostatnim utworem, zmarłego kilka lat temu na emigracji, rosyjskiego reżysera Andrieja Tarkowskiego. Jest jego duchowym testamentem pozostawionym synowi, a jednocześnie stanowi uwieńczenie twórczej drogi artysty, który wierzył, że sztuka jest „symbolem i obrazem prawdy absolutnej”<sup>1</sup>. Po zapoznaniu się zarówno z wypowiedziami twórcy *Ofiarowania* na temat roli i zadań sztuki, jak i z jego filmami, przekonujemy się, że zmierza on w swej twórczości ku doświadczeniu sacrum, pragnąc jednocześnie udowodnić, że sztuka filmowa może to doświadczenie przekazać.

Na to, iż sztuki wizualne są w stanie przekazywać głębsze, duchowe treści, zwrócił uwagę XIX-wieczny francuski malarz realista Gustave Courbet, który swemu obrazowi *Atelier* dał podtytuł *Alegoria realna*. W myśl jego koncepcji, nagromadzenie przedmiotów realnych może nabrać „drugiego”, symbolicznego sensu<sup>2</sup>. Filmy Tarkowskiego zawierają bardzo bogatą symbolikę. Sam autor jednak odradzał interpretację symboliczną swoich utworów, chociaż jej nie odrzucał. Wypowiadając się na temat własnej twórczości, mówił: „Ludzie zawsze starają się odnaleźć w moich filmach »ukryte« znaczenia. Czyż jednak nie dziwne byłoby robić film, starając się ukryć własne myśli? Moje obrazy nie oznaczają nic więcej ponad to, czym są. Nie znamy tak dobrze siebie samych: niekiedy dajemy wyraz siłom, do których nie można przyłożyć zwykłej miary”<sup>3</sup>. Otóż wartość *Ofiarowania* polega nie tyle na tym, że jego świat przedstawiony – realna rzeczywistość, losy bohaterów – zawierają łatwe do wyinterpretowania symboliczne odniesienia do tajemnicy ludzkiego losu, ale przede wszystkim polegają na tym, że widz, mając poczucie obcowania z autentycznym życiem i wybitnym dziełem sztuki, tajemnicę tę głęboko przeżywa.

---

<sup>1</sup> A. Tarkowski, *O sobie i zasadach życia*, [w:] *Kompleks Tolstoja. Myśli o życiu, sztuce i filmie*, Warszawa 1989, s. 62–63.

<sup>2</sup> Patrz: M. Porębski, *Artysta i sacrum*, [w:] *Sacrum i sztuka*, N. Cieślińska (opr.), Kraków 1989.

<sup>3</sup> A. Tarkowski, *Rzeźbienie w sztuce*, [w:] *Kompleks...*, s. 168.

Nim zajmiemy się bardziej szczegółowym omówieniem środków, jakimi *Ofiarowanie* kreuje doświadczenie sacrum, musimy dokonać krótkiej prezentacji jego fabuły, ponieważ film jest trudno dostępny w Polsce. W Łodzi pokazywany był podczas Forum Kina Europejskiego w 1993 r.

Otóż, rzecz dzieje się w oddalonym od innych siedzib ludzkich, samotnie stojącym nad brzegiem morza, domu – zamieszkałym przez aktora, a jednocześnie sławnego teatrologa, Aleksandra, który porzucił karierę aktorską, ponieważ jak wyznał, zagrażała ona jego poczuciu tożsamości. W podjęciu tej decyzji pomogły bohaterowi narodziny syna, któremu pragnie się obecnie poświęcić, próbując jednocześnie znaleźć na nowo swoje miejsce w życiu. W filmie spotykamy Aleksandra i kilkuletniego już malca nad brzegiem morza, nieopodal domu, a potem w lesie, gdzie snuje, w obecności dziecka, refleksje nad życiem i współczesną cywilizacją. Chłopiec nie może mówić, ponieważ przeszedł operację strun głosowych. Do domu przyjeżdża żona Aleksandra, matka dziecka, dawna wielbicielka talentu aktorskiego bohatera oraz jej córka z pierwszego małżeństwa, a także przyjaciel domu – lekarz o imieniu Wiktor. Trwają przygotowania do uroczystej kolacji z okazji pięćdziesiątej rocznicy urodzin Aleksandra. Na kolację zaproszony został również miejscowy listonosz – emerytowany nauczyciel historii, „kolekcjoner niezwykłych faktów”. Zna pisarstwo pana domu i podejmuje z nim dyskusję filozoficzną, w trakcie której dowiadujemy się, że jest wyznawcą filozofii Fryderyka Nietzschego. Aleksandra dręczą katastroficzne myśli, czy wręcz obsesja zagłady świata. Ilustrują ją krótkie wstawki obrazów spustoszenia i powszechnej paniki. Owa obsesja bohatera antycypuje wybuch rzeczywistej wojny, o której informuje w przemówieniu telewizyjnym premier rządu, który prosi obywateli o zachowanie spokoju i pozostanie w miejscach zamieszkania. Wstrząśnięty tym wydarzeniem Aleksander prosi Boga w gorącej, pierwszej w jego życiu modlitwie o odwrócenie zagłady i ślubuje złożenie ofiary z tego, do czego jest najbardziej przywiązany: dziecka, domu, własnej wolności i kontaktu ze światem. Pragnie tylko, by wszystko wróciło do stanu pierwotnego. Bohater spełnia swe ślubowanie: w przedostatniej sekwencji filmu podpala dom, a karetka zabiera go do szpitala psychiatrycznego.

Aleksander dokonuje aktu ofiary całopalnej z wszystkich swoich przywiązań. Jest to jednocześnie akt jego uświęcenia. Zgodnie bowiem z łacińską etymologią słowa, „ofiarowanie” (*sacrificium*) jest wytwarzaniem rzeczy świętych<sup>4</sup>. Ponieważ bohater ofiarował (poświęcił) się Bogu, staje się „świętym” (*sacer*), ale nie w sensie świętości rozumianej jako doskonałość (*sanctitas*), która przysługuje Bogu. Akt ofiarowania jedynie „przenosi” bohatera ze sfery życia potocznego (*profanum*) do sfery *sacrum*. Bohater dokonuje aktu autotranscendencji.

---

<sup>4</sup> S. Czarnowski, *Socjologiczne określenie faktu religijnego*, [w:] *Dziela*, t. II, Warszawa 1956, s. 238.

Stwierdzając, iż autor *Ofiarowania* zmierza ku doświadczeniu sacrum miałem na myśli jego świadome dążenie, by filmy dawały szansę przeżycia sacrum. Sam jednak nie chce przesądzać, jak film powinien być odbierany. Oto co na ten temat mówił:

„Film *Ofiarowanie* może być rozumiany w różny sposób. Osoby interesujące się problematyką nadprzyrodzoną będą szukały sensu filmu w relacjach między listonoszem a czarownicą i te dwie postaci staną się dla nich głównymi sprężynami akcji. Wierzący będą bardziej wyczuleni na modlitwę, którą Aleksander kieruje do Boga, i z nią będzie dla nich związana wymowa filmu. Trzecia kategoria widzów, która w nic nie wierzy, będzie sobie wyobrażała, że Aleksander jest psychicznie załamany z powodu wojny i strachu. Moim celem jest pokazanie życia, ukazanie dramatycznego i tragicznego obrazu duszy współczesnego człowieka. Różne kategorie widzów będą mogły na swój sposób rozumieć film na podstawie swego świata wewnętrznego, a nie według tego, który mógłbym mu narzucić. Ponieważ moim celem jest pokazanie życia, ukazanie dramatycznego i tragicznego obrazu duszy współczesnego człowieka. Kończąc tę kwestię: nie potrafię wyobrazić sobie realizacji takiego filmu przez człowieka niewierzącego”<sup>5</sup>.

Tarkowski realizuje *Ofiarowanie* jako człowiek wierzący i chyba tego samego oczekuje od widza. Nie tworzy jednak dzieła sztuki, które ontologicznie (tu: z racji swej genezy) wpisywałoby się w sferę sacrum. Nie jest to dzieło sztuki sakralnej. Trudno więc uznać za uprawnione nazywanie tego filmu „modlitwą”<sup>6</sup>. Autor pragnie stworzyć dzieło otwarte na różne sensory, które różne kategorie widzów będą odczytywały na swój sposób. Twórca, jak sam deklaruje, pragnie wywołać u odbiorcy przeżycie dramatyzmu losu człowieka, a nie aktu wiary, kontaktu z tajemnicą, a nie Bogiem osobowym. Jednocześnie jednak wprowadzenie do świata przedstawionego filmu dzieł sztuki religijnej (album ikon, obraz *Pokłon Trzech Króli*, *Pasja według św. Mateusza* J. S. Bacha), czy po prostu modlitwa, upoważniają do powzięcia przekonania iż doświadczenie sacrum zawarte w *Ofiarowaniu* ma charakter teofanii. Przełom duchowy, jaki w życiu Aleksandra się dokonuje, ma charakter religijny, a nie filozoficzno-egzystencjalny. Bohater na klęczkach zwraca się do Boga, wypowiadając słowa modlitwy i prosząc go o odwrócenie zagłady świata.

Spróbujmy obecnie, poprzez analizę elementów świata filmu, określić bliżej sposób, w jaki sacrum w omawianym filmie się uobecnia.

<sup>5</sup> A. Tarkowski, *O swoich filmach*, [w:] *Kompleks...*, s. 285.

<sup>6</sup> Patrz: T. Sobolewski, *Film jako modlitwa*, „Film na Świecie”, 1986, nr 331/332.

## MIEJSCE AKCJI

Miejsce, w którym zamieszkał bohater i w którym odbył się akt ofiary całopalnej, jest miejscem odosobnionym, oddzielnym od zwykłego świata, w szczególny sposób naznaczonym i wybranym<sup>7</sup>. Oto jak miejsce to opisuje Tarkowski w scenariuszu filmu: „Pod zastygłymi w bezruchu sosnami stał ciemny, drewniany dom z wysokim dachem i jasnymi futrynami [...]. W cieniu doliny, spadziście osuwającej się w morze o postrzępionych brzegach, zbierał się dym i stał nieruchomo tworząc gęste opary, w których przydrożne sosny, niby jakieś senne widziadła, melancholijnie wlokły się w dół po kamiennej drodze, do migotliwej, żywej jak srebro zatoki”. Miejsce to zostało też dziwnym i tajemniczym trafem wybrane na siedzibę Aleksandra i jego rodziny, a w konsekwencji – na miejsce dopełnienia ofiary. Oto jak ojciec opowiada synowi historię osiedlenia się tam: „Razem z mamą zatrzymaliśmy samochód akurat gdzieś tutaj [...], gdzieś niedaleko stąd. Dalej poszliśmy pieszo. No i mówiąc krótko, zabłądziliśmy. Byliśmy tu po raz pierwszy. Rozpadał się deszcz; taki drobny, zimny, nieprzyjemny, ot zwykły deszcz, ot zwykły deszcz jesienny. [...] Doszliśmy w końcu do zakrętu, tam gdzie krzywa sosna rośnie i właśnie wtedy wyjrzało słońce, deszcz ustał i pojaśniało wokół, zrobiło się jasno, tak jasno! I w tym momencie żal jakiś chwycił mnie za serce, że to nie ja, to jest że to nie razem z mamą mieszkamy w tym domu, tu, pod sosnami! Bo od tego miejsca już nic wspanialszego być nie mogło i nie będzie. Dom był doprawdy piękny! I zdawało się nam, że jeśli tu zamieszkamy, to szczęście nas nie opuści do samej śmierci”<sup>8</sup>. Okolica jest więc szczególnie piękna: godne miejsce duchowego przełomu artysty. Jest też porośnięta soczystozieloną trawą i drzewami – w odróżnieniu od otaczającej przestrzeni, która jest pusta i pozbawiona roślinności.

Miejsce *sacrificium* Aleksandra jest wyraźnie oddzielone od reszty świata. Słupem granicznym, który widzimy w pierwszej sekwencji filmu i na jego końcu, jest uschłe drzewo, które Aleksander z synem ustawiają w ziemi, traktując je jako ikebanę, ale które ma swoje znaczenie symboliczne. W związku z tym drzewem, ojciec opowiada chłopcu przypowieść o pewnym mnichu, który systematycznie podlewał wodą suche drzewo, które w końcu, dzięki jego wytrwałemu wysiłkowi, zazieleniło się. Tak więc każdy systematyczny wysiłek jest skuteczny. Ożywi się też w końcu wyschła dusza Aleksandra. W końcowej sekwencji filmu chłopiec jest pod drzewem sam i podlewa je wodą. Następnie kładzie się pod nim. Kamera wędruje po pniu drzewa do góry i ukazuje koronę drzewa na tle migocącej wody morza – symbolu życia i kosmogonicznego, Boskiego początku świata.

<sup>7</sup> Patrz: S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii*, [w:] *Dziela*, t. III.

<sup>8</sup> A. Tarkowski, *Fragment scenariusza „Powiększenie”*, 1987, nr 1/2.

Jak pisze Stefan Czarnowski, poza wydzielonym obszarem sacrum mogą przebywać tylko istoty wybrane<sup>9</sup>. Dla zwykłych śmiertelników jest to niebezpieczne. Taką niezwykłą postacią jest służąca Maria. Listonosz mówi, że Maria czasami go przeraża. Jest bardzo dziwna i ma tajemną moc. Listonosz namawia Aleksandra, by ją odwiedził, by wyszedł poza obszar sacrum. Bohaterowie nie wykraczają jednak poza obszar oznaczony suchym drzewem. Tylko raz Aleksander wychodzi poza tę granicę, kiedy szuka u Marii duchowego wsparcia. Nie wiemy, czy czyn ten nie jest tylko sennym majakiem. Niemniej jednak, po odwiedzinach u Marii (imię symboliczne!) Aleksander zachowuje się jak szaleniec. Upodobnia się do występującego w rosyjskiej tradycji kulturowej szaleńca Bożego – „jurodivogo”.

#### CZAS ŚWIĘTY

Tak jak przestrzeń, również czas ma charakter święty. Oto jak opisuje go w scenariuszu Tarkowski: „Zbliżała się pora białych nocy. W powietrzu panował całkowity bezruch, a słońce skryło się za skały i tylko niebo prześwitywało zza porośniętych lasem szczytów, odbijając się w płytkiej zatoce, której wody rozlewały się spokojnie pomiędzy głazami: od tego widoku błogie uczucie szczęścia ogarniało duszę, jak gdyby czas się nagle zatrzymał”<sup>10</sup>. Wiemy, że jest to równocześnie dzień świąteczny: pięćdziesiąta rocznica urodzin bohatera. Dzień świąteczny jest szczególnie przeznaczony do tego, by objawiło się w nim sacrum.

Czas, w którym toczy się akcja filmu, to czas eschatologiczny: nad światem wisi widmo zagłady. Będzie to najprawdopodobniej wojna nuklearna. To właśnie przed nią pragnie bohater uchronić świat – poprzez akt ofiarowania się Bogu.

Przeżyciu sacrum sprzyja również czas filmowy. Film charakteryzuje się wydłużonymi ujęciami, wypełnionymi bezruchem, co nadaje działającym się wydarzeniom perspektywę metafizycznej bezczasowości, osiąganą w akcji mistycznej kontemplacji, gdzie czas ulega zawieszeniu. Im intensywniej uobecnia się w danej scenie tajemnica, tym czas się „zagęszcza” i ujęcia są dłuższe.

Zgodnie z teorią Rogera Caillois, sacrum, poza przestrzenią i czasem, naznacza swoim piętnem również rzeczy i osoby<sup>11</sup>. Poza wspomnianym tu już suchym drzewem, które ma znaczenie symboliczne i wyznacza przestrzeń sakralną, tajemnicze znaczenie otrzymuje również zastawa stołowa w czasie przygotowania urodzinowej kolacji. Służąca Maria, nakrywając stół, powtarza: „Talerze, świece, wino...”. Wśród innych przedmiotów-symboli zwraca naszą uwagę jajko leżące na stole, symbol zmartwychwstania<sup>12</sup>. Kamera odkrywa je zaraz po scenie rozmowy

<sup>9</sup> Patrz: S. Czarnowski, dz. cyt., s. 25–26.

<sup>10</sup> A. Tarkowski, dz. cyt.

<sup>11</sup> Patrz: M. Porębski, dz. cyt.

<sup>12</sup> Patrz: W. Kopaliniński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.

Aleksandra z listonoszem, który go namawia do pójścia do Marii. Jak już zwróciliśmy na to uwagę, po wizycie u Marii, w Aleksandra wstępuje duch Boży. „Naznaczanie piętnem sacrum”, poza odwoływaniem się wprost do symboliki chrześcijańskiej, odbywa się w filmie przy użyciu światła. W domu panuje półmrok. Gęstnieje on wówczas, gdy wzmagą się nastrój tajemniczości lub po to, by umożliwić lepsze operowanie światłem w celu zasugerowania symbolicznego znaczenia przedmiotów. I tak na przykład, wpadająca przez okno intensywnie biała poświata podkreśla biel pościeli i przez to – niewinność dziecka. W scenie wspomnianej już rozmowy Aleksandra z listonoszem, ten ostatni stoi na tle jasnego słupa światła, którego źródła nie widzimy. Światło może pochodzić z zaświatów, a listonosz byłby również posłańcem stamtąd. Sam nie jest jednak tym światłem oświetlony. Czy w związku z tym nie jest posłańcem z nieba? Albo też twórca chce do końca zachować go jako postać tajemniczą?

Nacechowane tajemniczością miejsce, czas akcji, przedmioty i osoby skierowują umysł widza do szukania znaczeń w świecie idei, wymykających się możliwości konceptualizacji, a dających się odczuć z mniejszą lub większą intensywnością w kontakcie z tym tajemniczym światem.

Tomasz Merton<sup>13</sup>, zastanawiając się nad relacjami między poezją i kontemplacją, pisał iż „Możliwy jest [...] pewien rodzaj przyrodzonej kontemplacji Boga właściwy artystom i filozofom [...]”. W przypadku poety „prawdziwie chrześcijańskiego” trudno odkryć granicę między natchnieniem poetyckim a religijno-mistycznym. Poezja, i nie będzie to nadużyciem w stosunku do wypowiedzi Mertona, jeśli powiemy, iż wszelka sztuka, może pomóc w osiągnięciu stanu kontemplacji. Merton zastrzega jednak, iż dotyczy to jedynie wstępnego jej stopnia. Kontemplacji na wyższym etapie intuicja artystyczna może przeszkadzać. Jest to bowiem poziom kontemplacji biernej, wywołanej przez Bożą łaskę – bezpośredni kontakt z Bogiem, „poza wszelkimi obrazami”. Na tym etapie trzeba sztukę poświęcić.

Tarkowski każe też w końcu swemu bohaterowi zamilknąć. Zresztą już na początku filmu Aleksander powtarza za Hamletem: „słowa, słowa, słowa [...]”. Gdybyż człowiek mógł przestać mówić”. Domyślamy się, iż po ofiarnym spaleniu domu, bohater przestał mówić. Rozpoczął nowe życie. Ogień oczyścił go i uświęcił. Niepotrzebne już mu są słowa i rzeczy zapełniające jego otoczenie i wyobraźnię. Możemy domniemywać, że osiągnął stan mistycznego kontaktu z Bogiem, gdzie słowa są bezużyteczne. „Aleksander – jak napisał o bohaterze swego filmu reżyser – jest [...] mimo swego dramatu, człowiekiem szczęśliwym, gdyż w toku wydarzeń odnalazł wiarę”<sup>14</sup>. O jaką wiarę chodzi? Wielokrotnie pojawia się w filmie obraz Leonarda da Vinci *Pokłon Trzech Króli*, czyli

<sup>13</sup> T. Merton, *Poezja i kontemplacja*, „Znak”, 1959, nr 7/8, por.: K. Zwoleńska, *Sztuka a modlitwa*, [w:] *Sacrum i sztuka...*

<sup>14</sup> Patrz przypis 5.



przedstawiający scenę nazywaną w języku liturgii chrześcijańskiej „epifanią”, czyli objawieniem się Chrystusa światu. Obraz ten wielokrotnie nakłada się na ujęcia rozwijającej się fabuły filmu. Tarkowski zdaje się namawiać świat współczesny, który krytykuje za zmaterializowanie, do przyjscia do Chrystusa-Odkupiciela, jak to uczynili Trzej Królowie – reprezentanci chylącego się ku upadkowi świata starożytnego. Z tyłu, za Dzieciątkiem, widzimy drzewo. Jest to rajskie „drzewo wiadomości dobrego i złego”. W czołówce filmu, której za tło służy obraz Leonarda, kamera wznosi się po pniu drzewa i zawisa w zielonej jego koronie. W końcowym ujęciu filmu, jak już wspominaliśmy, kamera podobnie prezentuje koronę suchego drzewa, pod którym leży syn Aleksandra. W tle migoce woda zatoki. Te dwa ujęcia – otwierające i zamykające – wskazują, gdzie człowiek współczesny powinien szukać ocalenia.

Istnieją jeszcze inne analogie między obu ujęciami, które ujednoznaczniają ich wymowę. Oto w drugim planie obrazu Leonarda widzimy schody, po których w górę i w dół, jak po drabinie Jakubowej, poruszają się ludzie. Schody pojawiają się w halucynacyjnym obrazie zagłady świata, który to obraz „prześladuje” Aleksandra<sup>15</sup>.

Religijna, chrześcijańska wymowa filmu jest niewątpliwa. Bohater filmu, artysta doświadcza sacrum najpierw jak Mertonowski poeta, poprzez akt kontemplacji o charakterze estetycznym. Urzekło go piękno miejsca, w którym dostrzega jednak coś tajemniczo niepokojącego. W tym szczególnym miejscu i okolicznościach przeżywa nawrócenie i osiąga drugi, wyższy etap kontemplacji, gdzie obrazy i przedmioty świata materialnego są już niepotrzebne. Ulegają zresztą zniszczeniu w czasie pożaru. Ogień oczyszcza również samego bohatera z przywiązania do rzeczy materialnych, w czym Aleksander widział grzech główny współczesnej cywilizacji. Jemu samemu udało się wyzwolić od świata rzeczy. Również na wyższym stopniu kontemplacji niepotrzebne są już słowa. Bohater wybiera milczenie i jesteśmy przekonani, że nie jest ono przykrym umartwieniem, ale koniecznym wyciszeniem w obliczu tajemnicy nie dającej się ująć ani w obrazy, ani w słowa.

Na końcu filmu chłopiec mówi: „Na początku było słowo. Dlaczego tak jest, ojcze?” Odpowiedzi ojca nie znamy, ale syn pójdzie chyba w ślady ojca i słów nie będzie u końca jego drogi. Za chwilę kamera pokaże koronę drzewa na tle morza – symbolu Bożej nieskończoności, ku której człowiek zmierza.

<sup>15</sup> Patrz: M. Trofimiencov, *Natiurmort*, „Iskusstvo Kino”, 1992, nr 6, Moskwa.

FILM ET SACRUM:  
*OFFRANDE* D'ANDRIEJ TARKOWSKI

Résumé

Tourné en 1986, le film l'„Offrande” est le testament spirituel de son metteur en scène Andriej Tarkowski. Le monde représenté (réalité, destins des héros) constitue un rapport symbolique au mystère de la vie humaine dont le spectateur est profondément ému. On montre les moyens grâce auxquels l'„Offrande” peut révéler l'expérience du sacré.

AGNIESZKA IZDEBSKA, JAROSŁAW PŁUCIENNIK  
Łódź

## PARADOKS W TEKŚCIE SAKRALNYM

Zamiarem naszym jest przede wszystkim sformułowanie pewnych sugestii i pytań wiążących się z zagadnieniem sposobu funkcjonowania paradoksu w tekście sakralnym. W pracy tej będziemy próbowali rozstrzygnąć między innymi, czy chwyt ten użyty w dziele sakralnym różni się od tego samego zabiegu pojawiającego się w twórcach niesakralnych. W rozważaniach naszych posługiwać się będziemy głównie fragmentami *Nowego Testamentu*. Wyboru takiego dokonaliśmy przede wszystkim z dwóch powodów. Otóż, chcieliśmy (mimo bez porównania bogatszego materiału, który zawierają w tym zakresie teksty buddyjskie) pozostać w „kręgu kultury chrześcijańskiej”, w niej zaś *Nowy Testament*, a w szczególności słowa Chrystusa, to tekst „najświętszy”, jeżeli uznać świętość za cechę stopniowalną.

Z paradoksem, rozumianym na razie jako zjawisko głównie językowe, związane są następujące pojęcia: antynomia, antyteza, antonimia, oksymoron. Mówimy „paradoksalne twierdzenie”, ale też „paradoksalne zjawisko”. Jednak paradoks, jak się wydaje, należy nade wszystko do porządku wypowiedzi – nie jest zaś właściwością świata.

Według jednej z najpopularniejszych definicji paradoks to „efektywne i zaskakujące swoją treścią sformułowanie, zawierające myśl skłóconą z powszechnie żywionymi przekonaniem, sprzeczną wewnątrznie, która jednak przynosi nieoczekiwaną prawdę – filozoficzną, moralną, psychologiczną, poetycką etc. Mechanizm paradoksu opiera się na dwóch operacjach: zestawieniu całości znaczeniowych maksymalnie kontrastowych i ustaleniu między nimi stosunku wzajemnego zawierania się (inkluzji) [...]. Najprostszą formę paradoksu stanowi oksymoron”<sup>1</sup>.

We wszelkiego rodzaju próbach definiowania paradoksu<sup>2</sup>, nie tylko tej przytoczonej powyżej, powraca etymologiczny sens słowa paradoks: *paradoksos*

<sup>1</sup> *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988, s. 340.

<sup>2</sup> Por. np. hasło J. Sławińskiego [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985, s. 144; hasło „paradokson” w M. K o r o l k o, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990,

– nieoczekiwany, nieprawdopodobny, zadziwiający (*doksa* – pogład, *para* – poza, obok, mimo).

Jeśli zatem sięgniemy do greckich źródeł terminu, okaże się, iż paradoks ma ścisły związek z odwiecznymi zagadnieniami poetyki: oczekiwaniem, prawdopodobieństwem i wynikającym z nich – zdziwieniem (coś jest nieoczekiwane, nieprawdopodobne i dlatego wywołuje zdziwienie)<sup>3</sup>. Pozostawiamy tu na marginesie teoretycznoliterackie próby określania istoty poezji w ogólności właśnie poprzez paradoks.

Paradoks jako stwierdzenie (a więc jako przynależący do porządku mowy) jest ponadto naszym zdaniem zjawiskiem stricte intertekstualnym, jest wręcz swego rodzaju intertekstualnością zarodkową – podstawową figurą intertekstualności, jeśli tylko będziemy rozumieć, iż intertekstualność obejmuje nie tylko takie zjawiska, jak cytat, parafraza, aluzja i tym podobne tradycyjne zabiegi, głównie literackie<sup>4</sup>. Jako *para-doksa* paradoks odsyła nieustannie do tego, co ustanowione przed, poza nim. Nieustannie też poddaje owo *doksa* w wątpliwość, wbrew oczekiwaniom dokonuje zaskakującej destrukcji wyobrażeń<sup>5</sup>. To *doksa*

s. 120; hasło: „paradox” w: Ch. Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford – New York 1991, s. 159–160.

<sup>3</sup> Zob. np. interpretację kategorii dystansu, obcości w kontekście rozważań nad Arystotelesowską *mimesis* L. Jenny, *Poetyka i przedstawianie*, przeł. W. Maczkowski, „Pamiętnik Literacki”, 1989, z. 4, s. 255, czy książkę A. Martuszewskiej, *Powieść i prawdopodobieństwo*, Kraków 1992. Warto może przytoczyć w tym miejscu słowa formalisty Eichenbauma: „Sztuka rozumiana jest tu [w omawianym artykule Szklowskiego i w teorii formalistów w ogólności] jako sposób likwidacji automatyzmu odbioru. Celem obrazu jest nie zbliżenie jego znaczenia do naszego rozumienia lecz kreacja szczególnego typu odbioru przedmiotu, kreacja „widzenia” tego przedmiotu, a nie „rozpoznawanie” go. Stąd częsty związek obrazu z uduchowieniem”, B. Eichenbaum, *Teoria metody formalnej*, przeł. R. Zimand, [w:] *Szkice o prozie i poezji*, wyb. i przekł. L. Pszczołowska i R. Zimand, Warszawa 1973, s. 287–288.

<sup>4</sup> O różnych sposobach rozumienia kategorii intertekstualności zob. M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, z. 4; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki”, 1988, z. 4–5; T. Cieślukowska, *Tekst intertekstualny. Tekst – kontekst – intertekst (Sytuacje graniczne)*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 1989, z. 1–2; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności. Od „dialogowości” Bachtina do „intertekstualności” Kristevej*, „Pamiętnik Literacki”, 1991, z. 2. M.in. J. Culler i M. Riffaterre intertekstualność rozumieją bardzo szeroko podobnie zresztą jak klasycy lingwistyki tekstu R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler w *Wstępie do lingwistyki tekstu*, przeł. A. Szwedek, Warszawa 1990 (zwl. rozdz. IX pt. *Intertekstowość*). Argumentację za szerokim pojmowaniem tego zjawiska podaje R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, [w:] *Między tekstami. Intertekstualność jako problem poetyki historycznej*, pod red. J. Ziomka, J. Sławińskiego i W. Boleckiego, Warszawa 1992.

<sup>5</sup> Jako element destrukcji właśnie oksymoron (odmiana paradoksu) był traktowany przez niektórych badaczy (np. J. Cohena) jako dziedzina pozytywnej negacji. Zob. M. Głowiński, *Poezja przeczenia*, [w:] *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Warszawa 1981. Wyobrażenia ewokowane w paradoksie można traktować jako kulturowe *cliches*. Zob. M. Riffaterre, *Wiersz jako przedstawienie. Odczytanie wiersza Victora Hugo*, przeł. M. Abramowicz, „Pamiętnik Literacki”, 1989, z. 4. W artykule tym autor definiuje

jest zawsze, mimo braku reprezentacji tekstowej, jednym z punktów odniesienia paradoksu, a sam paradoks bez owego przedtekstu „zamiera” i nie może być w ogóle rozpoznany. Paradoks można więc z nieco innego punktu widzenia charakteryzować w terminach kompetencji: językowej i kulturowej<sup>6</sup>.

Zagadnienie to wiąże się z kwestią rozpoznawalności paradoksu, a więc określenia dlaczego coś uznaje się za paradoks. Warto od razu zaznaczyć, iż zgodnie z tym, co dotychczas powiedzieliśmy, pojmować będziemy paradoks historycznie: nic nie jest paradoksalne samo przez się, ale staje się takie w oczach, w perspektywie określonej społecznie *doksa*. Ile wiedzy musi mieć odbiorca kolędy Karpińskiego, aby dostrzec paradoksalność stwierdzenia *Pan niebiosów obnażony*? Warto może zauważyć, iż w tym utworze paradoksalność jest łatwiej uchwytana dzięki temu, że antyteza jest jego podstawą konstrukcyjną – można więc domyślać się dzięki tej dominancie kompozycyjnej, że gdy mówiący stwierdza *Pan niebiosów obnażony*, zakłada odniesienie do przeciwstawnego obrazu: kulturowa kompetencja przychodzi natychmiast z pomocą, podsuwając np. obraz Pana „obleczonego w majestat”. Jest to reakcja natychmiastowa, a można ją charakteryzować w kategoriach standardu czy normy (ang. *default*)<sup>7</sup>.

Paradoksalność stwierdzenia *Pan niebiosów obnażony* polega nie na sprzeczności z konkretnym, doktrynalnie ustalonym obrazem, lecz na odwróceniu stereotypowego wyobrażenia funkcjonującego we wspólnocie chrześcijańskiej. Wyobrażenia te są oczywiście historycznie zmienne; pewne, dominujące w danym okresie, w innym stają się marginalne. Niemalą rolę odgrywa tu pośrednictwo sztuk plastycznych, czy jak to jest współcześnie, środków audiowizualnych takich, jak kino czy telewizja. Zjawiska, z którymi mamy tu do czynienia, bywają trudno uchwytne, gdyż należą do sfery nieskodyfikowanej i intersemiotycznej. W każdej bowiem kulturze istnieje pewien obraz świata tworzony przy współdziałaniu tzw. „myślenia potocznego” – na gruncie tego to obrazu i w jego ramach pewne sądy uznaje się za „normalne”, „naturalne” i „oczywiste”<sup>8</sup>. Za szczególnie naruszające ten porządek uznawane są twierdzenia

---

„prawdziwość” przedstawienia w kategoriach zgodności z „mitologią stworzoną z klisz i obiegowych wyrażań, a którą czytelnik nosi w sobie” (s. 311).

<sup>6</sup> Kompetencji nie mającej wiele wspólnego z transformacyjno–generatywnymi koncepcjami linistyki strukturalistycznej, raczej opisywanej w kategoriach kognitywnych takich jak pamięć i wiedza (Zob. R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler, dz. cyt.) czy encyklopedia i słownik (U. Eco, *Lector i fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Sałwa, Warszawa 1994).

<sup>7</sup> R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler, dz. cyt.

<sup>8</sup> T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986; P. L. Berger i T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983. Sfera anonimowego *doksa* służy z kolei w literaturze „naturalizowaniu”, uprawdopodobnianiu czy „oswajaniu” literackiej kreacji. Zob. M. Riffaterre, dz. cyt., J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, przeł. K. Rosner, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, Wrocław 1978 i tegoż, *Konwencja i oswojenie*, przeł. J. Sieradzki, [w:] *Znak, styl, konwencja*, pod red. M. Głowińskiego, Warszawa 1977.

będące przeciwstawieniem – antynomią, która może uwidocznić się w postaci paradoksu. Sądy te mogą sugerować zniesienie opozycyjności tak silnie przeciwstawnych sobie pojęć, jak życie – śmierć, dobro i zło, pokój i wojna<sup>9</sup>. Dlatego w słownikowych definicjach paradoksu pojawia się „myśl nieuczesa” S. J. Leca: *Pierwszym warunkiem nieśmiertelności jest śmierć*.

Wcześniejsze nasze stwierdzenie o historyczności zjawiska paradoksu implikuje następne: co jest paradoksem dla jakiejś społeczności, innej wydać się może zupełnie naturalne. Co zatem może stanowić kryterium pozwalające uznać dane twierdzenie za paradoksalne? Takimi pomocniczymi sygnałami mogą być oczywiście: zjawisko składniowe – antytetyczna budowa zdania, oraz zjawisko leksykalne – antonimiczność. Jednakowoż bez odniesienia do wiedzy wzajemnej (ang. *mutual knowledge*)<sup>10</sup> nie sposób rozstrzygnąć kwestii paradoksalności. Pewną pomocą może okazać się tutaj pojęcie presupozycji<sup>11</sup> jako wskazujące właśnie na sferę tego, co oczekiwane i oczywiste. Interesującym przykładem jest tutaj fragment z *Ewangelii wg św. Mateusza*:

*Nie sądzcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto miłuje syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je*<sup>12</sup> Mt 10, 34.

Z punktu widzenia **współczesnego odbiorcy** pozostającego „w kręgu kultury chrześcijańskiej” oświadczenie Chrystusa o przyniesieniu niezgody na ziemię wydaje się być zaskakująco różne od innych Jego wypowiedzi, na przykład od jednego z błogosławieństw z *Kazania na Górze: Błogosławieni, którzy wprowa-*

<sup>9</sup> Szczególnie mocno w tym miejscu należy podkreślić nieuniwersalność tego typu antynomii. Są one antynomiami na gruncie określonego „możliwego świata”. Por. rozdz. *Światy możliwe jako konstrukty kulturowe* U. Eco, dz. cyt., s. 190 i nn.

<sup>10</sup> Różnego rodzaju „wiedze” przywołują S. C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge 1983 i A. Awdiejew, *Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzi*, Kraków 1987.

<sup>11</sup> Zob. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność...*; R. Nycz, dz. cyt., „Ilustrowaną” historię pojęcia podaje J. Antas, *O mechanizmach negocjowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków 1991, s. 70–113. Lingwistyczno-logiczne pojęcie presupozycji i ich szczegółowe rozróżnienia omawiają R. Grzegorzczkowska, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa 1990; L. R. Horn, *Pragmatics, implicature, and presupposition* [w:] *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. by W. Bright, N. Y., Oxford 1992, s. 260–266; E. V. Pađučeva, *Wypowiedź i jej odniesienie do rzeczywistości (Referencyjne aspekty znaczenia zaimków)*, Warszawa 1992. Posługujemy się tutaj szerokim rozumieniem presupozycji, obejmującym również twory wielozdaniowe, a więc różnorakie gatunki mowy i gatunki literackie, J. Płuciennik, *Presupozycje, intertekstualność i coś ponadto*, referat wygłoszony na XXV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Wenecji k.Żnina (2–6 maja 1994).

<sup>12</sup> W tym i w innych przypadkach korzystamy z przekładu *Biblii Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1971.

*dzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi Mt 5,9.* Jest to również sprzeczne z obiegowymi wyobrażeniami o chrześcijaństwie jako „cywilizacji miłości”, budzącymi przecież określone oczekiwania wobec postaci Chrystusa.

Rozpatrując jednak **nadawczo-odbiorcze relacje wewnętrztekstowe**, można stwierdzić podobne nastawienie słuchaczy Jezusa. Z punktu widzenia pragmatyki wypowiedzi bowiem, zdanie: *Nie sądzcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię* zakłada uprzednią możliwość zaistnienia sądu *Przyszedłem pokój przynieść na ziemię*. Byłby to sąd określany przez pragmatyngwistów jako warunek stosownego użycia aktu przeczenia<sup>13</sup>. Jednak pozostając na gruncie relacji wewnętrztekstowych, trudno rozstrzygnąć, jakie są źródła takich oczekiwań słuchaczy. Możliwe, że słuchali wcześniej *Kazania na Górze* z całym przesłaniem miłości, które ze sobą niesie (*Mt 5, 38–48*). Równie prawdopodobne jest, że słuchający Chrystusa znają *Stary Testament* i uważając Mówiącego za Mesjasza, który wedle niektórych fragmentów prorocztwa jest „Księciem Pokoju” (*Iz 9,5*), oczekują od niego właśnie pokoju. Wreszcie Mówiący, być może, odnosi się do oczekiwań wzbudzanych swoją osobą, a więc swoim wyglądem, zachowaniem i tym, co z niego emanuje<sup>14</sup>.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że Chrystus rozwija i utwierdza paradoks szeregiem innych zestawień: *syn – ojciec, matka – córka, synowa – teściowa, domownicy – nieprzyjaciele*. Jest to zresztą zgodne z twierdzeniami Waltera J. Onga SJ o addytywnym oraz redundantnym charakterze pierwotnej oralności<sup>15</sup>. Owe rozwijane przeciwstawienia utwierdzają nas i słuchaczy Chrystusa we wcześniejszych konstatacjach.

Osobnym, ale wiążącym się z tą kwestią, zagadnieniem jest problem umiejscowienia paradoksu w nowotestamentowych wypowiedziach. Wypadnie stwierdzić (rzecz chyba oczywista), bez wdawania się w drobiazgową analizę, iż paradoks ze szczególną częstością występuje na początku i na końcu tych wypowiedzi, a więc w najczulszych miejscach każdego tekstu. Najczulszych głównie ze względów pragmatycznych<sup>16</sup>. Gdy paradoks umieszczony jest na wstępie, radykalnie przeciwstawia się oczekiwaniom słuchaczy i dlatego zazwyczaj następuje po nim rozwinięcie pierwotnej myśli, czy nawet autointerpretacja, co w pewnym sensie niweluje efekt paradoksalności. Tak jest np. w

<sup>13</sup> Niektórzy użyliby tu określenia *warunek fortunnego użycia*, ale wobec dość istotnych problemów ze zdefiniowaniem *fortunności* wolimy tutaj używać bardziej ogólnego pojęcia *stosowności*.

<sup>14</sup> Zob. J. Węgiełek, *Mam ciało*, Warszawa 1989.

<sup>15</sup> W. J. Ong SJ, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992 zvl. rozdz. *Nieco o psychodynamice oralności*, s. 55–112.

<sup>16</sup> S. Skwarczyńska, *Uprzywilejowane cząstki kompozycyjne*, [w:] *Wstęp do nauki o literaturze*, t. I, Warszawa 1954, s. 397; M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 1979, rozdz. *Tekst literacki – pojęcie całości i pojęcie ramy*, s. 267–287. Tutaj także omówienie roli różnorodnych formuł w budowaniu ramy tekstu.

wypowiedziach Chrystusa o jego prawdziwych krewnych: *Któż jest moją matką i [którzy] są braćmi?* I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: *Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką* Mk 3, 31–35 lub w komentarzu do tzw. „grosza wdowiego”: *Zaprawdę powiadam wam: Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie* Mk 12, 43–44 czy w rozmowie Jezusa z Nikodemem o powtórnych narodzinach: *„Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego”. Nikodem powiedział do Niego: „Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” Jezus odpowiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło jest duchem”* J 3,1.

Jeśli zaś paradoks występuje na końcu, pełni funkcję konkluzji, wniosku, morału i naturalnie ciąży ku sentencjonalności<sup>17</sup>. Konstrukcja ta pojawia się np. w przypowieści o talentach (*Mt 25, 29*), o robotnikach w winnicy (*Mt 20, 1–16*) czy w przypowieści o uczcie królewskiej (*Mt 22, 14*).

Fragmencytowany przez nas na wstępie wymyka się pozornie zarysowanemu tu podziałowi, ponieważ otwiera go jeden paradoks, a zamyka drugi. Lecz tylko ten końcowy zyskuje status sentencji: *Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je*.

Zagadnienie sentencjonalności wiąże się naszym zdaniem z obecnością w wypowiedzi funkcji poetyckiej. Próba znalezienia substancjalnego wyznacznika tej funkcji kojarzy się nieodłącznie z nazwiskiem Romana Jakobsona<sup>18</sup>. Upraszczając jego wnioski i pomijając anegdotyczną definicję, rzecz całą sprowadzić można do tożsamościowych kategoriałnie powtórzeń. Owe powtórzenia, czy inaczej mówiąc, ekwiwalentyzacje mogą pojawiać się w każdej płaszczyźnie dzieła literackiego.

Paradoks wraz z oksymoronem i antytezą jawiłby się jako wzorcowy przykład istnienia tak pojętej funkcji poetyckiej w planie semantycznym wypowiedzi (tradycyjnie są to figury myśli). Paradoksalnie – paradoks jest najmniej przewidywalnym elementem spośród wszystkich elementów językowych „jeszcze do przewidzenia”, wbrew bowiem błędnym potocznym i filozoficznym wyobrażeniom – paradoksowi daleko do absurdu. Innymi słowy można to

<sup>17</sup> Przy charakterystyce sentencji korzystamy tutaj z referatu M. Głowińskiego, *Slogan a sentencja* wygłoszonego na XXV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Wenecji k.Żnina (2–6 maja 1994), jednak nasze ujęcie intertekstualności różni się od stanowiska tego autora.

<sup>18</sup> R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, [w:] *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, wyb. i red. M. R. Mayenowa, t. 2. „Funkcja poetycka – to projekcja zasady ekwiwalencji z osi wyboru na oś kombinacji: ekwiwalencja staje się konstytutywnym chwytym szeregu”, s. 88.



wyrazić, stwierdzając, że jest on granicznym zjawiskiem gramatyczności, paradygmatu, jest tautologią *à rebours*. Jako taki właśnie jest czystym nieprawdopodobieństwem egzystencjalnym, jednak na poziomie językowym to graniczne zjawisko działania prawdopodobieństwa i motywacji, czyli niearbitralności (nieprawdopodobieństwem komunikacyjnym jest absurd – niedorzeczność – najlepszy przykład arbitralności językowej i niegramatyczności)<sup>19</sup>.

Efektem działania funkcji poetyckiej jest wyodrębnienie elementów pozostających w relacji estetycznej: znaki językowe wskazują na siebie – zatracając swą przezroczystość, wyodrębniają się z otoczenia tekstowego. Stąd właśnie tendencja do odrywania się paradoksalnych konkluzji i morałów od macierzystych anegdot<sup>20</sup> i przypowieści i zmierzanie ku formie uniwersalnej sentencji.

Z omawianym zjawiskiem mamy na przykład do czynienia w przywoływanej już tutaj przypowieści o robotnikach w winnicy, kończącej się zdaniem: *Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi*. Podobnie jest w przypowieści o uczcie królewskiej podsumowanej w sposób następujący: *Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych*.

Warto zwrócić uwagę, że te fragmenty usamodzielnily się znaczeniowo od tekstów macierzystych i funkcjonują we współczesnej kulturze również jako anonimowe klisze. Zatracają one w związku z tym swoją semantyczną wyrazistość, przestają istnieć jako *logia*, jako część porządku etycznego wyznaczonego całością tekstu<sup>21</sup>.

Można by zadać pytanie o zasadność doszukiwania się funkcji poetyckiej w tekście sakralnym. Jednak pominiawszy już sądy autora *De doctrina christiana*<sup>22</sup>, czy dokonania biblistyki z kręgu krytyki form<sup>23</sup>, warto przypomnieć, że Jan Mukařovský twierdzi wręcz, iż funkcja estetyczna i funkcja religijna na gruncie religii właśnie nie dają się oddzielić od siebie<sup>24</sup>. Innymi słowy: jeśli w każdej wypowiedzi można odnaleźć kilka funkcji, w tym jedną dominującą, to w tekście sakralnym „estetyczność” i „religijność” tworzą swoistą kontaminację. Owe

<sup>19</sup> Por. na temat tautologiczności i zniesienia arbitralności w poezji M. Riffaterre, dz. cyt.

<sup>20</sup> Anegdotę rozumiemy tutaj zgodnie z pierwotnym znaczeniem tego terminu.

<sup>21</sup> Wedle zarysowanej przez M. Głowińskiego koncepcji sentencja stawałaby się tu czymś, co bliższe anonimowym sloganom, aniżeli autorskiej, podmiotowej sentencji.

<sup>22</sup> „...należy również wspomnieć elokwencję proroków, u których wiele rzeczy jest niejasnych z powodu występowania tropów. Im bardziej wydają się one zawoalowane zastosowaniem słów przenośnych, tym przyjemniejszymi się wydają, gdy zostaną wyjaśnione”, św. Augustyn, *De doctrina christiana*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 199.

<sup>23</sup> Zob. np. G. Lohfink, *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987.

<sup>24</sup> „Można powiedzieć, że w sztuce kościelnej (a w pewnej mierze i w całej sferze odnośnego kultu) istnieją równocześnie **dwie funkcje dominujące** [podkr. autora], z których jedna – religijna, czyni z drugiej – estetycznej, środek swej realizacji; chodzi więc raczej o kontaminację, a nie hierarchizację funkcji”. J. Mukařovský, *Estetyczna funkcja, norma i wartość jako fakty społeczne*, przeł. J. Bałuch, [w:] *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, wyb. i red. J. Sławińskiego, Warszawa 1970, s. 61.

konstatacje Mukařovskiego korespondują z przemyśleniami na temat uczuć numinotycznych słynnego religioznawcy Rudolfa Otto<sup>25</sup>. Zgodnie z jego twierdzeniami uczucia estetyczne służą w tekstach religijnych sugerowaniu uczuć numinotycznych. Można więc zarazem orzekać o funkcji estetycznej i religijnej paradoksu.

W paradoksie i antynomii Otto widzi formę sugerowania *mirum* – dziwności, jednego z elementów świętości; sugerowania czegoś, co wymyka się naszemu pojmowaniu, o ile „przekracza nasze kategorie. Ale nie tylko je przekracza, lecz zdaje się w przypadkowy sposób przeciwstawiać im, wykluczać je i gmatwać. Jest więc nie tylko niepojęte, ale staje się wręcz paradoksalne; jest więc nie tylko ponad wszelkim rozumem, ale zdaje się iść przeciw rozumowi”<sup>26</sup>.

Konstatacje te korespondują z kolei w wyrazisty sposób z ustaleniami strukturalistycznych antropologów, którzy stwierdzili, iż w kulturze obszary, które wymykają się kategoryzowaniu świata w ramach opozycji binarnych są uznawane za święte<sup>27</sup>. Na przykład, jeśli rozpatrzmy kategorie MY – ONI, to w tym obszarze zazębiania się znalazłaby się grupa ludzi, już nie należących do ONYCH, ale jeszcze nie będących NAMI, a zarazem będących i ONYMI i NAMI. Taką grupę stanowiliby np. neofici w trakcie obrzędów inicjacyjnych. Jednostka będąca w obszarze przejścia pozostaje uświęcona, tak jak syn marnotrawny, ponownie stający się członkiem wspólnoty, którą kiedyś opuścił, czy zagubiona owca, której poszukuje pasterz.

Paradoks ze swoim operowaniem kategorialnymi przeciwieństwami loko- wałby się w tej sferze „przejścia”, w sferze *numinosum*. W niej bowiem jest możliwe istnienie osoby, która przynosi i pokój i wojnę.

Można zauważyć w dotychczasowych wnioskach naszego wywodu pewną sprzeczność. Z jednej strony bowiem, mówiliśmy o zatracaniu semantycznej wyrazistości paradoksów w procesie odrywania się od sakralnego kontekstu, w procesie przechodzenia od sentencji osobowej – *logion* do anonimowej kliszy, a więc o swoistej ich desakralizacji. Z drugiej zaś, chcemy widzieć w paradoksie sposób ewokowania *numinosum*. Jednak jest to sprzeczność tylko pozorna. Anonimowa sentencjonalność jest bowiem jednoznaczna z oderwaniem paradoksu od kontekstu. Nie można jednak zapominać, że paradoks jest zwieńczeniem bądź zainicjowaniem większej całości. Całość ta wpisuje się w

---

<sup>25</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 81 i nn. (o schematyzacji); T. i S. Cieřlikowscy, *Sacrum i maska czyli o wypowiedaniu niewypowiedzianego*, „Roczniki Humanistyczne 1980”, z. 1.

<sup>26</sup> Tamże, s. 59.

<sup>27</sup> T. O’Sullivan, J. Hartley, D. Saunders and J. Fiske, *Key Concepts in Communication*, Routledge 1990, s. 23–26; J. Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Routledge 1990, s. 116–118.

coś, co Paul Ricoeur nazwał **mową objawiającą**, a co traktować można jako szczególnie, pragmatycznie definiowalny, gatunek mowy<sup>28</sup>.

Sentencje zaś funkcjonujące jako anonimowe klisze w ramach zdesakralizowanego obszaru kultury, obszaru stereotypów, schematów i ulotnych cytatów, służą zupełnie innej pod względem pragmatycznym **mowie powiadamiającej**. Mowa ta wykorzystuje sferę *doksa*, a więc tego, co wspólne, oczywiste, „naturalne”. Dlatego też sentencja bywa tu jakby „oblaskawionym” paradoksem. W mowie zaś objawiającej paradoks jest ciągle elementem aktywnym i dynamicznym, „zamętem”, „zaćmieniem” i *mirum* – dziwnością. Jest sygnałem wkroczenia w dyskurs owej mowy objawiającej, sygnałem, że w anegdocie opowiada się o świecie „niemożliwym”, niemożliwym na gruncie określonego *doksa*, a więc paradoks może być tekstowym, namacalnym znakiem paraboliczności. Jak pisze Ricoeur: „przypowieści opowiadają historie, które mogły się zdarzyć, a nawet takie, które się przydarzyły: to ten realizm sytuacji, charakterów i intrygi ma uwypuklić niedorzeczność zachowań, do których porównywane jest Królestwo Boże. **Wyjątkowość w zwykłości**, [podkr. autorów] oto logika sensu w przypowieści. Przypomnijmy sobie dziwaczność właściciela ziemskiego w przypowieści o niecnym słudze: po wysłaniu swych sług, wysłał swego syna; któż z palestyńskich posiadaczy postąpiłby w równie głupi sposób”<sup>29</sup>.

Mówiliśmy już o kilku funkcjach paradoksu w tekście sakralnym: estetycznej, religijnej, kompozycyjnej. Jednak, jak się wydaje, wszystkie one są w pierwotnym kontekście mowy objawiającej podporządkowane celowi owej mowy. **A zatem służą destrukcji doksa**. Jeśli przyjąć za Ricoeurem, że obrazy wytyczają kierunek naszej egzystencji, to aby ustanowić nowy porządek, konieczne jest zburzenie obrazowych fundamentów starego.

„Wyobraźnia [...] jest także siedliskiem działania głębinowego, które to działanie reguluje decydujące zmiany w naszych wizjach świata. Wszelkie rzeczywiste nawrócenie jest najpierw rewolucją w dziedzinie kierujących nami obrazów. Zmieniając wyobraźnię, człowiek zmienia egzystencję”<sup>30</sup>.

Innymi słowy: *Nie wlewa się [...] młodego wina do starych bukłaków.*

*W przeciwnym razie bukłaki pękają, wino wycieka, a bukłaki się psują. Raczej młode wino wlewa się do nowych bukłaków, a tak jedno i drugie się zachowuje*  
Mt 9,11.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, przeł. J. Godzimirski, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, wyb. i oprac. S. Cichowicza, Warszawa 1985. Na temat „macro speech acts” pisze T. A. van Dijk, *Pragmatics and poetics*, [w:] *Pragmatics of Language and Literature*, ed. by T. A. van Dijk, Amsterdam-Oxford 1976.

<sup>29</sup> Tamże, s. 372.

<sup>30</sup> *Obraz Boga i epopeja człowieka*, [w:] *Podług nadziei*, przeł. i wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 160.

## PARADOXE DANS LE TEXTE SACRÉ

## Résumé

Les auteurs présentent les moyens du fonctionnement du paradoxe dans le texte sacré. Ils veulent démontrer si ce fonctionnement diffère du même procédé dans le texte non-sacré.

LESZEK WOJTCZAK  
Łódź

MEDYTACJA O DOBREJ NOWINIE W KONTEKŚCIE  
*TECHNOLOGII EWANGELII* WŁODZIMIERZA SEDLAKA

W ramach konferencji naukowej poświęconej studiom nad tekstem sakralnym w kręgu kultury chrześcijańskiej, jego historią, językiem i poetyką przedstawiam na zaproszenie Organizatorów medytację, która rozszerza niejako zakres konferencji w aspekcie wielostronnej funkcji tekstu sakralnego w warstwie znaczeniowej dzieła, w duchu współczesnych trendów integracji różnych dziedzin naukowych w sferze ich metodologii. Moim zamierzeniem jest uwypuklenie znaczenia tekstu odnoszącego się do tekstu objawionego, omówienie utworu, którego akcja planu pierwszego rozgrywa się na tle *Ewangelii*, jednakże przeżycie prawd objawionych jest tak silne i głębokie, że czytelnik mniej zauważa autorski, zindywidualizowany, lecz jakże czasem oryginalny charakter narracji, będąc całkowicie skupionym wokół pobożnej kontemplacji *Sacrum*. Tekst jako emanacja postawy jego autora przedstawia osobliwą adorację Świętości, w ten zaś sposób nieuchronnie nadaje mu aksjologiczny sens oddziaływania. Analiza tekstu odnosi się wtedy przede wszystkim do przeżycia zawartych w nim treści, które mówiąc o Świętości, poprzez Świętość samą, są w kręgu wartości szczególnym, lecz istotnym wyjątkiem. Dopiero dalej stają się interesujące pytania o piękno języka czy konstrukcję utworu. Moja medytacja dotyczy przede wszystkim interdyscyplinarnego ujęcia analizy dzieła, przy czym w sposób szczególny, obejmuje kontemplację nadziei, jako jednej z trzech cnót teologicznych.

Przykładem, który stanowi ilustrację przedstawianych rozważań jest *Technologia Ewangelii* Włodzimierza Sedlaka<sup>1</sup>, jedna z dwudziestu książek w bogatym dorobku naukowym i literackim księdza Sedlaka, przyrodnika i filozofa, profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego działalność popularyzatorska przybliżająca nam trudne, choć fascynujące idee kwantowej istoty „krzemowej” natury życia, ukazuje Człowieka i Uczzonego głębokiej i silnej wiary, Człowieka Mądrego, dążącego uparcie do syntezy swojej

---

<sup>1</sup> Ks. W. Sedlak, *Technologia Ewangelii*, Poznań, 1989.

wielostronnej wiedzy, której poznawanie prowadzi do uwielbienia Boga w prawdzie o dziele stworzenia przez zawierzenie Bożej Opatrności<sup>2</sup>.

W świetle podstawowych twierdzeń o budowie dzieła literackiego<sup>3</sup>, o przypisaniu cechy „literackości” w przypadku konkretnego tekstu rozstrzyga przystosowanie do ukonstytuowania się harmonii jakości estetycznych występujących równorzędnie we wszystkich warstwach dzieła. Tekst sakralny, w podobny sposób jak tekst naukowy, może w kontekście przyjętych kryteriów wykazywać pewną asymetrię z przesunięciem środka ciężkości ku warstwie znaczeniowej utworu. Tekst o tekście sakralnym doznaje tej samej asymetrii.

Z punktu widzenia nauki o literaturze<sup>4</sup> rozważania dotyczące klasyfikacji gatunków literackich, obok dobrze zdefiniowanych form zaczerpniętych ze wspólnotowych przekonań religijnych: katechizmu, dramatu liturgicznego, legendy hagiograficznej lub modlitwy, mogą nasuwać myśl o wyodrębnieniu utworów opowiadających o *Sacrum* jako *Sacrum*. Tytuł po temu jest wyjątkowy. „Świętość bowiem, tylko ona, jako wartość najwyższa obdarowana jest mocą wynikającą ze świętości Bytu, z którym się utożsamia – bytu samego Boga”<sup>5</sup>. Wydaje się, że nie jest pozbawione sensu spojrzenie na takie dzieła, niezależnie od tego, czy są to dzieła literackie, jako na technologie tekstu sakralnego, technologie *Ewangelii*, w odróżnieniu, czy też wręcz w zdecydowanym ich przeciwstawieniu utworom krytyki literackiej bądź naukowej, które odnoszą się do tekstu sakralnego, nie przyznając mu jednak należnego atrybutu Świętości<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Wg *Wstępu* M. Jurkowskiego do książki W. Sedlaka, *Człowiek i Góry Świętokrzyskie*, Warszawa 1993.

<sup>3</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki, O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa, 1957.

<sup>4</sup> S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t.III, Warszawa 1965.

<sup>5</sup> W. Strórzewski, *W kręgu wartości, O urzeczywistnieniu wartości*, Kraków 1992.

<sup>6</sup> Otwarcie na dialog między nauką i wiarą w poszanowaniu wzajemnym dla swych kompetencji niesie niestety także niebezpieczeństwo niefrasobliwego wykorzystania warsztatu naukowego w działaniu pod osłoną deklaracji służby dla sprawy dialogu. Rodzi się pokusa wiedzy o samym sobie, która wymaga szczególnej troski uczonego w podjęciu odpowiedzialności za prawdę poznawaną i przekazywaną wobec środowiska, czasem wbrew jego naciskom przypominającym kuszenie węża (por.: L. Wojtczak, M. Kamińska, *Powołanie i odpowiedzialność uczonego w Polsce dzisiaj w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1987, 3–4). W kontekście rozważań nad tekstem odnoszącym się do *Pisma Świętego* pokusa ta przyjmuje kształt zjawiska „laickiej interpretacji *Biblii*”. Na marginesie dość reprezentatywnej w tym zakresie książki (Z. Kosidowski, *Opowieści ewangelistów*, Warszawa 1979) próba skutecznej reakcji w duchu warsztatowej czujności została, między innymi przekonywująco podjęta przez ks. J. Kudasiewicza w artykule *O prawidłowe rozumienie Ewangelii*” (J. Kudasiewicz, *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 17, Warszawa 1987). *Biblia* jest w tym przypadku nie tylko przedmiotem badań naukowych, lecz przede wszystkim narzędziem laicyzacji. Krytyczna, wnikliwa analiza ks. Kudasiewicza wskazuje ponadto, że polemiki Kosidowskiego „niewiele wspólnego mają ze współczesną, naukową biblistyką”.

Problem „laickiej interpretacji *Biblii*” występował szczególnie ostro w systemie komunistycznym. Występuje jednak nadal, przyjmując różnorakie formy, społeczeństwo czasów postkomuni-

Zestawienie słów *technologia* i *Ewangelia* zostało wprowadzone przez ks. W. Sedlaka jako tytuł jego książki. *Technologia Ewangelii* znaczy jednak więcej niż tylko intrygujące zaproszenie do lektury. *Technologia Ewangelii* to sposób odkrywania Boga w życiu i wskazanie dróg wiodących do Niego<sup>7</sup>. W kontekście tak rozumianych funkcji termin *technologia Ewangelii* wydaje się dobrze oddawać sens swego znaczenia w szerszym ujęciu, obejmując tym samym także inne dzieła<sup>8</sup>, różnorodne w swej formie, lecz zbieżne w aspekcie swego zamierzenia.

stycznych wydaje się bardziej znieczulone wobec powstającego w ten sposób dysonansu. Zagrożenia dialogu między nauką a wiarą w społeczeństwach demokratycznych, często bezwładne wobec pokusy arbitralnej interpretacji wolności, są zwrócone jednak bardziej ku praktykom życia codziennego niż ku rozstrzygnięciom w płaszczyźnie sporu kompetencyjnego, choć zjawisko wykorzystania nauki w polemikach niewierzących również należy ostatnio do modnych nieco skandalizujących trendów wśród elit intelektualnych. Przeważa raczej obawa człowieka przed utratą komfortu i dobrobytu, niepokój jutra o zatrudnienie czy mieszkanie, zagubienie tożsamości i tradycji. Przysłania to ideologiczny aspekt zagadnienia. Nie może jednak usypiać. Współczesna pustynia postrzegana jako bezdroża wiodące do nikąd w marszu do Ziemi Obiecanej obecnych czasów potrzebuje drogowskazów. Wskazuje na to Kościół; jego troską jest uwrażliwienie europejskiego sumienia, które w interesującym nas aspekcie rzeczy powinno czuć, by owoce nauki służyły prawdziwemu wyzwoleniu i podkreśleniu godności osoby (por. *Un entretien avec le cardinal Carlo Maria Martini*, „Le Monde”, 4 janvier 1994).

<sup>7</sup> J. Kalisz, *Jestem detektorem Boga i przyrody*, Wstęp do książki W. Sedlaka, *Technologia Ewangelii*, Poznań 1989.

<sup>8</sup> Oto kilka przykładów ilustrujących różnorodne technologie *Ewangelii*.

Oryginalne zastosowanie metodologii fizyki do rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga, niejako komplementarne do przyjęcia bezwarunkowego aksjomatu wiary, rozważa J. Polinghorne (J. Polinghorne, *Istnienie świata*, Warszawa 1988), fizyk, duchowny anglikański, dokonując analizy wydarzeń z *Nowego Testamentu* pod kątem ich historycznie uwarunkowanej i prawdopodobnej przypowieści. W sposób szczególnie wyraźny rysuje się wówczas problem zmartwychwstania ciała jako problem eschatologiczny, który występuje w projekcji współczesnych nam przesłanek. Konstrukcję Polinghorna można nazwać **technologią metodologiczną**. Polinghorne stwierdza: „wiemy, że w budulcu który w dowolnym momencie tworzy nasze ciało, nie ma nic szczególnego. W ciągu siedmiu lat prawie wszystkie atomy ulegają wymianie. Utrzymuje się i ewoluuje jedynie wzór, który tworzą. [...] Uwolniliśmy się więc od osobliwej średniowiecznej wizji ponownego składania ciała z jego rozproszonych cząstek. Nie trudno w bardzo ogólnych zarysach wyobrazić sobie odtworzenie tego wzoru (zmartwychwstanie ciała) w jakimś innym świecie. Logicznej podstawy dla takich poglądów dostarcza nam matematyczny aparat projekcji z jednej przestrzeni w drugą. W ten sposób dostrzegamy możliwość ciągłości bez identyczności materialnej [...]. Historia rozwoju naszego poznawania struktury materii to odsłanianie kolejnych warstw – atomów, jąder, cząstek elementarnych, kwarków i gluonów. Na każdym etapie [...] ludzie, którzy przedwcześnie próbowali odgadnąć, jaki będzie następny poziom, jeszcze zanim stał się on dostępny doświadczeniom, zawsze znajdowali się daleko od celu. [...] Tak jest i ze zmartwychwstaniem. Za mało mamy danych na szczegółowe tworzenie teorii. Ale mamy zmartwychwstanie Jezusa, które mówi nam, że jest to możliwe”. Polinghorne sprowadza więc problem możliwości zjawiska zmartwychwstania do faktu zmartwychwstania Chrystusa, skupiając dalej uwagę, między innymi, na jednym z interesujących dowodów polegającym na „twierdzeniu o pustym grobie” i

jego „dowodzie” w konwencji psychologicznego odwzorowania motywacji postępowania przeciwników.

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stanowią także najbardziej istotne fakty w przypadku technologii Całunu Turyńskiego. (O. Petrosillo, E. Marinelli, *Całun Turyński relikwia czy falsyfikat*, Warszawa 1993). W tym przypadku technologia jest zupełnie inna, można powiedzieć, zbliżona do technologii doznań empirycznych, **technologii faktu**. Fizyka zaangażowała tutaj przede wszystkim swoje metody empiryczne, wystąpiła więc bardzo bezpośrednio. W niewystarczający jednak sposób, aby negatywny wynik badań datowania Całunu wydawał się bezsporny. Odgrywa tu rolę także kontekst badań, ich interdyscyplinarność. Krytyka ostatniego datowania wskazuje, że pytanie o to, „co jest rzeczywiście fałszem: Całun czy osławione datowanie” pozostaje otwarte. W kontekście technologii warto, jak sądzę, zwrócić uwagę na motywy kontemplacji: „Człowiek wierzący, przekonany o autentyczności tego płótna jako prześcieradła grobowego Chrystusa, odnajduje w nim motywy podziwu wyższego rzędu od tych, które czynią Całun przedmiotem wyjątkowym dla naukowców [...]. Może wyczytać z tkaniny piątą Ewangelię, doskonale zbieżną z przekazami czterech opowiadań kanonicznych o tragedii na Golgocie.

Dla wierzącego Całun staje się otwartą księgą o Chrystusie, napisaną ponadto »nie ręką człowieka«”.

W technologii faktu występuje pierwiastek technologii cudu. Fizykalna analiza choć nie potwierdza autentyczności czasu jest mimo wszystko tylko prawdopodobna. Potrzebny jest więc wciąż „ewangeliczny rezonans”, wciąż obowiązujący przypadek św. Tomasza – Apostoła. Potrzebna jest **wiara**. Ta zaś wymaga zawsze prawdopodobieństwa, dla którego transformacja dla pewności wiąże się ze śmiercią dla wczoraj.

Ujęcie ks. Michała Hellera, astronoma Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, polega na bardzo subtelnym wskazaniu na Boga w niesłuchanie starannym wykładzie zagadnień kosmologicznych. Ks. M. Heller przypisuje znaczną rolę matematyce, której logika i piękno tworzą zintegrowane przedstawienie świata. Tekst o kosmicznej przygodzie (M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków, 1994) przynosi omówienie współczesnych trendów modeli kosmologicznych i jest oparty na gruntownej wiedzy z zakresu fizyki. Problematyka obejmuje w tym przypadku zagadnienia tradycyjnie uznawane za dziedzinę pogranicza fizyki i teologii, zagadnienia początku i budowy Wszechświata, komplementarne do początków życia i człowieczeństwa. Precyzyjny język matematyczny *Kosmicznej przygody Człowieka Mądrego* podkreśla znaczenie symetrii i matematycznej natury stworzenia: „Jednakże świat istnieje. I dziś, na skutek postępów nowoczesnej fizyki, wiemy lepiej niż kiedykolwiek przedtem, że jego istnienie jest ściśle związane z ...matematyką; lub lepiej: z jakimiś bardzo fundamentalnymi prawidłowościami, które wyrazamy w języku matematyki. Istotnie wygląda to tak, jakby Wszechświat był wielką strukturą matematyczną, która otrzymała »zapłon istnienia«. Uczni mówią często o »matematyczności świata« i często dziwią się, »dlaczego świat jest matematyczny?«”.

W matematycznej technologii Ewangelii, której poetykę wspaniale oddaje uroczy tekst M. Hellera (*Rozmowy w nocy. Rekolekcyjne zamyślenia o sobie i Wszechświecie*, Tarnów 1991), obowiązuje ogromna delikatność wobec formułowanych wniosków, jednak świadectwo wiary wyraża się jednoznacznie w subtelnym zauważeniu obecności Boga: „W dziele stworzenia został zrealizowany racjonalny zamysł Boga. Współczesna nauka, odkrywając strukturę świata odszyfrowuje ten zamysł. Matematyczna metoda jest tak skuteczna, ponieważ stwórczy zamysł Boga jest matematycznie precyzyjny, ponieważ Bóg stwarzając świat myśli matematycznie...” (M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków, 1994).

Charakterystyki przytoczonych powyżej trzech rodzajów technologii odnoszących się do ewangelicznych wydarzeń mają dość istotny wspólny mianownik: opracowanie technologii należało do intelektualistów, uczonych o głębokiej wiedzy przyrodniczej, wzbogacanej studiami



Według teorii o wielowarstwowej strukturze dzieła literackiego, również naukowego, zapewne dzieła o tekście sakralnym, „dzieło literackie należy przeciwstawić jego poszczególnym konkretyzacjiom, które powstają przy poszczególnych odczytaniach tego samego dzieła”<sup>9</sup>. Konkretyzacja polega na dookreśleniu w warstwie wyglądown uschematyzowanych. Jest to jednocześnie miejsce na poszerzenie analizy literackiej poprzez wprowadzenie interdyscyplinarnej płaszczyzny percepcji. W szczególności, w przypadku technologii *Ewangelii* jest to droga, na której także fizyk może utworzyć swoistą, choć jedną z możliwych, często niejednoznaczną konkretyzację. W takim właśnie uwarunkowaniu wyłożonej hierarchii rzeczy czuję się jedynie kompetentny do dalszych rozważań na zakończenie odbywającej się konferencji. Czytając *Technologię Ewangelii* ks. W. Sedlaka, jako fizyk, dla którego dualność jest empirycznym faktem w naturalny sposób zakorzenionym w podstawach metodologii fizykalnej rzeczywistości, stają się podmiotem percepcji, którego nie dziwi siła racjonalnego argumentu występująca obok siły wiary i zastanawiająco spójnej logiki mistycznego przeżycia.

Ta szczególna konkretyzacja uschematyzowanego wyglądu technologii opowieści o *Sacrum* jest tajemniczym otwarciem się na Świętość jako wartość<sup>10</sup>, która ucieleśnia się w człowieku, „przenika jego istnienie, jego zachowanie, jego czyny, promieniując niejako na wszystko, co stanowi jego bliższe, a nawet dalsze otoczenie. Ale równocześnie – jak żadna inna wartość – odnosi się do tego, co transcendentne, i co, jak Świętość sama, ukazuje się w niej i przez nią objawia. Związek tych dwóch wartości urzeczywistnionej i samej w sobie,

---

interdyscyplinarnymi. Tekst sakralny angażuje uczonych i odsłania jednocześnie świadectwo ich silnej wiary, umocnione i trudne do pominięcia jako źródło racjonalnego argumentu.

Odmienny charakter reprezentuje czwarty przykład, który zasługuje na szczególną uwagę ze względu na swój kontrast wobec poprzednich przykładów. Tekst bł. Faustyny Kowalskiej, siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia (bł. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek „Miłosierdzie Boże w duszy mojej”*, Warszawa, 1993), jest przykładem **technologii charyzmatycznej**. Trudno w tym miejscu nie zauważyć bogatej tradycji w zakresie mistycznego przeżycia *Ewangelii*, tematu ogromnej wagi, który odsłania potrzebę odrębnego opracowania. W odniesieniu do obecnej medytacji warto jednak zwrócić uwagę na liczne podobieństwa technologii nadziei w poetyce uczonego oraz charyzmatycznej technologii ewangelicznego „dziś” w przeżyciach zakonnicy i jej łączności w Chrystusie. Dla fizyka musi to stawiać pytania. Pozostają one tutaj otwarte, zaopatrzone jedynie wskazówką: „Okazuje się, że dwa, wydawałoby się zupełnie różne punkty widzenia – empiryczna wiedza mistyków i intelektualna wiedza fizyków – nie są wcale tak bardzo od siebie oddalone. Wygląda na to, że fizyka dąży do przełamania bariery między wiedzą i mądrością. W dwudziestym wieku fizyka zbliżała się coraz bardziej do źródeł świadomości ludzkiej i nasze podejście do problemów na granicy wiedzy może być w niedalekiej przyszłości zupełnie inne. Być może będzie to właśnie jednolite podejście do fizyki, filozofii i psychologii, które doprowadzi nas do nowej filozofii natury” (Norwo d, *Fizyka współczesna*, 1982).

<sup>9</sup> Zob. R. In g a r d e n, dz. cyt..

<sup>10</sup> Por. W. S t r ó z e w s k i, dz. cyt.

nigdzie nie jest ściślejszy, a jego doświadczenie – nawet ze strony przygodnego obserwatora<sup>11</sup> bardziej oczywiste”<sup>12</sup>.

Pod kątem tak ukierunkowanej konkretyzacji *Technologia Ewangelii* ks. W. Sedlaka przedstawia opowieść o Dobrej Nowinie, pozostaje wierna zapisanej tam Prawdzie, uzewnętrznia przeżycie Boga przez konkretnego człowieka, odsłania kontemplację Bożego dzieła odniesioną do poziomu wiedzy nauk przyrodniczych. Odkrycia praw przyrody, one same są darem Bożym<sup>13</sup>, jaki ks. Sedlak odnajduje także we własnej twórczości naukowej uwikłanej w pełnię jego osoby. *Technologia Ewangelii* służy poznaniu Boga poprzez poznawanie Jego stworzeń: Wszechświata i człowieka, a także dzięki procesowi ich doskonalenia. Nie jest to poszukiwanie Boga, uzasadnienie Jego istnienia za pomocą empirycznych przesłanek, choć empiryczna metodologia pozostawia swój ślad, nakazując Sedlakowi jako przyrodnikowi przypomnieć, że to właśnie empirycznie rejestrowane doznania wskazują bez wątplenia na obecność Boga. Książd Sedlak co prawda mówi: „Bóg mój nie jest założeniem, o co się mnie posądza zarzucając irracjonalność. Bóg mój jest wynikiem tak samo otrzymanym, jak wszelkie wyniki fizyków w poznawaniu materii. Skorzystałem jedynie z tych samych praw, jakie posiada fizykujące opisywanie rzeczywistości. A jeśli przez to odkryłem rzeczywistość, która nie pasuje do świata fizyków, to nie moja wina [...]. Jeśli dzisiaj mówi się już o świecie stworzonym przez fizyków, to Bóg jest moim światem dodatkowym, a raczej istotnym w świecie stworzonym przez fizyków”<sup>14</sup>.

Czyż nie jest to jednak, mimo wszystko, wspaniale wypowiedziana deklaracja wiary? „Bóg jest Stwórcą i Miłością”. Oto istotny i egzystencjalny pewnik, wokół którego skupiają się dalsze elementy ewangelicznej rzeczywistości.

<sup>11</sup> Fizyk nie jest tu raczej czytelnikiem przypadkowym.

<sup>12</sup> Zob. W. Stróżeński, dz. cyt.

<sup>13</sup> Por.: „Nauka i wiara są darami Bożymi” – z inskrypcji wyrytej w brązie w Międzynarodowym Centrum Kultury Naukowej im. Ettore Majorany w Erice. Centrum prowadzi wielostronną działalność naukową, skupia uczonych całego świata, w szczególności jest miejscem spotkań fizyków podczas organizowanych tu konferencji i szkół naukowych.

Słowa inskrypcji stały się punktem wyjścia dla rozważań Jana Pawła II w jego wystąpieniu na spotkaniu z uczonymi w Erice:

„To zwięzłe zdanie wskazuje nie tylko na to, że nie ma uzasadnienia dla postawy wzajemnej podejrzliwości między nauką a wiarą, ale że istnieje głębsza przyczyna, dla której powinna je łączyć bliska i konstruktywna więź: Bóg – wspólny fundament obydwu; Bóg – najgłębsza zasada logiki stworzenia, które bada nauka i źródło Objawienia, poprzez które On sam udziela się człowiekowi, powołując go do wiary, aby ze stworzenia uczynić go synem i otworzyć przed nim bramy swoich tajemnic. Światło rozumu, które umożliwia naukę, i światło Objawienia, które umożliwia wiarę, pochodzą z tego samego źródła. Nauka i wiara poruszają się po tych samych trajektoriach, lecz sama ich natura wyklucza wszelką kolizję między nimi. Jeśli dochodzi do pewnych tarć, to są one oznaką godnej ubolewania patologii”. (Jan Paweł II, *Dialog między nauką a wiarą*, „L’Osservatore Romano”, 1993, 7, 154).

<sup>14</sup> Ks. W. Sedlak, dz. cyt.

„Jestem przekonany – mówi dalej ks. Sedlak – fizycy odkryją jeszcze niewidzialny świat [...]. Fizycy są na razie w pogoni za monopolem magnetycznym [...], pragnęliby z próżni upiec właściwe cząstki elementarne [...]. Wierzę fizykom. Gdybym nie wierzył, poczytywano by mnie za nieinteligenta, za analfabetę, ostatniego wielkiego ignoranta [...]. Na jakiej podstawie [jednak] fizyk wie, że nie ma rozmiarów nieskończonych [...], przecież [fizycy] nieskończoność tak kapitalnie nieskończenie zmniejszają przez renormalizację. Dokonują sztuki matematycznego gubienia całych nieskończoności”<sup>15</sup>.

Teorie fizyczne są rzeczywiście często źródłem polemik z racji występującego w nich pojęcia nieskończoności. Polemika trwa także na gruncie czysto fizycznej natury zagadnienia. Należę do tych, którzy opowiadają się zdecydowanie po stronie zwolenników „skończoności” w ujęciu teorii fizycznych budowy opisu materialnej rzeczywistości. W aspekcie ontologicznym, pojęcie „nieskończoności” jest przyczyną osobliwości w interpretacjach fizycznych, które leżą „na zewnątrz” teorii, potrzebują więc dodatkowych motywacji. W takiej sytuacji ucieka się czasem do idei Boga, którego istnieniu przypisuje się wyjaśnienie powstałych niejasności. Wypełnia się wtedy dziura ontologiczna, bądź jej równoważna dziura epistemologiczna. Rozwiązanie jest jednak tymczasowe, nie usuwa bowiem luki w płaszczyźnie „niedokończonej teorii”<sup>16</sup>, nie stanowi też spodziewanego, matematycznie wyprowadzonego dowodu na istnienie Boga.

To dobrze, że fizycy chcą mieć zakres swej kompetencji, o ile chcą, ograniczony do skończonych przestrzeni materialnej rzeczywistości. Nieskończoność pozostaje dla Boga, zanurzenie zaś w niej rzeczywistości fizyków staje się transcendentnym odniesieniem do Sacrum. Odkrycie bogatszej rzeczywistości przez Sedlaka nie zubaża fizyków. Przeciwnie, przymnaża im Łaski równego startu wobec osiągnięcia wiary i nadziei zwróconej ku Świętości.

Poetyka tekstu ks. Sedlaka nie dopuszcza w zasadzie sporu o hipotezy współczesnej fizyki, ich doświadczalne potwierdzenia, wiarygodność rozpatrywaną w kontekście przyrody zanurzonej w nieskończoności. Poetyka *Technologii Ewangelii*, spełniająca w tym przypadku dość kluczową rolę w odbiorze utworu, stawia czytelnika nieco obok tego problemu. Pojęcia fizyki jedynie określają zbiór elementarnych składników, które tworzą w swej istocie prawdopodobne tło ewangelicznej paraboli do naszych czasów. Forma wykładu dostępna dla wszystkich nie pretenduje do pełnej jednokładności, konstrukcja obrazu jednak pozostaje tak dalece poprawna, że nawet fizyk może okazać się pobłażliwy dla przyjętej konwencji narracji w języku fizyki. Idea tak pomyślanej technologii przyciąga i fascynuje umysł poszukujący pierwiastków integracji, zachęca do tworzenia nowych konkretyzacji powstałego schematu, do tworzenia przypowieści,

<sup>15</sup> Por.: M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego, Bóg i kosmologia*, Kraków 1994.

<sup>16</sup> Tamże.

które stanowią wtedy naturalne następstwo na szczeblu technologii w rozwoju poetyki dzieła. Trudno pominąć więc warstwę brzmień słownych<sup>17</sup>, jej zauważenie jest potrzebne choćby dla podkreślenia jedności strukturalnej dzieła. Moim zdaniem bowiem, a myślę, że niejeden literaturoznawca to także przyzna, poetyka utworu, bogaty, pełen dowcipu, jakże trafnych porównań, barwny język dzieła dodaje wyrazu przedstawianej treści, współtworzy tekst, pomnaża siłę oddziaływania na „dziś i wszędzie” we współcześnie dostosowanym, lecz niezmiennym co do sensu, indywidualnym dochodzeniu do Świętości. Można to łatwo odczytać w tekście ks. Sedlaka, układając fragmenty jego książki:

„Na początku było Nic, ale Nic nie było Niczym. Nic było Próżnią, a Próżnia z woli Bożej była elektromagnetyczna. I wyprowadził Bóg z Próżni wszelkie rzeczy i zdarzenia, martwe jak i żywe. Próżnia bowiem nie była Niczym. Próżnia potencjalnie była wszystkim. [...] Nic było ciemnością [...], było puste i nie było w nim niczego prócz zerowych drgań fali elektromagnetycznej[...]. Pierwszym drganiem woli Bożej było ożywienie Niczego. Próżnia drgnęła fluktuacją (...[w niej] ) rozbłyśnie pierwszy foton [...] nazwany niezmiernie dużo później przez człowieka [...] kwantem światła. Foton poszybował z radosną wieścią [...] jak uśmiech Pana Boga.[...] Bóg jednak zakładał fundamenty pod mechanikę kwantową Wszechświata i konsekwentnie rozmieszczał dzieło stworzenia.[...] Wszedł Bóg w Próżnię, podzielił ją błogosławiącym znakiem krzyża na cztery oddziaływania, które kiedyś fizycy odkryją po miliardach lat. Próżnia, a z nią materia charakteryzować się będą czworakim oddziaływaniem – grawitacyjnym, słabym, elektromagnetycznym i silnym [...].Próżnia zaczęła podlegać ewolucji [...] poczęła realizować Boski plan zawarty w tym błogosławieństwie [...]. Był doprawdy Pierwszy Dzień stworzenia, długi według naszych rachub, bo dzień u Boga jest jako miliardy lat. [...] Bóg w stworzeniu świata zawsze widział człowieka, choć go jeszcze nie było. Bóg stwarzał człowieka nie z Próżni bezpośrednio. Człowieczeństwo kształtowało się powoli, aż ostatecznie Bóg technął coś z siebie [...] zapłon człowieczeństwa nazywany duszą.[...] I tak, jeśli Bóg powołuje kogoś na geniusza nauki, sztuki, społecznika, misjonarza czy świętego, musi On wcześniej zarządzić pulę genetyczną już w chromosomach podczas jej redukcji[...]. Bóg dostrzega mnie [tzn. człowieka] indywidualnie. Jestem [jako ja] osobliwym punktem Wszechświata, ale nawet w sobie stwierdzam osobliwy punkt życia, który nazywam świadomością.[...] Mam zadatki na nieskończoność [...]. Niech się fizycy kłopotczą o realność nieskończoności[...]. Ja wiem, że jestem nieskończonością, która pragnie jednego – zagubić się w Nieskończoności”<sup>18</sup>.

Oto obraz stworzenia Wszechświata i człowieka, jaki występuje w *Technologii Ewangelii* wpisany w wielowątkową opowieść o Dobrej Nowinie, historii zbawienia ukrytej w cudach, które współtworzą *Ewangelię* także dziś.

<sup>17</sup> R. In g a r d e n, dz. cyt.

<sup>18</sup> Ks. W. S e d l a k, dz. cyt.

„Ewangelia to słowa rzucane przez Boga przechodzącego po ziemi w przeraźliwie krótkim czasie z nieobliczalnymi konsekwencjami [...]. Ewangelia tworzyła się w różnoraki sposób, wykorzystując zwykłe okoliczności życia [...]. Technologia Ewangelii to analityczny zabieg na tekście ewangelicznym celem pójścia dalej samemu Bożą drogą. Konieczną sprawą jest tutaj stworzyć historię Boga w swoim życiu [...]. Technologii Ewangelii jest wiele, bardzo dużo. Bóg się nie powtarza w działaniu. On jeden jest nieskończony w pomysłach i to stanowi tę cudną mozaikę życia”<sup>19</sup>.

Można powiedzieć: Bóg tworzy technologię cudu. Cud bowiem towarzyszy Słowu Objawionemu. W kontekście badań naukowych wraz z ich rozwojem przesuwana się granica, która w płaszczyźnie potocznych relacji wydaje się oddzielać cud od zwykłego, choć skomplikowanego zjawiska. Można by więc antycypować, że postęp nauk uzwyczajni cud, ludzka dociekliwość zepsuje Panu Bogu cuda. Nie chodzi tu jednak o wnikliwą diagnozę uczonego. Ten sposób rozumowania doprowadziłby znów do wspomnianego już paradoksu „nieskończonej teorii”. Cud jest także „zwykłym” zjawiskiem, tylko tyle, że zachodzącym w przestrzeni uhierarchizowanych struktur symetrii wielowymiarowych. Cud bowiem nie polega, jak zwykle sądzi się o tym, na zawieszeniu praw świata materialnego, polega natomiast na uświadomieniu sobie prawa do „ewangelicznego rezonansu”, który dla każdego człowieka jest niepowtarzalny, jego wybudzenie zaś całkowicie dobrowolne, zachodzące w płaszczyźnie łaski. Technologia cudu oznacza wtedy indywidualne dostrojenie do ewangelicznego rezonansu, jej powodzenie zaś jest nam wtedy dane jako postrzeganie wielowymiarowych trajektorii w ich stereoskopowym rzucie z wymiaru ziemskiej rzeczywistości fizyków<sup>20</sup>.

*Ewangelia* zapowiada przyszłość, wskazując w jej perspektywie cel pielgrzymowania człowieka na ziemi – życie wieczne, zanurzenie w Nieskończoności. Jest to zapowiedź zdarzeń w wymiarze eschatologicznym, mających swe odniesienie do śmierci i zmartwychwstania. Zapowiedź dokonana na gruncie ekstrapolacji hipotez naukowych, odpowiednio prorocтва w odniesieniu do Sacrum, może oznaczać wystąpienie punktu osobliwego na trajektorii stycznej do dwóch przestrzeni uzupełniających się rzeczywistości. Następuje zatem przemiana polegająca na łączności w przestrzeniach, dla których zdarzenia prawdopodobne w jednej z nich okazują się zupełnie pewne w drugiej. Matematycznie oznacza to przejście od przestrzeni rzeczywistości fizyków do nieskończonej wymiarowej rzeczywistości Boga. Teologicznie, oznacza to, że aksjomat Wiary staje się już zbędny, nie jest też potrzebna trajektoria Nadziei, następuje bowiem – osiągnięcie Boga jako Miłości. Realizacja ewangelicznej zapowiedzi przyszłości może zachodzić na wiele sposobów. Jeden z nich znalazł swój wyraz w ujęciu ks. Sedlaka:

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Por. L. Wojtczak, *O czytaniu Pisma Świętego, Impresje nad tekstami Wujkowymi*, [w:] Jan Jakub Wujek – tłumacz Biblii na język polski, Łódź 1994.

„Mechanika systemu planetarnego zostanie zaburzona, odwieczne prawidłowości ulegną niebezpiecznemu odchyleniu [...]”<sup>21</sup>. Świat naukowców przyjmuje zawsze możliwość nieprzewidzianej katastrofy dużych rozmiarów przypadkowej fluktuacji, choć świat jest ustabilizowany. [...] Uczni natomiast zauważają nowy czynnik, który należy uwzględnić. Konstrukcja świata ulega coraz głębiej i radykalniej ingerencji człowieka uspokojonego opinią naukowców i nauczonych, że działanie ludzkie nie sięga podstawowych wiązań struktury planety. Środowisko ziemskie wyrównywało swoją dynamiczną równowagę w ciągu miliarda lat. Obecnie ingerujemy w skali planetarnego oddziaływania od dziesiątków lat zaledwie [...]”<sup>22</sup>.

Hipoteza o możliwości zaburzenia podstawowych warunków stabilności układu planetarnego zdobywa sobie coraz więcej przekonujących argumentów, choć dotychczas uznawane rozpadają się często pod wpływem nowszych osiągnięć naukowych. Przestrozę, że naruszenie granicy stabilności jest jednak możliwe, należy moim zdaniem traktować jako apokaliptyczny znak w sferze racjonalnego przekazu. Ciekawa egzemplifikacja tego znaku jest zawarta także w słowach ks. Sedlaka:

„Niszczymy wszystko co naturalne [...]. Rodzimy się, wychowujemy, pracujemy i umieramy w elektromagnetycznym inkubatorze narzuconym przez techniczną cywilizację [...]. Ostateczną przyczyną zmierzchu świata nie będzie odwet Boga za winy ludzkości, lecz euforia naukowców i nauczonych wycinkarzy przyrodznawstwa, bez oglądania się, że przyroda stanowi sprzężoną jedność [...]. Człowiek swoją inteligentną bezmyślnością majstruje samotrzask na własną egzystencję deklarując o postępie [...]. Chrystus dokona jedynie osądu wartości moralnej ludzkości [...].

Według współczesnych pojęć materia jest niezniszczalna, masę można w procesie anihilacji zamienić na światło [...]. Idea zmartwychwstania człowieka nie jest niemożliwa, gdy patrzy się na zagadnienie z pozycji najnowszej fizyki, jak również bioelektroniki. Co więcej, można powiedzieć, że zmartwychwstanie posiada podstawy w fakcie życia jako zdarzeniu materialnym i w energetycznej – ściśle elektromagnetycznej – interpretacji życia [...].

Nasza wiara ewangeliczna miała jedyny sens w zestawieniu z eschatologią. Inaczej byłaby rozbudzeniem uczuć i tęsknot, które kończyłyby się ze zgonem człowieka. Wiara chrześcijańska, wiara w Jezusa, nie może się zamknąć i ograniczyć tylko do jednego epicyklu świata i jego spraw [...]. Poza to, co Jezus przyniósł w *Ewangeli*, pomysłowość ludzka sięgać nie może. Znowu *Ewangelia* z eschatologią to obudzenie w człowieku najcudniejszych celów z rozplnięciem się w Miłości. Bóg nie kłamie. Nie obiecuje niemożności”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por. L. Wojtczak, *Chaos i fantazja*, Wykład inauguracyjny w UŁ, „Kronika UŁ”, 1991.

<sup>22</sup> Ks. W. Sedlak, dz. cyt.

<sup>23</sup> Tamże.

Eschatologia jest zatem ekstrapolacją aktu stworzenia, oczekiwanie rzeczy ostatecznych dokonuje się poprzez technologię nadziei rozumianej jako racjonalne odwzorowanie technologii cudu.

*Technologia Ewangelii* jest liryczną formą technologii nadziei, jest poematem o nadziei. Nadzieja oznacza oczekiwanie spełnienia, często więc jej technologia objawia się jako cierpienie, które polega wtedy na występowaniu niepewności, lęku przed niewiadomym. Nadzieja nie oznacza łatwowierności, przeciwnie, nadzieja jest wyrazem, świadectwem, a jednocześnie dopełnieniem dojrzałej, silnej przez miłość, świadomej wiary, podczas gdy cierpienie ujawnia jej niedoskonałość. „Jezu ufam Tobie”<sup>24</sup>. Zawierzam Bogu, ufam Jego Słowu Objawionemu i Wcielonemu, ufam *Ewangelii*, ufam jej zawsze współczesnemu „dziś”. Nadzieja staje się źródłem „ewangelicznego rezonansu”. Dostrojenie do rezonansu dokonuje się dzięki nadziei, z nadzieją urzeczywistnienia cudu, którego doznanie nadzieję w nas umacnia. Ten prosty i fundamentalny kanon wypowiada się całkowicie w krótkim podpisie obrazu Bożego Miłosierdzia „Jezu ufam Tobie”. *Ufać* znaczy zatem tyle co pokonać niepokój, odrzucać zwątpienie poprzez umocnienie w wierze zanurzającej w miłości. *Ufać* znaczy tyle co pokonywać cierpienie przez doświadczający cud zrozumienia w płaszczyźnie racjonalnej potrzeby jego doznania.

Nieład jest zaburzeniem symetrii, niszczy idealne odwzorowania i hierarchie struktur. Zaburzenie staje się więc także naturalnym sposobem przywrócenia ładu. Technologia nadziei kształtuje się zatem na gruncie symetrii jako łamanie symetrii odkrywające dynamikę powrotu, rozwój i głębię ukrytych struktur, jako deformacja usuwająca wszelki dysonans w harmonii ducha w Miłości i Prawdzie. Naprawcza moc zaburzenia może być zatem postrzegana jako cierpienie, którego pozytywny sens staje się wtedy oczywisty i uzasadniony w kontekście dostrojenia do „ewangelicznego rezonansu”.

*Technologia Ewangelii* ks. Sedlaka stanowi oryginalną, bardzo szczegółową konkretyzację uschematyzowanego wyglądu dzieła o Sacrum. W warstwie znaczeniowej – jako opowieść o Dobrej Nowinie – wprost prowokuje do jej dookreślenia w dokonywanej konkretyzacji ubogaconej przez własne, głębokie przeżycia Prawdy Objawionej podczas odczytań dzieła, staje się przede

---

<sup>24</sup> Podpis pod *Obrazem Jezusa Miłosiernego*. Obraz namalowany z woli Chrystusa według wizji bł. siostry Faustyny. *Obraz Jezusa Miłosiernego* łączy w sobie ewangeliczne wydarzenia Wielkiego Piątku oraz ukazania się Zmartwychwstałego Chrystusa w Wieczerniku. Jako znak dany dla „naszych czasów” wskazuje na cnotę nadziei w duchu chrześcijańskiej ufności względem Boga zanurzonej w miłości wobec bliźnich.

W kontekście *Technologii Ewangelii* ks. Sedlaka *Obraz Jezusa Miłosiernego* znalazł się w sąsiedztwie ironicznego zdania o sposobach „technicznego” podchodzenia do Boga. Być może, nie zrozumiałem intencji tego fragmentu, odczuwam jednak jakiś zgrzyt na tle dalszego, choć także miejscami przecież ironizującego, wspaniałego tekstu.

wszystkim dobitnym świadectwem wiary uczonego<sup>25</sup>. W warstwie przedmiotów przedstawionych rozważania dotyczące Spraw Ewangelicznych pobudzają do refleksji nad pojęciem czasu w Objawieniu. Dobra Nowina jest bowiem zwrócona ku przeszłości, ku procesowi stworzenia, który odnosi się do „początku”, lecz trwa do dziś. Dobra Nowina jest zwrócona ku przyszłości, ku wymiarowi rzeczy ostatecznych, których przyjście okrywa głęboka tajemnica, lecz ich „sens” zaczyna się od dziś. „W Ewangelii jest zawsze dziś”<sup>26</sup>, dokonująca się zawsze współcześnie przemiana, której kulminacja przypada na ewangeliczną rozpiętość czaso–przestrzeni fizyków wyznaczonej w przestrzeni – tam, w Ziemi Świętej, w czasie – wtedy, przez cud Wcielenia, uwielbiony fakt Zmartwychwstania Chrystusa, po cud Wniebowstąpienia.

„W *Technologii Ewangelii* ważna jest jedynie treść” – mówi o swej książce ks. Sedlak. Niewątpliwie tak. Jednakże, to właśnie język oddający wyobrażenia o świecie w słowach współczesnych epoki, uwzględniający najnowsze odkrycia różnych dyscyplin naukowych sprawia, że treść jest tak ważna. Język zatem, jako jeden z nośników informacji, która wyraża sedno metodologicznych przesłanek wybranej przez Sedlaka technologii do wykładu Słowa Objawionego.

W warstwie uschematyzowanych wyglądów utworu przedstawia zachętę do poszukiwań konkretyzacji, której podany przykład w niniejszej medytacji znajduje swój wyraz w geometrycznej strukturze symetrii i jej związków z cnotą nadziei.

Pozostaje otwarty problem pozostawiania w harmonii równorzędnego udziału jakości estetycznych poszczególnych warstw strukturalnych utworu. Otwarty dla rozstrzygnięć według przynależnych kompetencji. Dla mnie odczuwalna harmonia utworu realizuje się przez zawierzenie, przez emanację nadziei, której miarą jest uwielbienie Boga.

Akcent *Technologii Ewangelii* jest położony bowiem na dziękczynienie uwielbionemu Bogu, dziękczynienie przez dociekliwość uczonego, który zagłada

---

<sup>25</sup> Podkreślenie, że świadectwo wiary daje właśnie uczoney ma swoje głębokie znaczenie. Uzasadnia to bardzo przekonująco ks. W. Sedlak: „Dziwić może kogoś, że w jednym podmiocie autorskim mogą się znajdować równoległe linie patrzenia na świat – materię i życie – obok bardzo prostej wiary w Boga. Autor ma tę satysfakcję, że może sobie pozwolić na prostoduszność wiary, nikt go bowiem nie może posądzić, że czyni to z braku współczesnego wykształcenia. Prostota jego wiary nie jest wynikiem nierozgarnięcia. Przeciwnie – znajduje się dużo bardziej do przodu w biologicznych naukach od wszystkich innych wyznawców akademickiego kursu biologii. To nie jest wiara braków lecz wiara nadmiaru rozeznania przyrody. [...] Na tym poziomie przeciwwagi naukowej ta prostota wiary ma zupełnie inne znaczenie”, ks. W. S e d l a k, dz. cyt.

Propagowanie tezy, że wierzyć w Boga może tylko ten kto nie jest douczony, legło u podstaw współczesnego ateizmu. Stąd też, stało się to zapewne jedną z przyczyn, dla których Jan Paweł II akcentuje autonomię nauki i wiary, podkreślając, że „sama ich natura wyklucza wszelką kolizję między nimi”, J a n P a w e ł I I, dz. cyt. W kręgach elit intelektualnych świadectwo wiary staje się wyzwaniem naszego czasu. Niniejszy przypis stanowi także skromny przyczynek w tym względzie, a jednocześnie odesłanie do poprzedniej medytacji autora, L. W o j t c z a k, dz. cyt.

<sup>26</sup> Ks. W. S e d l a k, dz. cyt.



Bogu „przez ramię”, ciekawy Bożego warsztatu i technologii stwarzania; uczonego, który stara się jak najlepiej odczytać „znaki swego czasu” zgodnie z wolą Bożą, w duchu ewangelicznych zapowiedzi wydarzeń. Taki jest cel spojrzenia na *Ewangelię* przez pryzmat najnowszych osiągnięć nauk przyrodniczych oraz sukces ich metodologii. Dodać blasku Światłości. Nie tylko zrozumieć, ale przede wszystkim uwielbić Prawdę poprzez jej zrozumienie, poprzez własne przeżycia jako zintegrowane doznania wywołane doświadczeniem zdobywanym w racjonalnym wymiarze ludziom dostępnego świata podczas ich ziemskiej pielgrzymki.

MÉDITATION SUR LA BONNE NOUVELLE DANS LE CONTEXTE DE LA  
*TECHNOLOGIE DE L'EVANGILE* DE W<sup>3</sup>ODZIMIERZ SEDLAK

Résumé

En s'appuyant sur la „Technologie de l'Evangile” de Sedlak l'auteur présente les réflexions sur la Bonne Nouvelle de deux points de vues: du physicien qui cherche la vérité concernant le Créateur et le monde créé et du mystique qui le contemple (l'auteur y profite du livre de Faustyna Kowalska intitulé „Miséricorde divine dans mon âme”).



KS. EUGENIUSZ GIEPARDA

Łódź

*CHWAST ALBO KĄKOL, TRAWA I SIANO*  
Z PROBLEMATYKI TŁUMACZEŃ NAZW REALIÓW BIBLIJNYCH

„To co dziś jeszcze sprawia tłumaczom wiele kłopotów, a co było nie lada problemem dla tych tłumaczy, którzy starali się udostępnić społeczeństwu tekst Biblii w rozwijającym się dopiero języku narodowym – to kwestia odpowiedniego oddania realiów biblijnych, a więc tego, co składa się na przedstawioną w Biblii rzeczywistość umieszczoną w konkretnym czasie i przestrzeni, tj. ludzi, ich życie prywatne, społeczne, religijne, ich kultura materialna i duchowa oraz otaczająca ich przyroda, czyli tzw. starożytności biblijne”<sup>1</sup>. Problem bowiem tłumaczenia nie ogranicza się jedynie do doskonałej znajomości języka oryginału i języka przekładu. Podkreślają to „niejednokrotnie sami tłumacze i teoretycy tłumaczeń”<sup>2</sup>. Prezentowany artykuł ma pokazać te trudności tłumaczy i występujące w translacjach różnice dotyczące rozwiązań przekładowych, a także dać odpowiedź na pytanie o warsztat tłumacza, o jego przygotowanie, erudycję, czy też niedoskonałości wynikające z rozmaitych przyczyn.

Z szerokiego zakresu realiów biblijnych wybieram w tym artykule tylko dwa mianowicie *ζιζάνια*, łac. *zizania*, które w historii przekładów na gruncie polskim realizowane są jako *chwast* albo *kąkol* i *stokłosa*, oraz gr. *χόρτος*, łac. *foenum*, gr. *βοτάνη*, łac. *herba*<sup>3</sup>. Uważam, że zbadanie owych konkretów

---

<sup>1</sup> I. Kwilecka, *Ze studiów nad staropolskimi przekładami Biblii. Problem realiów biblijnych. 1. Świat zwierzęcy w Starym Testamencie*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 1971, nr 10, s. 59–60.

<sup>2</sup> Por. *O sztuce tłumaczenia*, red. M. Rusinek, Wrocław 1955; także *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia księga druga*, red. W. Pollak, Wrocław 1975.

<sup>3</sup> Biorę pod uwagę zarówno nazwy botaniczne, jak i pospolite, co też – według A. Spólnik – określić można jako oficjalną nomenklaturę polską i jako potoczne nazwy botaniczne. Ta pierwsza jest w znacznej mierze uzależniona od nazewnictwa łacińskiego, ma tendencje hermetyczne i w związku z tym bardziej statyczny charakter; natomiast nazwy potoczne, które należą do słownictwa obiegowego, używane są w codziennej komunikacji językowej. Powszechnie wiadomo, że w kształtowaniu się polskich potocznych nazw botanicznych (nazw nota bene nie znanych powszechnie, bo zaledwie kilka ich procent jest używanych w potocznej polszczyźnie; są one

biblijnej rzeczywistości pozwoli na sformułowanie bardziej ogólnych stwierdzeń, które wskażą nie tylko na zasady i metody pracy, jakimi kierowali się translatorzy, ale też na ich osiągnięcia czy niedoskonałości. *Realia biblica* to wszak nie tylko sprawa znajomości przez tłumacza kultury czy dawnego obyczaju; to także umiejętność takiego pokazania szczegółu codzienności, by odbiorca mógł go w sposób poprawny rozpoznać. Pamiętać przecież trzeba, że *Biblia* jest Księgą zawierającą tekst skierowany nie tylko do różnego rodzaju specjalistów: teologów, filologów czy kulturoznawców<sup>4</sup>. Jest ona przede wszystkim przesłaniem religijnym, które komunikuje treści ważne dla wszystkich niezależnie od poziomu ich wykształcenia, erudycji czy przygotowania. Jest ponadto komunikatem przekazywanym bardzo często, a nawet przede wszystkim w formie czytanej w czasie akcji liturgicznej. Poprawna zatem translacja realiów biblijnych jest czynnikiem niezwykle istotnym dla rozumienia przekazywanego tekstu, a troska tłumaczy ukierunkowanych na właściwy przekaz *Biblii* wynika przede wszystkim z troski o przekaz wiary<sup>5</sup>. Takie nastawienie implikuje potrzebę naukowych badań, również filologicznych, aby przekład był nie tylko poprawny, ale i zrozumiały<sup>6</sup>.

---

ponadto zróżnicowane regionalnie) odnaleźć można własny, polski sposób ich tworzenia ze stosunkowo dużą zależnością od dziedzictwa prasłowiańskiego, a także poprzez zapożyczenia przede wszystkim z łaciny, z języków germańskich, z czeskiego, z ruskich i innych. Por. A. Spólnik, *Nazwy polskich roślin do XVIII wieku*, Wrocław 1990.

Sama botaniczna nomenklatura łacińska mająca poważny wpływ na nazewnictwo polskie ulegała wielokrotnym zmianom: najpierw w średniowieczu, potem w okresie renesansu, aż wreszcie w czasach Linneusza, co sprawiło, że ponieważ związki między polskim systemem nazewnictwa a łacińskim były bardzo silne, powstawał coraz większy chaos nazewnictwa.

Z tej przyczyny wynika we współczesnym słownictwie polskim jego niezwykła polisemiczność i synonimiczność. Por. K. Handke, *Polskie nazewnictwo botaniczne oczami językoznawcy*, [w:] *Historia leków naturalnych*, t. IV, Warszawa 1993, s. 17.

<sup>4</sup> Proces tłumaczenia polegający na przebijaniu się tłumaczy przez różne warstwy tekstu, tradycji, translacji pośrednich i bezpośrednich pokazuje w sposób niezwykle interesujący I. Kwilecka, dz. cyt., s. 59–89; zob. także artykuł tej autorki *O swobodnych średniowiecznych przekładach biblijnych (na przykładzie tłumaczeń francuskich, czeskich i polskich)*, „Język Polski”, 1978, nr 58.

<sup>5</sup> Istnieją oczywiście tłumacze interesujący się *Biblią* z pozycji laickich (Witwicki, Sandauer), jednakże większość z nich dokonuje translacji z powodów, które podałem powyżej.

Zaznaczyć zarazem trzeba, że prekursorem w dziedzinie przybliżania tekstu *Pisma* dla ludzi niewykształconych był Castellione, który w 1555 roku wydał francuski przekład *Biblii* charakteryzujący się oryginalną metodą tłumaczenia swobodnego. Por. I. Kwilecka, *Staropolskie przekłady Biblii i ich związki z biblistyką europejską. Zarys problematyki*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. II, przypis 9, Łódź 1992, s. 275.

<sup>6</sup> Naturalnie współczesny rozwój zainteresowań *Biblią* wiąże się nie tylko z ewangelizacją czy rozwojem teologii biblijnej.

Nauki empiryczne są nią zainteresowane wobec czysto poznawczego charakteru *Pisma Świętego*. Najpierw dlatego, że *Biblia* jest dokumentem swoich czasów. Ponadto dlatego, że od niemal dwóch tysięcy lat wpływała na kształtowanie i rozwój kultury europejskiej. Wykopaliska archeologiczne na Bliskim Wschodzie, a przede wszystkim odkrycia rękopisów w Qumran

Analiza porównawcza – taką przyjmując metodę pracy – pokaże jak tłumacze radzą sobie z tą, trudną przecież, sztuką przekazu; z – nie prostą – sztuką tłumaczenia w sensie przybliżania, wytłumaczenia właśnie, wyjaśnienia tekstu poprzez takie, a nie inne sposoby translacji realiów biblijnych.

Powyższe uwagi dobrze wprowadzają nas w zagadnienia. Przy ich omawianiu już na wstępie trzeba skonstatować, że temat ten nie zajmuje w literaturze naukowej należnego mu miejsca<sup>7</sup>. Jak dotychczas na gruncie polskim zajmowała się nimi Irena Kwilecka. Jej badania mają charakter pionierski i wciąż oczekują na jeszcze bardziej kompleksowe opracowanie<sup>8</sup>. Ale również w teoretycznych wypowiedziach innych badaczy dotyczących ogólnej problematyki przekładu trudno znaleźć zadowalającą wypowiedź ujmującą to zagadnienie całościowo. Co najwyżej pojawiają się tu i ówdzie jednostkowe i jakby na marginesie wypowiedziane zdania, które pokazują konieczność opracowania – choćby skrótowego – teoretycznej problematyki realiów. Teoria ta musi stanowić podstawę do badań konkretów językowych, w naszym przypadku zawartych w tekście *Pisma Świętego*<sup>9</sup>.

---

sprawiają, że coraz więcej dziedzin współczesnej nauki zaczęło się *Biblią* interesować. A zatem nie tylko archeologia czy paleografia, ale historia starożytna, historia literatur starożytnych i współczesnych, historia kultury i sztuki, językoznawstwo, a nawet takie dziedziny biologiczne, jak zoologia i botanika.

<sup>7</sup> Myślę o literaturze typowo filologicznej i dotyczącej materiału językowego z obszaru języków słowiańskich. Istniejące biblijne opracowania encyklopedyczne czy leksykony mają raczej charakter przewodnika wyjaśniającego konkretny biblijny tekst. Por. np. *Realia biblica, geographica, naturalia, archaeologica quibus compendium introductionis biblicae, auctore Martino Hagen, Parisiis 1914*; W. Corswant, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Paris 1956; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, brak daty wydania; W. F. Arndt, G. F. Wilbur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957; *Fauna and Flora of the Bible*, London 1972; H. L. Molkenke, *Plants of the Bible*, New York 1952.

Realiami biblijnymi zajmował się też Z. P o n i a t o w s k i w książce *Nowy Testament w świetle statystyki językowej*, Warszawa 1971.

<sup>8</sup> I. K w i l e c k a, *Ze studiów...*, s. 68–89.

O swoich planach badawczych pisze I. Kwilecka: „W przyszłości zamierzam przedstawić cykl artykułów poświęconych realiom biblijnym dotyczącym innych dziedzin: 2. Nazwy roślin i przyrządzanych z nich potraw lub wonności, 3. Nazwy materiałów odzieżowych i sporządzanych z nich części ubioru, 4. Nazwy metali, kamieni szlachetnych i ozdób z nich wyrabianych, 5. Naczynia, miary, wagi, monety, 6. Nazwy zawodów, urzędów oraz godności duchownych i świeckich.”, tamże, przypis 1, s. 68.

Por. też mój artykuł omawiający w jednej ze swych części wybrane realia biblijne, *Jan Jakub Wujek Nowego Testamentu wierny i szczyry tłumacz*, [w:] *Jan Jakub Wujek tłumacz Biblii na język polski*, Łódź 1994, s. 123–135.

<sup>9</sup> Por. W. Jabłoński, *Zagadnienie przekładów z języków orientalnych zilustrowanych na materiale chińskim*, [w:] *O sztuce...*, s. 61 i 63; K. Kumaniecki, *Nad prozą antyczną*, tamże, s. 99–109; K. Dedecius, *Uwagi o teorii i praktyce przekładu artystycznego*, [w:] *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia księga druga*, red. W. Pollak, Wrocław 1975, s. 21 i 25–26. J. Paradowski, *O znaczeniu i godności tłumacza*, [w:] *O sztuce...*, s. 14; J. Iwaszkiewicz, *Przekłady z Pabla Nerudy*, tamże, s. 246;

Istotne uwagi dotyczące teoretycznego opracowania miejsca realiów w tekście literackim podaje B. Ilek w artykule *Granice ścisłości znaczeniowej w tłumaczeniu literatury pięknej*<sup>10</sup>. Autor podejmuje tę sprawę w kontekście ścisłości przekładanego tekstu. Otóż, mówiąc o realiach, wprowadza zagadnienie funkcji reale, jaką spełnia ono w danym tekście. „[...] Ścisłość przy wyborze przekładanych odpowiedników nie musi być zawsze absolutna. Stopień ścisłości w przekładzie literatury pięknej określa funkcja wyrazu w danym tekście. Decydujący jest fakt, w jakim stopniu dobrany wyraz pomoże czytelnikowi konstruować sytuację, orientować się w temacie, zrozumieć podsunęte problemy i wniknąć w sens poszczególnych fragmentów i całego dzieła. [...] Wyrazy oznaczające realia mają nierzadko charakter terminów i nic dziwnego, że tłumacze dążąc do ścisłości, często uciekają się do różnych sposobów wyjaśniania. Wysiłek ten można uznać za słuszny jedynie wtedy, kiedy opis wyjaśniający daje informację niezbędną do zrozumienia sytuacji. [...] Ale zwykle wyraz oznaczający realia nie ma tego wtórnego funkcyjnego przeznaczenia i wtedy objaśnienie byłoby w przekładzie zbytecznym obciążeniem”<sup>11</sup>. Nie sposób nie zgodzić się z tą uwagą. W interesujących nas tekstach biblijnych nie wszystkie realia mają podobne funkcje. Jeśli np. uboga wdowa wrzuca do skarbony mały pieniążek o znikomej wartości, to przecież w całości wypowiedzi bardzo istotne jest, aby tłumacz w oddaniu tego reale uwypuklił rzeczywiście niski nominal pieniądza, który jednak w sensie moralnym ma większą wartość niż wszystkie inne bogate ofiary składane przez przechodzący lud. Jeśli przypowieść o nielitościwym dłużniku porównuje ogromną wartość darowanego długu z niewielką sumą, której nie oddał prześladowany, to tłumaczenie tego reale także powinno wyraźnie określić dużą różnicę ukazującą znaczącą funkcję reale w całości wypowiedzi. Ale jeśli św. Paweł prosi jednego z

---

K. Iłakowiczówna, *Kilka słów o przypadkowych tłumaczeniach*, tamże, s. 241; P. Hertz, *O tłumaczeniu ksiąg*, tamże, s. 207 i 230; K. Górski, *Nowy Testament Scharffenbergera*, [w:] *Z historii i teorii literatury. Seria druga*, Warszawa 1964, s. 113.

L. Moszyński, *Piśmiennictwo cyrylometodiańskie jako płaszczyzna wzajemnych kontaktów chrześcijańskiego Wschodu z Zachodem*, [w:] *Wokół języka. Rozprawy i studia poświęcone pamięci profesora Mieczysława Szymczaka*, Wrocław 1988, s. 281–289; M. Karpluk, *Nazwy ubiorów w języku polskim do roku 1600*, „Język Polski”, 1992, LXXII, s. 39–42; M. Wolniewicz, *Czy Jan Chrzciciel jadł szarańczę?*, „W drodze”, 1993, 8, s. 105–109; K. Górski, *Staropolska ‘opoka’ i ‘kamień’*, [w:] K. Górski, *Z historii i teorii literatury. Seria druga*, Warszawa 1964, s. 338–339; Z. Żabiński, *Trzydzieści srebrników*, „Collectanea Theologica”, 1973, 43, s. 65–75; A. Klawek, *Cierniem ukoronowanie Chrystusa Pana*, „Kurier Pasmański”, 1918, 73, (oraz w numerach następnych repliki na ten tekst); J. Frejłak, *Biblia – źródło wiedzy o florze starożytnego Wschodu*, „W drodze”, 1984, 5, s. 60–69.

Prekursorem badań nad realiami był jednak Sz. Budny, który w wydaniu swojego *Nowego Testamentu* z 1574 roku dał wiele swoich uwag translatorskich, również dotyczących przekładania nazw realiów biblijnych. Por. H. Merczyng, *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*, Kraków 1913.

<sup>10</sup> B. Ilek, *Granice ścisłości znaczeniowej w tłumaczeniu literatury pięknej*, [w:] *Przekład artystyczny...*, s. 99–108.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 105.

braci, aby ten, gdy do niego przybędzie, zabrał ze sobą także pozostawioną wcześniej tunikę – rozumiemy, że takie czy inne tłumaczenie (przybliżenie) tego reale nie będzie miało większego znaczenia dla sensu wypowiedzi, co najwyżej spowoduje podkreślenie lub osłabienie kolorytu biblijnego fragmentu<sup>12</sup>. Idąc więc za celnym spostrzeżeniem Ilka, należy w badaniach wyróżnić dwa podstawowe rozumienia realiów ze względu na ich znaczenie w tekście: 1) funkcyjne (spełniające funkcję znaczącą w tekście) oraz 2) niefunkcyjne (nie mające takiego znaczenia).

Najpierw jednak dokonam próby określenia samego pojęcia *reale*. Już na wstępie trzeba stwierdzić, iż pionierskie badania I. Kwileckiej podają jego ogólne określenie<sup>13</sup>. Zadowalające wyjaśnienie pojęcia *reale* nie istnieje w tak fundamentalnych dziełach, jak polskie encyklopedie czy słowniki terminologii językoznawczej. *Słownik języka polskiego* pod red. Doroszewskiego określa realia jako „rzeczy realne, realnie istniejące, konkretne; w dziele literackim artystycznym: elementy tła historycznego, społecznego, obyczajowego itp. [...] W nauczaniu łaciny i greki: wiadomości o kulturze materialnej starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu: ‘Później zlitowano się w Wiedniu nad biednymi mózgami młodzieży gimnazjalnej i wprowadzono tzw. *realia* tj. opisy bodaj pobieżne kultury greckiej i rzymskiej, opisy domu i świątyni, odzieży, obrzędów sprzed dwóch tysięcy lat’ (Daczk. Pam. I, 35)”<sup>14</sup>. „Próbę określenia realiów podaje także *Dictionnaire de la linguistique* G. Mounina: „En philologie, synonyme de referent: toute réalité non linguistique (vestige archeologique, objet de musée, peinture, etc.) qui permet de retrouver le signifié d’un mot (en dehors du texte)”<sup>15</sup>. Tłumaczenie tak rozumianej nazwy *reale* przenosi problematykę translatorską na grunt literaturoznawczej koncepcji przekładu, wedle której „językowe studia porównawcze, pozostając jednym z podstawowych komponentów teorii, nie mogą wyjaśnić wszystkich aspektów tłumaczenia, zwłaszcza w dziedzinie literatury pięknej. Refleksja teoretyczna

<sup>12</sup> Zagadnieniami tłumaczenia *Biblii* w zależności od adresata translacji, a także problemami hermeneutycznymi związanymi z przekładami tekstów biblijnych, wreszcie tematyką realiów biblijnych zajmuje się profesor C. Buzzetti z Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Autor wszystkie te zagadnienia ujmuje w szerokim kontekście pedagogiki odbioru utworów literackich. Niestety mimo kwerend w rzymskich bibliotekach udało mi się zdobyć tylko kilka jego artykułów wraz z książką *La Bibbia e la sua comunicazione*, Torino 1987, oraz w bogatej i dobrze zorganizowanej bibliotece Institut Catholique a Paryżu książkę *La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura*, Brescia 1973, co stanowi zaledwie maleńki fragment dorobku tego autora. Przytaczam te prace, bo jestem przekonany, że w pracach filologów polskich zajmujących się problematyką przekładów *Biblii* (oraz w ogóle teorią przekładu) mogą one wyjaśnić i uporządkować niejedno zagadnienie teoretyczne i praktyczne w translacjach. Już tutaj też formułuję postulat badawczy, by bliżej zainteresować się tym autorem, który – jak się wydaje – w naszych polskich badaniach m.in. nad nazwami realiów biblijnych może być bardzo pomocny.

<sup>13</sup> Por. I. Kwilecka, *Ze studiów...*, s. 60.

<sup>14</sup> *SDor*, VII, 852–853.

<sup>15</sup> G. Mounin, *Dictionnaire de la linguistique*, Paris 1974, s. 281.

dotyczy bowiem utworu jako całości organicznej, w jego odniesieniach wewnętrznych (np. powierzchniowa i głęboka struktura językowa) i zewnętrznych (rzeczywistość pozajęzykowa, percepcja odbiorcy, itp.)<sup>16</sup>. Problem tłumaczeń nazw realiów biblijnych to także problem kulturoznawczy. Jego płaszczyzny pokrywają się z zagadnieniem językowego obrazu świata, który jest przedmiotem badań w UMCS w pracowni J. Bartmińskiego<sup>17</sup>. W tym artykule opieram się na podanej powyżej definicji ze *Słownika języka polskiego*. Jeśli połączyć ją z konstatacjami I. Kwileckiej, iż realia to – w znaczeniu starożytności biblijnych – wszystko, „co składa się na przedstawioną w Biblii rzeczywistość, umieszczoną w konkretnym czasie i przestrzeni, tj. ludzie, ich życie prywatne, społeczne, religijne, ich kultura materialna i duchowa, oraz otaczająca ich przyroda [...]”<sup>18</sup> otrzymamy w miarę zadowalający opis badanego przedmiotu.

Analiza zaprezentowana w tym artykule ma pokazać, w jaki sposób tłumacze oddają w obcej przecież kulturze nazwy generalnie nieznanymi czytelnikowi realiów. Jak należy się spodziewać, metody pracy translatorskiej będą zróżnicowane. Raz będzie to cytat podany w formie dosłownej lub też przystosowanej do zasad języka, na który się tłumaczy. Innym razem będzie to po prostu zastosowanie rodzimego ekwiwalentu. Może też być opisowe oddanie reale, najczęściej przez rozszerzenie tekstu. Konkretnie znaczenie nabierze w ten sposób odpowiedniego zabarwienia stylistycznego. Ale i zawężenie nazwy również należy do metod translacji: tekst uzyskuje wtedy znamię szczególnego ukonkretnienia, najczęściej z nacechowaniem metaforycznym. To wszystko jest jednak jak najściślej związane z szerokim zagadnieniem inkulturacji teoretycznie silnie związanej z opisanym powyżej językowym obrazem świata, czyli ze swoistą transfiguracją znaczeń<sup>19</sup>.

Samo zagadnienie nazw botanicznych jest niezwykle skomplikowane. Pamiętać trzeba, że gdy dokonuje się opisu roślin i nazw czy też „dopasowywania” konkretnych roślin do nazw i na odwrót „(zabieg często konieczny w praktyce badawczej) największe trudności rodzą się przy ustalaniu kilku podstawowych relacji między elementami układu, a mianowicie: 1) między rośliną i jej nazwą; 2) między różnymi nazwami jednej rośliny; 3) między jedną nazwą a kilkoma roślinami; 4) między nazwami różnych systemów nazewnicych; 5) między nazwami rodzimymi i obcymi”<sup>20</sup>. Nazewnicy kłopoty wynikają nie tylko z niedoskonałości języka polskiego nie posiadającego często odpowiedniej nazwy dla oddania nowego i skomplikowanego terminu. Wynikają

<sup>16</sup> Z. Grosbart, *Teoretyczne problemy przekładu literackiego w ramach języków bliskopokrewnych*. (Na materiale języka polskiego i języków wschodniosłowiańskich), Łódź 1984, s. 23.

<sup>17</sup> Por. choćby *Językowy obraz świata*, pr. zbior. pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1990.

<sup>18</sup> Por. I. Kwilecka, *Ze studiów...*, s. 60.

<sup>19</sup> Na temat szeroko pojętej inkulturacji jako postaci odwiecznego procesu obecnego w przekazaniu wartości patrz: „Znak”, 472 (1994), s. 1–160.

<sup>20</sup> K. Handke, dz. cyt., s. 15.



one także z braku odpowiedniej wiedzy na temat świata roślin występujących w *Biblii*. Mówią zresztą o tym sami tłumacze<sup>21</sup>. Jeśli pamięta się również o tym, że *Pismo Święte* funkcjonuje w kulturze europejskiej jako przekład, należy uwzględnić i to, iż powstawało ono w różnych etapach i tworzone było przez różnych autorów, co stało się przyczyną głębokiego i obiektywnego przekonania, że *Biblia* nie jest dziełem jednorodnym, ale utworem składającym się z wielu elementów indywidualnych tak w sensie historycznym (powstawanie etapami), jak też autorskim<sup>22</sup>. Trudności były ogromne: trzeba mieć na uwadze i to, że tłumaczenie na język polski jest tłumaczeniem bardzo często dwustopniowym. Etapem pośrednim jest przecież tekst łaciński. Nie mając odpowiednika w języku ojczystym, tłumacze nie raz po prostu transkrybowali niejasne dla nich terminy<sup>23</sup>. Innym razem dawali swoje własne intuicyjnie wypracowane nazwy, przybliżające czytelnikowi obce pojęcie<sup>24</sup>. W przypadku nazw roślin sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli się wie, że do sprecyzowania nazw powstała cała odrębna dziedzina nauki zajmująca się systematyzacją roślin<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Por. B. Nadolski, *Dookoła prac przekładowych w XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki”, XLIII, 1952, 1–2, s. 475–487.

<sup>22</sup> Pojęcie „przekład” rozumiem w tym przypadku jako termin abstrakcyjny. Używam go zainspirowany tekstem A. Paula. Autor pisze m.in.: „La Bible n’a vraiment d’autre histoire que celle de ses versions: née formellement comme traduction, dans l’Alexandrie hellénistique des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles, son baptême également fut grec puisque le nom qu’elle y reçut, *hē Biblos*, ‘Le Livre’, est nom grec. Dans l’Antiquité et jusqu’à nos jours, elle n’a pu s’imposer que parce qu’elle fut toujours traduction. Il n’y a même de Bible véritable qu’avec l’habit d’une *vulgate*, c’est-à-dire quand la totalité des membres d’une communauté peut la reconnaître et la lire en sa langue propre. Après sa phase de fécondation et de gestation, qui fut hébraïque, la Bible naquit grecque pour mûrir et s’épanouir ensuite dans une multitude de langues, autant de langues bibliques en quelque sorte originales”, Por. A. Paul, *Sur les traductions de la Bible*, „Esprit”, 1982, 69, s. 79.

<sup>23</sup> Por. I. Kwilecka, *Ze studiów...*, dz. cyt., s. 63.

Uwzględnić też trzeba, że względu na tę dwustopniowość, błędy wynikające z niewłaściwego odczytania reale przez twórcę *Wulgaty*. Warto przyjrzeć się np. memu błędnie odczytanemu *linus* z Apokalipsy, gdzie kontekst mówi o ubraniu, tłumaczenia zaś o kamieniu: ubrani *kamieniem* czystym a jasnym. (*Ap* 15, 6, np. *Biblia* Leopoldy).

<sup>24</sup> Por. np. *arbor morus* (Łk 17, 6), gdzie u *Wujka* i w *Bgd* jest *drzewo leśnej figi*.

<sup>25</sup> Jest nią systematyka, zwana też botaniką systematyczną, zajmująca się m.in. klasyfikowaniem roślin na poszczególne grupy zgodnie z ich naturalnym podobieństwem i pokrewieństwem. Najwybitniejszym systematykiem był szwedzki uczony Karol Linneusz (1707–1778), który w swoich dziełach *Genera Plantarum* i *Species Plantarum* opisał i podał bardzo praktyczny system świata roślinnego. Oparł go głównie na budowie kwiatów. Powstały w ten sposób 24 klasy. Jego zasługą było ugruntowanie i uściślenie stosowania dwuwyrzowych nazw łacińskich dla gatunków roślin i wprowadzenie zasady, że pierwszy wyraz oznacza rodzaj, drugi – wyróżnia gatunek. Por. *Botanika*, pod red. B. Polakowskiego, Warszawa 1994, s. 229.

We współczesnej systematyce wyróżnia się następujący podział roślin wedle kategorii: królestwo, podkrólestwo, gromada, podgromada, klasa, podklasa, nadrząd, rząd, rodzina, podrodzina, plemię, rodzaj, sekcja, seria, grupa, gatunek, podgatunek, odmiana, forma, klon. Por. B. Polakowski, *Botanika...*, 234.

Trzeba jednak zauważyć, iż – jak to formułuje J. Rostafiński: „Linne, tworząc imiona swoich roślin porównywał wszystkich poprzedników, ale głównie opierał się na Tournefortie. Toteż, porównując imiona rodzajów Linnego z nazwami rodzajowymi Tourneforta, przekonamy się, że w przeważającej liczbie wyrazów nazwy te są identyczne. [...] W innych przypadkach Linne nie idzie za Tournefortem. [...] Idąc wstecz od dzieła Tourneforta do jego poprzedników, można śledzić, jak jego niektóre nazwy rodzajowe odnajdują się w nazwach skupień XVII w., a te w nazwach gatunków średniowiecznych. Albo też, idąc odwrotną drogą, można widzieć, jak pewna nazwa klasycznej łaciny oznacza w wiekach średnich tę samą roślinę, co za rzymskich czasów, jak potem przechodzi na oznaczenie innej, może znów różnej w XVI w., jak następnie staje się nazwą pewnego skupienia, a wreszcie i nazwą rodzaju, do którego właśnie ta roślina, która się w starożytności tak nazywała, nie należy. Pewna więc nazwa łacińska rośliny może mieć całkiem różne znaczenie w kolei wieków”<sup>26</sup>. Praca tłumaczy zmierzać będzie do sprecyzowania *differentia specifica* danej rośliny lub przynajmniej do określenia jej *genus proprium*. Artykuł, analizując jedno z wybranych realiów, pokaże jak translatorzy radzili sobie z tym zagadnieniem<sup>27</sup>.

#### SŁOWNIK

Ekscerpcji dokonuję z następujących edycji *Pisma Świętego: Vulgata, Neovulgata, Nowy Testament* J. J. Wujka (1593), *Biblia* J. J. Wujka (1599)<sup>28</sup>, *Nowy Testament* Murzynowskiego (1552), *Nowy Testament* Scharffenbergera (1556), *Biblia* Leopoldy (1561), *Biblia brzeska* (1563), *Nowy Testament* Budnego (1574), *Nowy Testament* Czechowica (1577), *Biblia gdańska* (1632), *Nowy Testament* E. Dąbrowskiego, tłum. z *Vulgaty* (1949), *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, tłum. W. Witwickiego (1958), *Nowy Testament* E. Dąbrowskiego, tłum. z greckiego (1960), *Biblia Tysiąclecia* (1965), *Biblia*

---

W historii polskiego językoznawstwa próby systematyki nazewnictwa botanicznego podjął J. Rostafiński w *Słowniku polskich imion własnych oraz wyższych skupień roślin*, Kraków 1900; omawianą natomiast systematyką zajmowała się też cytowana powyżej A. Spólnik w dziele *Nazwy polskich roślin...* Ta sama autorka opublikowała także artykuł *Nazwy polskich roślin leczniczych w źródłach od XVI do XVIII wieku*, „*Studia Językoznawcze*”, *Streszczenia prac doktorskich*, Wrocław 1988, 12, s. 177–226.

<sup>26</sup> J. Rostafiński, *Słownik polskich imion...*, s. 8.

<sup>27</sup> O trudnościach tłumaczy przekładających *Stary Testament* pisze I. Kwilecka. Por. np. jej uwagi na temat hebr. *tannin(m)*, [w:] *Ze studiów...*, s. 65.

Na temat polskich nazw botanicznych patrz: K. Handke, *Polskie nazewnictwo botaniczne oczami językoznawcy*, [w:] *Historia leków naturalnych*, t. IV, Warszawa 1993.

<sup>28</sup> Tekst tego tłumaczenia, podobnie jak tekst Neovulgaty podaję tylko wtedy, gdy występują istotne różnice w tłumaczeniu nazw realiów między nim, a wydaniem z 1593 roku.

warszawska (1975)<sup>29</sup>, *Biblia Poznańska* (1982–1987), *Słowo życia* (1989)<sup>30</sup>, *Nowy Testament. Współczesny przekład* (1991), *Ewangelia według św. Marka. Przekład ekumeniczny* (1993), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* (1994), *Staročeská Bible drážďanská a olomoucká. Kritické vydání nejstaršího českého překladu bible ze 14. století* (1981–1985).

Jak wykazuje powyższy zbiór źródeł uwzględniam nie tylko osobne wydania *Nowego Testamentu*, ale też całe *Biblie*.

Czasem, gdy wydaje się to interesujące, biorę pod uwagę także zachowane w tekstach religijnych biblijne fragmenty, w których występuje reale roślinne.

### Zizania – ζιζάνια

Występuje w ośmiu miejscach *Nowego Testamentu*: Mt 13 , 25. 26. 27. 29. 30. 36. 38. 40. Poniżej prezentuję wybrane fragmenty.

*NTWuj*: [...] *i nasiał kąkol u między pszenicą [...] i kąkol [...] kąkol [...] kąkol [...] kąkol [...] kąkol [...] (Mt 13, 25–30).*

*Vulg*: [...] *superseminavit zizania in medio tritici [...]. Cum autem crevisset herba, et fructum fecisset, tunc apparuerunt et zizania. [...] Unde ergo habet zizania? [...] Non, ne forte zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.[...] Colligite primum zizania [...]*

*NTMurz*: [...] *kąkola\* między pszenicą [...] pokazało kąkole [...] kąkole [...] zbierać kąkole [...] (\*na marginesie: kąkolu)*

*NTSch*: [...] *przynasiał kąkolu w pośrodku pszenice [...] i kąkol [...] kąkol [...] kąkol [...] kąkol [...]*

*BL*: [...] *posiał po wierzchu kąkołem między pszenicą [...] okazał się i kąkol [...] wyplewając kąkol [...] napierwej kąkol [...] kąkol [...]*

<sup>29</sup> Pierwsze wydanie tej *Biblii* ukazało się w Warszawie w 1975 roku. Zawiera ona *Nowy Testament* wydany po raz pierwszy w 1966 roku. Dlatego jakkolwiek podaję przy niej datę wydania 1975 r., to – ponieważ interesujący mnie tekst *Nowego Testamentu* jest z 1966 roku – cytaty z niego umieszczam tuż po *Biblii Tysiąclecia*, a przed *Biblią poznańską*.

Przydawkę *warszawska* piszę małą literą, bo tak to zostało określone przez samych przedstawicieli wydawnictwa. Por. B. Enholc-Narzyńska, *Teksty biblijne w przekładzie ks. Jana Jakuba Wujka, ich wydania i rozpowszechnianie przez Towarzystwo Biblijne w Polsce w XIX i XX wieku*, [w:] *Wuj*, 141.

<sup>30</sup> Jest to tłumaczenie w którym – wśród tłumaczeń dynamicznych najbardziej intensywnie ukazuje się zasada ekwiwalencji dynamicznej i to do tego stopnia, że autorzy przekładu łączą czasami dwa wersety w jeden, np. *Jk 1, 10–11*, co sprawia, że jeśli w tekście oryginalnym (za taki uważam *Wulgatę*, *Neovulgatę* i tekst grecki) w pierwszym i drugim występuje nazwa reale, nie jest ona powtórzona w wersecie drugim.

Na temat samego terminu *tłumaczenie dynamiczne* dyskutowano na konferencji naukowej zorganizowanej przez Uniwersytet Łódzki i Wyższe Seminarium Duchowne z okazji 400-lecia wydania *Nowego Testamentu* J. J. Wujka w kwietniu 1993 roku.

*Bbrz*: [...] *nasiał kąkol u między pszenicą* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*NTBud*: *stokłosu w pośrodek pszenice* [...] *stokłos* [...] *stokłos* [...]

*NTCz*: [...] *kąkol u między pszenicą* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*Bgd*: [...] *kąkol u między pszenicę*<sup>31</sup> [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*Dąbrvulg*: [...] *kąkol u między pszenicą* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*Witw*: [...] *kąkol u między pszenicę* [...] *kąkol* [...] *Więc skąd tam kąkole?* [...] *pójdziemy i wybierzemy je* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*Dąbrgr*: [...] *kąkol u między pszenicą* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*NTKow*: [...] *kąkol wśród pszenicy* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*BT*: [...] *kąkol u między pszenicę*<sup>32</sup> [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*BW*: [...] *kąkol u między pszenicę* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*BP*: [...] *między zboże kąkol u* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...]

*Słowo*: [...] *między pszenicę posiał chwasty* [...] *jest pełno chwastów* [...] *chwasty* [...] *chwasty* [...] *chwasty* [...]

*dyn*: [...] *kąkol u między pszenicę* [...] *kąkol* [...] *kąkol* [...] *chwasty* [...] *kąkol* [...]

*inter*: [...] *dosiał chwasty po środku zboża* [...] *pojawiły się i chwasty* [...] *chwasty* [...] *chwasty* [...]

Gr. ζιζάνια, łac. *zizania* oznacza – wedle Plezi *chwast zbożowy, kąkol*; oraz – obrazowo – *zło*<sup>33</sup>. Według A. Jougana – wyraz ten oznacza *zielsko, kąkol i niezgodę*<sup>34</sup>. Umieszczony jest w Jezusowej przypowieści o głoszeniu Słowa Bożego. Ziarno ma być Słowem rzuconym w ziemię z której potem – obok pożądaney i szlachetnej rośliny – wyrasta też rodzaj chwastu. Sens użycia tego słowa ma charakter przenośny:

*Lecz gdy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciół, nasiał chwastu między pszenicę i odszedł. A gdy zboże wyrosło i wypuściło kłosy, wtedy pojawił się i chwast (Mt 13, 25–26).*

W tekście greckim, jak i łacińskim mamy do czynienia z liczbą mnogą. Jednak trzeba zwrócić uwagę na to, że – chociaż w języku greckim słowo to

<sup>31</sup> W wydaniu *BiZTB* jest *między pszenicą*.

<sup>32</sup> W wydaniu II *BT* jest już wszędzie *chwast*.

<sup>33</sup> *Słp*, V, 672.

<sup>34</sup> *SJoug*, 745.

występować może w liczbie pojedynczej – w języku łacińskim ma ono tylko liczbę mnogą<sup>35</sup>.

„*Greek-English dictionary of the New Testament*” *zizanium* określa jako *weed*, co oznacza *chwast, zielsko*<sup>36</sup>.

Podobnie interpretuje tę nazwę Hagen: *Zizania* [...] *explicanda sunt de lolio. In agris tritico consitis in Palestinae, sicut in Europae aquilonari et australi, crescit Lolium temulentum* [...]. *Inter triticum autem et lolium, quamdiu culmus nondum venit ad spicam, maxima est similitudo, ut vix distinguere possint. At ubi seges effloruit, in formatione demum granorum deprehenduntur zizania tritico intermixta* [...] <sup>37</sup>.

Abramowiczówna także podaje botaniczną nazwę: wedle niej jest to prawdopodobnie *k'kol, lolium temulentum*<sup>38</sup>. Wyraz ten występuje u tej autorki w liczbie pojedynczej, mimo iż w haśle przytoczony jest jako jedyne źródło *Nowy Testament*, gdzie słowo to ma tylko liczbę mnogą *zizania*<sup>39</sup>.

Zauważyć trzeba, iż wobec przenikających się wzajem nazw: zwyczajowej, ogólnej i botanicznej, współczesna polszczyzna także notuje podobne zjawisko.

Owszem, istnieje konkretna nazwa *kąkol* w znaczeniu *lolium temulentum*, ale też *kąkol* stał się synonimem czegoś co dziko rośnie, co jest nieużyteczne i do tego szkodliwe. Stał się synonimem *chwastu*.

Prawdopodobnie takie użycie słowa dokonało się pod wpływem tekstu biblijnego: *kąkol* jest czymś wrogim dla działalności człowieka.

Problemy rodzą się jednak nie tylko w wyniku nakładania się nazw ogólnej (zwyczajowej) i botanicznej. Już przy próbie odczytania łacińskiej nazwy występują różnice; także w odczytaniu polskiej nazwy *kąkol*. A trudności występują od pierwszych zachowanych tłumaczeń biblijnych. Notuje to *Słownik polszczyzny XVI wieku*<sup>40</sup>.

Są więc następujące możliwości: *Agrostemma githago* – *kąkol, kākolica*. *Nigella sativa* – *czarnuszka* – *trawa życica roczna*.

Słownik podaje, że rozumiano też *kąkol* jako *legumen, który rośnie między zbożem*<sup>41</sup>.

Maczyński podaje, że *zizania* to *kąkol*<sup>42</sup>.

W poszukiwaniu desygnatu nazwy skutecznie spieszy z pomocą Szymon Budny. Jego powszechnie znana troska o wierność tekstowi biblijnemu sprawia, że nie ustaje on w próbach znalezienia odpowiedniego słowa. Budny w swoim

<sup>35</sup> Sugeruje to *Slp*, który podaje tylko liczbę mnogą. Por. tamże, V, 672.

<sup>36</sup> *Sgrang*, 79.

<sup>37</sup> *Real*, 439.

<sup>38</sup> *SAbr*, II, 400.

<sup>39</sup> Dlatego formy liczby mnogiej używam w zamieszczonym haśle słownikowym.

<sup>40</sup> *SPXVI*, X, 230.

<sup>41</sup> Tamże, s. 230.

<sup>42</sup> *Mqcz*, 1024.

*Nowym Testamencie* z 1574 r. mówi: „Greckie słowo zizania pospolicie kąkołem przekładają, ale to nieobacznie czynią, bo ludzie uczeni piszą, iż zizanium jest pszenica, acz nieprawa. A niewiele o tem mówiąc, Erasmus Roterodamus tak o tem pisze: ‘Zizanium est tritici genus, sed quasi degener, et in aliam mutatum speciem, quo quidam utebantur a vulgari abstinentes tritico etc.’ To jest: ‘Zizanium jest rodzaj pszenice, ale jakoby wybludkowatej a w inszy rodzaj odmienionej, którego niektórzy pożywali, nie chcąc jeść pospolitej pszenice’. Tu widzisz, iż zizanium jest pszenica, acz nieprawa; lecz kąkol nie wiem ktoby zwał pszenicą, gdyż namniej na nią nie poszedł. Nadto kąkol po grecku nie zizanium, ale, jeśli się nie mylę, aera, albo melanthion. Nasz dawny słowieński tłumacz plewielem to przełożył, które słowo wszelkie niepożyteczne zielsko znaczy, od plewienia tak nazwan; my teraz to chwastem zowiemy”<sup>43</sup>. Myśl podobną Budnemu podejmuje też *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti* C. L. Wilibaldo Grimma<sup>44</sup>. Natomiast *Słownik języka polskiego* rozumie kąkol jako konkretną nazwę rośliny *agrostemma githago*<sup>45</sup>. Jednak powszechne odczucie językowe utożsamia nazwę botaniczną z ogólną, rozumiejąc kąkol jako chwast. Podobnie odczytują tę nazwę autorzy interlinearnego tłumaczenia *Nowego Testamentu*, dodając pod tekstem uwagę, że „słowo to oznacza pewien gatunek trawy podobnej z wyglądu do zboża”<sup>46</sup>.

Jak z powyższego widać panuje powszechne pomieszanie nazw: konkretna nazwa rośliny kąkol przejmując funkcję ogólnej chwast.

Ale też na poziomie nazwy konkretnej kąkol mamy różne łacińskie nazwy botaniczne. I – co istotne – już w epoce staropolskiej tłumacze mieli z tym problemy, na co wskazują nie tylko słowniki, ale też konkretne wypowiedzi translatorów, jak choćby Budnego.

ζιζάνιον to roczna roślina mająca 50–100 cm wzrostu z prostą łodygą mającą 5–7 liści. Zanim przyniesie owoc *lolium* jest często nieodróżnialne od zboża, wśród którego często żyje jako zielsko. Jest bardzo trudno wyplenić tę roślinę, bo zboża i *lolia* są wzajemnie poplątane. Dlatego właśnie Jezus przestrzega rolników przed plewieniem: „byście zbierając chwast nie wyrwali też z nim i pszenicy” (*Mt* 13, 29). Nasienie *lolium* zachowuje zdolność do kiełkowania przez kilka lat, więc na dobrą sprawę niemożliwe jest zniszczenie tej rośliny. Ale nie tylko w czasie zbiorów sprawia ona kłopot. Ponieważ jest rośliną trującą należy bardzo precyzyjnie oddzielić jego ziarna od zboża. Do tego celu używa się odpowiednich sit po młóceniu, bo ziarno *lolium* jest mniejsze i w ten sposób możliwe do oddzielenia<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Cyt. za: *Mercz*, 150–151.

<sup>44</sup> *Lexicon graeco – latinum in Novi Testamenti* auctore Carolo Ludov. Wilibaldo Grimm, editio secunda emendata et aucta, Lipsiae, in Libraria Arnoldiana, MDCCCLXXIX, s. 190.

<sup>45</sup> *SSzym*, I, 907.

<sup>46</sup> *Inter*, 61.

<sup>47</sup> *Por. Fl*, 195.

Warto jeszcze dodać, że niektóre tłumaczenia angielskie podają *wyke*; inne *życię* rozumianą jako *trawa*<sup>48</sup>. Wujek, dając *kąkol*, kontynuuje to, co zostało już przed nim dokonane. Zarazem ze względu na niezwykłą popularność swoich przekładów sprawił, że takie tłumaczenie reale utrwaliło się w świadomości biblijnej. Dopiero w XX wieku pewne próby odejścia od Wujkowego (i wcześniejszych) *kąkolu* widać w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*, oraz w tłumaczeniu dynamicznym.

*Foenum* – χόρτος (*varia lectio – fae*): Mt 6, 30; Łk 12, 28; Mk 6, 39; J 6, 10; 1 Kor 3, 12; Jk 1, 10, 11; 1 P 1, 24; Ap 8, 7; 9, 4

herba – 1. χόρτος: Mt 13, 26; Mk 4, 28; – 2. βοτάνη: Hbr 6, 7

NTWuj: [...] na zielonej trawie [...] (Mk 6, 39)

*Vulg*: Et praecepit illis ut accumbere facerent omnes secundum contubernia super viride foenum (*Neovulg*: fenum).

NTMurz: [...] na zielonej trawie.

NTSch: [...] na zielonym sienie.

BL: [...] na zielonym sienie.

Bbrz: [...] na zielonej trawie.

NTBud: [...] na zielonej trawie [...]

NTCz: [...] na zielonej trawie [...]

Dąbrvulg: [...] na zielonej trawie [...]

Witw: [...] na zielonej trawie [...]

Dąbrgr: [...] na zielonej trawie [...]

NTKow: [...] na zielonej trawie.

BT: [...] na zielonej trawie.

BW: [...] na zielonej trawie.

BP: [...] na zielonej murawie.

Słowo: [...] rozsiedli się więc na trawie [...]

dyn: Kazał zatem wszystkim podzielić się na grupy i zasiąść jak do uczyty.

inter: [...] na zielonej trawie.

Cz: [...] na zeleném sěně [...]

NTWuj: [...] A było trawy dość na onym miejscu (J 6, 10)

*Vulg*: [...] Erat autem foenum (*Neovulg*: fenum) multum in loco.

BWuj: [...] A było trawy wiele na miejscu.

NTMurz: [...] trawy wiele [...]

NTSch: [...] A było siana wiele na miejscu.

BL: [...] A było siana wiele na onym miejscu.

Bbrz: [...] A było tam trawy wiele na onym miejscu.

NTCz: [...] było trawy dosyć [...]

<sup>48</sup> Tamże, s. 195.

*Bgd:* [...] *A było trawy dosyć na onemże miejscu.*  
*Dąbrvulg:* [...] *A było dużo trawy na onym miejscu.*  
*Dąbrgr:* [...] *A było dużo trawy w owym miejscu.*  
*NTKow:* [...] *A było dużo trawy w tym miejscu.*  
*BT:* [...] *A w miejscu tym było wiele trawy.*  
*BW:* [...] *A było dużo trawy na tym miejscu.*  
*Słowo:* [...] *Rozsiedli się więc na trawie.*  
*dyn:* [...] *W tym miejscu rośla bujna trawa.*  
*inter:* [...] *Była zaś trawa liczna w tym miejscu.*  
*Cz:* [...] *A bieše mnoho sěna na tom miestě.*

*NTWuj:* *A jeźliż trawę polną* [...] (Mt 6, 30)

*Vulg:* Si autem foenum (*Neovulg:* fenum) agri [...] Deus sic vestit, quanto magis vos modicae fidei?

*NTMurz:* [...] *trawę polną* [...]  
*NTSch:* [...] *trawę polną* [...]  
*BL:* [...] *tę trawę polną* [...]  
*Bbrz:* [...] *trawę polną* [...]  
*NTBud:* [...] *trawę polną* [...]  
*NTCz:* [...] *trawę polną* [...]  
*Bgd:* [...] *trawę polną* [...]  
*Dąbrvulg:* [...] *trawę polną* [...]  
*Witw:* [...] *ziele polne* [...]  
*Dąbrgr:* [...] *trawę polną* [...]  
*NTKow:* [...] *trawę polną* [...]  
*BT:* [...] *ziele na polu* [...]  
*BW:* [...] *trawę polną* [...]  
*BP:* [...] *polną trawę* [...]  
*Słowo:* [...] *Bóg tak wspaniale opiekuje się kwiatami* [...]  
*dyn:* [...] *Bóg tak przystroił rośliny na polu* [...]  
*inter:* [...] *trawę pola* [...]  
*Cz:* *A když sěno polské* [...]

*NTWuj:* [...] *a jeźliż ziolo* [...] (Łk 12, 28)

*Vulg:* Si autem foenum (*Neovulg:* fenum), quod hodie est in agro, [...] Deus sic vestit: quanto magis vos pusillae fidei?

*BWuj:* [...] *a jeæliż trawa* [...] <sup>49</sup>  
*NTMurz:* [...] *trawę* [...]  
*NTSch:* [...] *a jeźli tedy trawę* [...]  
*BL:* [...] *A jeźliż trawę, która dzisiaj jest* [...]

<sup>49</sup> W wydaniu *BiZTB* jest: *a jeźliż trawę*.



*Bbrz*: [...] a jeśliżeć ziółko [...]  
*NTCz*: [...] trawę [...]  
*Bgd*: [...] a jeźliże trawę [...]  
*Dąbrvulg*: Jeśli więc trawę [...]  
*Dąbrgr*: Jeśli więc trawę [...]  
*NTKow*: Jeżeli więc trawę [...]  
*BT*: [...] ziele na polu [...]  
*BW*: Jeśli więc trawę polną [...]  
*BP*: [...] trawę polną [...]  
*Słowo*: Skoro Bóg zapewnia strój kwiatom [...]  
*dyn*: Jeśli więc Bóg tak przystroił rośliny w polu [...]  
*inter*: [...] jeśli zaś w polu trawę [...]  
*Cz*: A když sěno, ješto dnes jest na poli [...]

*NTWuj*: A jeśli kto na tym fundamencie wybuduje złoto, srebro, kamienie drogocne, drwa, siano, słomę [...] (1 Kor 3, 12)

*Vulg*: [...] ligna, foenum (*Neovulg*: fenum), stipulam [...]  
*NTMurz*: [...] drwa, siano, słomę [...]  
*NTSch*: [...] drwa, siano, słomę [...]  
*BL*: [...] drwa, siano, słomę [...]  
*Bbrz*: [...] drwa, siano, ściern [...] [...]  
*NTBud*: [...] drwa, trawę, trzcinę [...]  
*NTCz*: [...] drwa, siano, ściern [...] [...]  
*Bgd*: [...] drwa, siano, słomę [...]  
*Dąbrvulg*: [...] z drzewa, z siana lub ze słomy.  
*Dąbrgr*: [...] z drzewa, z siana lub ze słomy.  
*NTKow*: [...] drzewem, sianem lub słomą.  
*BT*: [...] z drzewa, trawy lub ze słomy.  
*BW*: [...] z drzewa, siana, słomy.  
*BP*: [...] drzewem, sianem lub słomą [...]  
*Słowo*: [...] inni zaś budują z patyków, słomy, a nawet siana!  
*dyn*: [...] albo z drewna, siana lub słomy.  
*inter*: [...] drzewami, trawą, słomą [...]

*NTWuj*: [...] boć przeminie jako kwiat trawny [...] i ususzyło trawę [...] (Jk 1, 10–11)

*Vulg*: Glorietur autem frater humilis in exaltatione sua: dives autem in humilitatem sua, quoniam sicut flos foeni transibit; exortus est enim sol cum ardore, et erefecit foenum, et flos eius decidit [...]

*BWuj*: [...] boć przeminie jako kwiat trawy [...] i ususzyło trawę [...]  
*NTMurz*: [...] jako kfiat ziola [...] uwiedło ziele [...]  
*NTSch*: [...] jako kwiat siana [...] i posyszyło siano [...]

*BL:* [...] jako kwiatek z trawy [...] a posuszyło trawę [...]  
*Bbrz:* [...] jako kwiat ziółka [...] wtedy ziele uwiędło [...]  
*NTBud:* [...] jako kwiat trawy [...] posuszyło trawę [...]  
*NTCz:* [...] jako kwiat trawny [...] i ususzyło trawę [...]  
*Bgd:* [...] jako kwiat trawy [...] ususzyło trawę [...]  
*Dąbrvulg:* [...] jako polny kwiat [...] i spaliło trawę [...]  
*Dąbrgr:* [...] jak polny kwiat [...] spaliło trawę [...]  
*NTKow:* [...] jak kwiat na polu [...] i trawę wypala [...]  
*BT:* [...] niby kwiat polny [...] wysuszyło łąkę [...]  
*BW:* [...] jak kwiat trawy [...] i wysuszyło trawę [...]  
*BP:* [...] niby kwiat polnej trawy [...] żar wypalił trawę [...]  
*Słowo:* [...] podobnie jak kwiat [...]  
*dyn:* [...] jak kwiat na polu wysuszył trawę [...]  
*inter:* [...] jak kwiat trawy [...] wysuszyło (tę) trawę [...]

*NTWuj:* [...] wszelkie ciało jako trawa, a wszelka chwala jego \* jako kwiat trawy, uschła trawa i kwiat jej opadł.

(\* na marginesie: *człowieczca*, wg rękopisów greckich) (1 P 1, 24)

*Wulg:* [...] omnis caro ut foenum: et omnis gloria eius tanquam flos foeni: exaurit foenum, et flos eius decidit.

(W *Neovulgacie* zamiast *foenum* jest *fenum*)

*NTMurz:* [...] ziele [...] kwiat ziela [...] zieleć uwiędło [...]

*NTSch:* [...] jako siano [...] jako kwiat siana [...] Uschło siano [...]

*BL:* [...] jako trawa [...] jako kwiat na zielu, ziele uwiędło i kwiat z niego opadł [...]

*Bbrz:* [...] jako trawa [...] jako kwiat z ziela [...] uschła trawa [...]

*BBud:* [...] jako trawa [...] jako kwiat trawny [...] zwiędła trawa [...]

*NTCz:* [...] jako trawa [...] kwiat trawy [...] uschła trawa [...]

*Bgd:* [...] jak trawa [...] jako kwiat trawy [...] uwiędła trawa [...]

*Dąbrvulg:* [...] jako trawa [...] jako kwiat polny [...] Uschła trawa [...]

*Dąbrgr:* [...] jako trawa [...] jako kwiat polny [...] Uschła trawa [...]

*NTKow:* [...] jak trawa [...] jak kwiat polny [...] Trawa usycha [...]

*BT:* [...] jak trawa [...] jak kwiat trawy [...] uschła trawa [...]

*BW:* [...] jak trawa [...] jak kwiat trawy [...] Uschła trawa [...]

*BP:* [...] niby trawa [...] niby kwiat polny! [...] Usycha trawa [...]

*Słowo:* [...] przeminie jak trawa [...]

*dyn:* [...] jak traw [...] jak kwiat polny [...] Trawa usycha [...]

*inter:* [...] jak trawa [...] jak kwiat trawy [...] wysuszona została trawa [...]

*NTWuj:* [...] i wszelka trawa zielona zgorzała. (Ap 8, 7)

*Vulg:* [...] omne foenum (*Neovulg:* *fenum*) viride combustum est.

*NTMurz:* [...] wszystka trawa zielona pogorzała [...]

*NTSch*: [...] i wszystko siano zielone spalono jest.

*BL*: [...] a wszystka trawa zielona wypalona.

*Bbrz*: [...] wszelkie siano zielone [...]

*NTBud*: [...] wszystka trawa zielona zgorzała.

*NTCz*: [...] wszelkie siano zielone [...]

*Bgd*: [...] i wszelka trawa zielona spalona jest.

*Dąbrvulg*: [...] i wszelka zieleń zgorzała.

*Dąbrgr*: [...] a wszystka zieleń niszczała.

*NTKow*: [...] wszystka trawa zielona zgorzała.

*BT*: [...] wszystka trawa zielona.

*BW*: [...] wszystka zielona trawa.

*BP*: [...] wszystka trawa zielona.

*Słowo*: [...] i wszelka zielona trawa.

*dyn*: [...] i całą trawę.

*inter*: [...] cała trawa zielona [...]

*Cz*: [...] a což zeleného roste, vše shořalo jest.

*NTWuj*: [...] żeby nie psowały trawy ziemie, ani wszelkiej zieloności [...]

(Ap 9, 4)

*Vulg*: [...] ne laederent foenum (*Neovulg*: fenum) terrae, neque omne viride [...]

*NTMurz*: [...] trawie ziemnej a wszemu zielonemu [...]

*NTSch*: [...] siana ziemie ani wszelkiej rzeczy zielonej [...]

*BL*: [...] aby nie szkodzili trawie ziemnej [...]

*Bbrz*: [...] trawie ziemie ani żadnej rzeczy zielonej [...]

*NTBud*: [...] trawy ziemnej, ani wszelkiej zieloności [...]

*NTCz*: [...] trawie ziemie, ani wszelkiej zieloności [...]

*Bgd*: [...] trawie ziemi, ani żadnej rzeczy zielonej [...]

*Dąbrvulg*: [...] roślinom ziemi, ani wszelkiej zieleni [...]

*Dąbrgr*: [...] roślinom ziemi ani żadnej zieleni [...]

*NTKow*: [...] trawie na ziemi, ani roślinom [...]

*BT*: [...] trawie na ziemi, ani żadnej zieleni [...]

*BW*: [...] trawie ziemi ani żadnym ziołom [...]

*BP*: [...] trawie na ziemi, ani żadnej innej zieleni [...]

*Słowo*: [...] ani trawie ani roślinom [...]

*dyn*: [...] rozkaz oszczędzania trawy, ziół i drzew [...]

*inter*: [...] trawie ziemi ani wszelkiej zieleni [...]

*Cz*: [...] všeliké věci, ješto roste na zemi i všelike zelenosti rostlé [...]

herba – χόρτος: *Mt* 13, 26; *Mk* 4, 28;

*NTWuj*: A gdy urosła trawa i owoc uczyniła tedy się pokazał i kąkol.  
(*Mt* 13, 26)

*Vulg:* Cum autem crevisset herba, et fructum fecisset, tunc apparuerunt et zizania.

*NTMurz:* [...] a kiedy się puściła trawa \* [...] (\* na marginesie: ziele)

*NTSch:* A gdy zrosło ziele i owoc uczyniło [...]

*BL:* A gdy podrosła trawa i owoc się jął pokazywać [...]

*Bbrz:* A gdy wschodziła trawa i owoc czyniła [...]

*NTBud:* A gdy wzeszła trawa [...]

*NTCz:* [...] a gdy wschodziła trawa [...]

*Bgd:* A gdy urosła trawa [...]

*Dąbrvulg:* A gdy urosło zboże [...]

*Witw:* Kiedy zboże podrosło [...]

*Dąbrgr:* A gdy urosło zboże [...]

*NTKow:* Gdy zboże podrosło [...]

*BT:* Gdy zboże wyrosło i zaczęło się kłosić [...]

*BW:* A gdy zboże podrosło [...]

*BP:* Kiedy zboże urosło [...]

*Słowo:* Gdy nasiona wzeszły [...]

*dyn:* Z biegiem czasu zboże wyrosło [...]

*inter:* Kiedy zaś zakielkowało źdźbło [...]

*Cz:* A kiedyż wzroste zelina [...]

*NTWuj:* [...] naprzód trawę [...] (Mk 4, 28)

*Vulg:* Ultro enim terra fructificat, primum herbam [...]

*NTMurz:* [...] Naprzód trawę [...]

*NTSch:* [...] napierwej trawę [...]

*BL:* [...] napierwej trawę [...]

*Bbrz:* [...] naprzód trawkę [...]

*NTBud:* [...] naprzód trawę [...]

*NTCz:* [...] naprzód trawę [...]

*Bgd:* [...] naprzód trawę [...]

*Dąbrvulg:* [...] naprzód łodygę [...]

*Witw:* [...] naprzód źdźbło [...]

*Dąbrgr:* [...] naprzód łodygę [...]

*NTKow:* [...] najpierw łodygę [...]

*BT:* [...] naprzód źdźbło [...]

*BW:* [...] najpierw trawę [...]

*BP:* [...] najpierw źdźbło [...]

*Słowo:* [...] Najpierw ukazały się źdźbła [...]

*dyn:* [...] najpierw pojawia się źdźbło [...]

*ekum:* [...] najpierw źdźbło [...]

*inter:* [...] najpierw trawę\* [...] (\* w przypisie jest: tzn. źdźbło)

herba – βοτάνη

NTWuj: *Bo ziemia, która deszcz często na się padający pije i rodzi ziele użyteczne [...] (Hbr 6, 7)*<sup>50</sup>

Vulg: *Terra enim saepe venientem super se bibens imbrem et gerans herbam [...]*

NTMurz: [...] *i urodziła ziele [...]*

NTSch: [...] *i rodząca ziele [...]*

BL: [...] *trawę użyteczną [...]*

Bbrz: [...] *i zrodziła ziele [...]*

NTbud: [...] *rodząca ziele [...]*

NTCz: [...] *rodziłaby ziele [...]*

Bgd: [...] *rodzi ziele [...]*

Dąbrvulg: [...] *rodzi rośliny użyteczne [...]*

Dąbrgr: [...] *rodzi rośliny użyteczne [...]*

NTKow: [...] *rodzi pożyteczne rośliny [...]*

BT: [...] *rodzi użyteczne rośliny [...]*

BW: [...] *rodzi rośliny użyteczne [...]*

BP: [...] *wydaje roślinność użyteczną [...]*

Słowo: [...] *wydaje dobre plony [...]*

dyn: [...] *rodzi rośliny pożyteczne [...]*

inter: [...] *rodząc ziele odpowiednie dla nich [...]*

reckie χόρτος oznacza – według słownika Abramowiczówny – przede wszystkim *podwórze gospodarskie, zagrodę*, oraz – ogólnie – *pastwisko*, stąd teren zdobywania żywności. Jest to także *pasza, obrok* dla bydła. W tym ostatnim znaczeniu redaktorzy słownika podają hasło *trawa* i *siano* w opozycji do σῆτος jako pożywienia dla ludzi<sup>51</sup>. W tym kierunku idzie też następny zakres znaczeniowy: ogólnie – *pożywienie, strawa*<sup>52</sup>.

Opracowania biblijne podają ponadto, że χόρτος oznacza trawę na polu albo dziką trawę w odróżnieniu od roślin specjalnie uprawianych<sup>53</sup>.

Ta grecka nazwa tłumaczona jest w łacinie przez *foenum* (*Neovulgata* używa tu *fenum*), oraz *herba*, jak to powyżej wykazałem w zestawieniu cytatów.

Greckie βοτάνη według tegoż samego opracowania oznacza *pastwisko, paszę, ziele, trawę, zielsko, chwast*<sup>54</sup>.

Łaciński wyraz *foenum* oznacza natomiast – w znaczeniu właściwym – *siano* (świeże lub suszone), a przenieśnię *każdą suszoną roślinę*<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> W BWuj jest *sie*.

<sup>51</sup> SAbr, IV, 635.

<sup>52</sup> Tamże, s. 635.

<sup>53</sup> Por. Fl, 125.

<sup>54</sup> SAbr, I, 435.

*Herba* natomiast oznacza 1) ziele, oraz trawę; 2) zioło (*lekarskie, czarodziejskie*); 3) chwast, zielsko<sup>56</sup>.

W szerszym sensie jest także trawa, murawa, darni, młoda roślina, run (zbożowa), źdźbło, kłos, kielek<sup>57</sup>.

Βοτάνη bliższe jest więc znaczeniowo wyrazowi *herba*.

Jak widać oba znaczenia – jakkolwiek bliskie sobie – nie pokrywają się wzajemnie. *Herba* ma znaczenie szersze; *foenum* odnosi się raczej do konkretnej paszy dla bydła w formie świeżego lub suszonego siana. Χόρτος natomiast bliższe jest *foenum*.

Na oznaczenie *foenum* tłumacze dają następujące odpowiedniki: *Mk* 6, 39: trawa (większość tłumaczeń), siano (*NTSch*); *J* 6, 10: trawa (większość tłumaczeń), siano (*NTSch*); *Mt* 6, 30: trawa (większość tłumaczeń), ziele (*BT*), kwiatki (*Słowo*), rośliny (*dyn*); *Lk* 12, 28: trawa (większość tłumaczeń), ziółko (*Bbrz*), ziele (*BT*), kwiaty (*Słowo*), rośliny (*dyn*); *1 Kor* 3, 12: siano (większość tłumaczeń), trawa (*NTBud, BT, inter*); *Jk* 1, 10 – 11): kwiat trawny, kwiat trawny (większość tłumaczeń), siano (*NTSch*), zioło, ziółko (*NTMurz, Bbrz*), ziele (*NTMurz, Bbrz*); *1 P* 1, 24: trawa (większość tłumaczeń), ziele (*NTMurz, Brz*); *Ap* 8, 7: trawa (*NTWuj, NTMurz, NTBud, Bgd, NTKow, BT, BP, Słowo, dyn, inter*), siano (*NTSch, Bbrz, NTCz*), zieleń (*Dąbrvulg, Dąbrgr*); *Ap* 9, 4: trawa (większość tłumaczeń), siano (*NTSch*), rośliny (*Dąbrvulg, Dąbrgr*).

Na oznaczenie *herba* (χόρτος) tłumacze dają następujące odpowiedniki: *Mt* 13, 26: zboże (większość tłumaczeń współczesnych), trawa (większość tłumaczeń staropolskich, w *NTMurz* z wyrazem obocznym *ziele*), ziele (*NTSch*), nasiona (*Słowo*), źdźbło (*inter*); *Mk* 4, 28: trawa (większość tłumaczeń), trawka (*Bbrz*), łodyga (*Dąbrvulg, Dąbrgr, NTKow*), źdźbło (*BT, BP, Słowo, dyn, ekum*), oraz w przypisie *inter*).

*Herba* (βοτάνη) – *Hbr* 6, 7: ziele (wszystkie tłumaczenia staropolskie i *inter*), rośliny [*pożyteczne, użyteczne*], roślinność (tłumaczenia współczesne).

Jeśli chodzi o biologiczne rozróżnianie reale nazwanego jako χόρτος i βοτάνη to trzeba powiedzieć, że należą one do rodziny *Graminae*<sup>58</sup>, albo według innego opracowania do *Poaceae*<sup>59</sup>. W samej Palestynie zawiera ona ok. 460 różnych rodzajów, a na całej kuli ziemskiej ma ponad 4500 gatunków, tak więc trudno orzec, o jaką akurat trawę chodzi w wymienionych w *Biblii* miejscach<sup>60</sup>. Zresztą nie o gatunki traw tu idzie, a o ogólne określenie rośliny i to

<sup>55</sup> *Slp*, II, 496. Trzeba tu zaznaczyć, że słownik nie notuje formy *foenum* czy *fenum* (jak podaje *Neovulgata*), nie zaznaczając jednocześnie, iż taka forma jest możliwa, tym bardziej, że podaje sporadyczne występowanie *faenus*, obok podstawowej *faenum* obocznej do *fenum*.

<sup>56</sup> Tamże, s. 705.

<sup>57</sup> Tamże, s. 705.

<sup>58</sup> Por. *Fl*, 125.

<sup>59</sup> *Bot*, 449.

<sup>60</sup> Por. *Fl*, 125; *Bot*, 449.

w przypadku konkretnych znaczeń, jak też przenośnych (np. *Jk, Ap*). Bardziej interesujące wydaje się zróżnicowanie u poszczególnych tłumaczy tych kilku określeń greckich czy łacińskich i próba odpowiedzi na pytanie czy potrafią oddać właściwym słowem polskim odpowiedni zakres tłumaczonego pojęcia.

*Mk 6, 39* i *J 6, 10* opisują cud nakarmienia kilku tysięcy ludzi. Jezus nakazuje swoim współpracownikom, aby rozmieścili ludzi na zielonej murawie po to, by spokojnie mogli spożyć posiłek. *BT* podaje w przypisie, że była to najprawdopodobniej pora wiosny (bo trawa była zielona), co miało ogromny sens teologiczny<sup>61</sup>. To konkretne użycie przez translatorów nazwy *foenum* jest równie konkretnie przełożone przez tłumaczy polskich. Wykazałem już generalny kierunek tłumaczeń: w staropolskich jest albo *trawa*, albo *siano*.

Nie może budzić zdziwienia *trawa* użyta przez translatorów, skoro występuje ona w wielu tekstach staropolskich o charakterze przede wszystkim prawniczym i gospodarskim<sup>62</sup>. Ale też niemało jest miejsc występowania tego wyrazu w tekstach religijnych, w tym również biblijnych. Jednym z najważniejszych – ze względu na chronologię – jest fragment *Rozmyślenia przemyskiego*, który już teraz wspominam, mimo iż dotyczy sensu przenośnego wyrażonego u *Mt 6, 30*: *Kiedy Bóg trawą polną, która dziś jest, a jutro będzie wniwecz wrzucona tako odzienia (proodziewa), tako (pro kako) was więcej małej wiary?*<sup>63</sup>

W kontekście tutaj podanym, *trawa* dobrze oddaje greckie i łacińskie znaczenie oryginału. Ciekawe natomiast jest określenie użyte przez *NTSch*. Tłumacz daje tutaj *siano*.

Formy *siano* (lub *sieno*) występują w *Ps 36, 2* w tłumaczeniu *Psalterza floriańskiego* i *puławskiego*. *Słownik staropolski* podaje, że jest to „skoszona i wysuszona trawa przeznaczona na paszę dla zwierząt, foenum”<sup>64</sup>. Podobnie jak w przypadku *trawy*, słowo to występuje także w kontekstach prawniczych i gospodarskich. W drugim znaczeniu *siano* oznacza rosnącą trawę<sup>65</sup>. W takim też znaczeniu występuje w tekstach biblijnych (m. in. starotestamentalnych) i w tych cytatach, które powyżej przytoczyłem. Zaznaczyć też trzeba, że w *Rozmyśleniach przemyskich* istnieje fragment będący parafrazą *J 6, 10*: „A tam było siła, wiele siana (*erat autem faenum multum*) i jedli na – onem sienie mężow jakoby pięć tysięcy”<sup>66</sup>. Jeśli weźmie się pod uwagę występujące *siano* w staroczeskich tłumaczeniach *Biblii* trzeba powiedzieć, że występujące u Szarffenbergera *sieno*, oraz podobny wyraz w innych staropolskich tłumaczeniach, w miejscach, gdzie chodzi o znaczenie *trawy*, jest po prostu średniowiecznym sposobem przekładu tego reale.

<sup>61</sup> Mianowicie wskazanie na porę Paschy.

<sup>62</sup> Por. *Sstp*, IX, 180–181.

<sup>63</sup> Cyt. za: tamże, s. 181.

<sup>64</sup> Tamże, s. 161.

<sup>65</sup> Tamże, s. 162.

<sup>66</sup> Cyt. za: *Sstp*, VIII, 162.

Zgodne jest to z twierdzeniem K. Górskiego, który uważa, że omawiane tu tłumaczenie jest redakcją jakiegoś bliżej nieznanego średniowiecznego przekładu biblijnego<sup>67</sup>.

W pozostałych przytoczonych tu fragmentach tłumaczenie generalnie jest poprawne, tzn. w kontekście zarysowanego w Ewangelii konkretnego wydarzenia w sposób właściwy funkcjonuje jako określone reale. I tak *Mt* 6, 30, oraz *Lk* 12, 28 – jako teksty paralelne, gdzie mowa o trosce Boga wobec człowieka i gdzie znakiem tej postawy jest Jego troska o rośliny – *trawa* użyta jest tutaj jako określenie roślinności właśnie. Dlatego i wspomniana *trawa*, a także *ziolko*, *ziele*, *kwiaty*, *rośliny w polu* – jako przykłady reale nienacechowanego – nawet jeśli nie są dosłownym tłumaczeniem nazwy greckiej czy łacińskiej (jak choćby w przypadku kwiatów) są tłumaczeniem wiernym oddającym sens nie tylko całego odpowiedniego fragmentu, ale też omawianego tutaj reale. Uwagi te dotyczą cytatów wyżej wskazanych, ale też *Jk* 1, 10<sup>68</sup>; *1 P* 1, 24 (fragmenty paralelne) oraz *Ap* 8, 7.

Wpływ kontekstu widać dobrze także w *1 Kor* 3, 12, gdzie mowa jest o ludzkich wartościach, w których człowiek pokłada nadzieję. *Nowy Testament* wymienia tu m.in. *foenum* wśród złota, srebra, drogich kamieni, drewna, słomy. *Foenum* przetłumaczone tutaj jako – generalnie – siano jest bardzo poprawne i to z dwu powodów. Po pierwsze, oddaje sens zgodnie „z literą” słowa, tłumaczy je wiernie w sensie dosłownego oddania zakresu tłumaczonego wyrazu. Po drugie, tłumaczy je zgodnie „z duchem” tłumaczonego słowa, uwzględniając sens ogólnej wypowiedzi całego fragmentu i w wyniku odpowiednio wybierając (trafnie!) nazwę występującego w nim reale. Pamiętać trzeba, że – według komentarzy – w tym miejscu słowo oznacza siano jako materiał budowlany<sup>69</sup>.

Podobne uwagi należy odnieść także do *Mt* 13, 26 i *Hbr* 6, 7: nawet, gdy tłumacze dają w tym miejscu nasiona (*Mt* 13, 26, *dyn*) przekład jest poprawny.

#### WNIOSKI

Każda współczesność „kryje w sobie głębokie doświadczenie czasu, tradycji. Tożsamość nie oznacza przechodzenia do wieczności. Jest bezustannym podejmowaniem przeszłości w imię nadziei [...]”<sup>70</sup>. Taką myśl wypowiedział latem 1994 roku wybitny myśliciel współczesny Robert Spaemann na tradycyjnych już seminariach intelektualistów w Castel Gandolfo. Cytuję go, bo bardzo dobrze podkreśla zasadę wzajemnego przenikania się przeszłości z teraźniejszo-

<sup>67</sup> Por. K. Górski, *Nowy Testament Scharffenbergera...*, s. 98–115.

<sup>68</sup> F. Gryglewicz pisze, że „Zeschniętą trawę [...] ludzie z braku drzewa przeznaczają na opał”, *Ewangelia według św. Łukasza*, oprac. ks. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1974, s. 240.

<sup>69</sup> Por. FL, 125.

<sup>70</sup> Por. J. Tischner, *Pytania na czas wielkiej zmiany*, „Gazeta Wyborcza”, 1994, 211.



ścią. Zasadę troski o przeszłość, aby uchronić teraźniejszość. Pojęcie tradycji ma bowiem aspekt nie tylko spektakularny wyrażony – w przypadku choćby tej pracy – konkretnymi w rodzaju liczby zbadanych wyrazów. Jest wręcz pojęciem etycznym, w którym się człowiek zakorzenia, by coraz pełniej być. Nie ulega wątpliwości, że język jest tą podstawową bazą, w której dokonuje się owo zakorzenie i odnalezienie własnej tożsamości. To też jest istotnym powodem podejmowania historycznych badań nad językiem w kontekście współczesności.

Tłumaczenie nowotestamentowych realiów biblijnych. Temat artykułu wyznacza poszukiwania badawcze. Jest pytaniem nie tylko o samodzielne próby translacyjne tłumaczy doby staropolskiej, ale także o ich wzajemne związki, zależności i odniesienia. Jest również pytaniem o naszą współczesność i jej związki z poprzednikami, dlatego wydało mi się konieczne wprowadzić do rozprawy również inne – obok *Biblii Tysiąclecia* przekłady współczesne. Różne były metody pracy tłumaczeniowej: troska o wierność rozumianą jako dosłowne oddanie słów i ich związków, (co objawiło się w języku nazbyt rażąco jako wprowadzenie doń obcych duchowi polszczyzny konstrukcji). Przykładem tego jest Budny<sup>71</sup>. Jakkolwiek był twórcą nowoczesnej krytyki tekstu (do takich samych wniosków doszedł dopiero wiek XIX) jego tłumaczenie zupełnie nie troszczy się nie tylko o piękno języka polskiego, ale nawet o zachowanie poprawnych konstrukcji składniowych polszczyzny. Budny jest tłumaczem, który w tekście z 1574 roku dał nam przekład filologiczny Nowego Testamentu<sup>72</sup>. Wydanie interlinearne też ma taki charakter. Różnica zasadnicza polega w nich jednak na tym (pomijając już przydane kody gramatyczne), że to ostatnie tłumaczenie jest przekazane w poprawnym stylistycznie języku współczesnym. Badając historię tłumaczeń biblijnych w kontekście nazw realiów, można nawet wskazać na paralele przekładowe widoczne w opozycjach: staropolski – współczesny: Tekst Budnego i wydanie interlinearne są tego dobrym przykładem, a dalsze uwagi poczynione we wnioskach pokażą inne jeszcze opozycje<sup>73</sup>. Wierność dosłowna u Budnego widoczna jest w tłumaczeniu takiej nazwy reale biblijnego jak choćby *absinthium* (Ap 8, 11), które w nazwie własnej tłumaczy jako *Apsintos* (z uwagą na marginesie ‘Apsintos jest piołyn’), w nazwie zaś zwyczajowej jako *piołyn*<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Od niego rozpoczynam wyprowadzanie wniosków, bo pierwszy zwrócił uwagę na konieczność krytyki tekstu; jest też pierwszym autorem w języku polskim tłumaczenia filologicznego. Dopiero tłumaczenie interlinearne *Nowego Testamentu* jest pierwszym, w ścisłym tego słowa znaczeniu, tłumaczeniem filologicznym w języku polskim. Pewne próby współczesne takiej translacji dynamicznej podjął Witwicki.

Potem Kowalski, wreszcie edycja określona w tej pracy jako dynamiczna. Do tej samej grupy zaliczyć też trzeba *Nowy Testament* w przekładzie Romaniuka i – ostatnio – translację ekumeniczną *Ewangelii św. Marka*.

<sup>72</sup> Por. przypis poprzedni.

<sup>73</sup> Opozycja nie oznacza tutaj wykluczania i przeciwstawiania się wzajemnego tekstów, ale jest jedynie terminem wskazującym na związek pewnego typu tłumaczeń.

<sup>74</sup> Por. też u niego np. gr. *συκόμενος*, które tłumaczy jako *Sykamin*.

Ta wierność werbalna pojawia się jako przekonanie o niezmienności i kanoniczności tekstu świętego. Glosy, jakie pojawiają się u niego (a także u Murzynowskiego i Wujka) są próbą rozwiązania dylematu tłumaczenie – przekład filologiczny.

Jeśli chodzi o różnicowanie nazw realiów u Budnego generalnie oddaje je tą samą nazwą. Jako tłumaczenie filologiczne w opozycji do Budnego, większym różnicowaniem synonimicznym charakteryzuje się tłumaczenie interlinearne.

Bliskie przekładowi Budnego jest tłumaczenie Murzynowskiego. Te dwa przekłady posługują się tą samą metodą translacyjną, a o wydanym w Królewcu tłumaczeniu sam Budny wypowiada dość pochlebną opinię. W każdym razie analiza nazw realiów biblijnych pokazuje, że autor wierny tekstowi greckiemu trudności translacyjne związane z dosłownością werbalną rozwiązuje poprzez uwagi marginalne. Różnica jednak między tymi dwoma tłumaczami polegała na tym, że Murzynowski próbuje polonizować obce nazwy własne (oprócz jednoznacznej transkrypcji *manna*). Wspólnota dokonań polega natomiast na tym, że i Budny i Murzynowski nie stosują innych odpowiedników synonimicznych tego samego reale. To zresztą jest cechą wszystkich najstarszych tłumaczeń (do Szarffenbergera włącznie), co zostaje przełamane dopiero przez to Scharffenbergerowskie tłumaczenie, a utrwalone przez Wujka.

Te trzy translacje: *NTMurz*, *NTSch* i *NTBud* charakteryzują się też – co jest zrozumiałe – używaniem starego, jeszcze z wpływami średniowiecznymi języka, co najlepiej widać w fonetyce nazw realiów biblijnych<sup>75</sup>. Podobnie i tutaj zarysowuje się zasada powolnego porzucania tego słownictwa najpierw przez *Biblię* Leopoldy, a w końcu przez Wujka.

Dotyczy to także sposobu tłumaczenia tych nazw (por. *foenum*, gdzie często jest siano jako przykład średniowiecznych metod translacyjnych, czy w przypadku *aloe* w tłumaczeniu Murzynowskiego, który daje tu niezgrabne jeszcze *Aloj*, J 19, 39).

Jeśli chodzi o Czechowica, to wskazać należy na jego silne związki z *Biblią brzeską*. Dotyczy to nie tylko takich samych nazw w przekładzie, ale nawet takiej samej fonetyki tychże (por. choćby *arundo*, *foenum*).

Omawiając Czechowica, wskazać należy z kolei na duży wpływ, jaki wywarł na *Biblię gdańską*. Różnice polegają jednak na tym, że to ostatnie tłumaczenie jest o wiele bardziej zróżnicowane synonimicznie i bardziej nowoczesne w rozwiązywaniu trudności translacyjnych. Dokonania Czechowica na tym tle okazują się mniej bogate i idą wobec nieznanego reale raczej w kierunku transkrypcji obcej nazwy, aniżeli jej tłumaczenia (por. np. *arbor morus*). Zarazem *Biblia gdańska* jest o wiele bardziej precyzyjna w tłumaczeniu:

<sup>75</sup> Najbardziej jednak widoczne jest u Scharffenbergera.

Mówiąc o wpływach średniowiecznych nie można nie wspomnieć też o staroczeskich translacjach, które wyraźnie oddziaływały na najstarsze przekłady polskie. Por. np. *foenum*.

jeśli starsze tłumaczenia nie rozróżniają gatunku drzewa od owocu to czyni to właśnie ta translacja (por. *arbor ficus*). Czechowica należy więc zaliczyć do autorów poszukujących nowych metod przekładowych, jednakże autorów, którzy nie potrafili się jeszcze w pełni wyzwolić z metod średniowiecznych.

Na tej podstawie można powiedzieć, że nie tylko *Nowy Testament* Scharffenbergera, ale też inne wczesne przekłady tu omówione musiały mieć u swojej podstawy jakieś nie znane nam dziś tłumaczenie średniowieczne<sup>76</sup>.

Jeśli wspominałem *Biblię gdańską* to powiedzieć z kolei trzeba o jej mocnych związkach z tłumaczeniem Wujkowym: niemal wszystkie tłumaczenia nazw realiów tak u Wujka, jak i w *Biblii gdańskiej* są takie same<sup>77</sup>.

Gdy mowa jest o *Biblii* Leopoldy, to przede wszystkim narzuca się spostrzeżenie, iż tłumaczenie to bliskie tekstowi Wulgaty, próbuje zarazem precyzować i różnicować realia mające tę samą podstawę łacińską. Większą jeszcze swobodę *Biblii* Leopoldy widać na poziomie syntaktyki: autor tłumaczenia okazuje się wielokrotnie twórcą oryginalnym odchodzącym od ścisłych gramatycznie przekładów, wykazując wiele ciekawych rozwiązań zgodnych z językiem polskim. Wymaga to jednak osobnego opracowania, tym bardziej, że zasady składni nie wchodzą w zakres tej rozprawy.

W samym słownictwie *Biblia* Leopoldy wydaje się być oryginalna z pewną zależnością od Murzynowskiego (jednak ma nowocześniejszą fonetykę<sup>78</sup>) i – w bardzo wielu wypadkach – z poważnym wpływem na Wujka.

*Biblia brzeska* natomiast charakteryzuje się – w tłumaczeniu nazw realiów biblijnych – dążnością do pięknej swobody wyrażającej troskę o czytelnika w postaci oddawania nieznanymi nazw obcych przez wyjaśnienie zawarte w samym tłumaczeniu (np. u *Lk* 16, 19 – *byssus* oddaje jako *ciemne lniane odzienie*)<sup>79</sup>. Określam to dążnością tylko, bo oczywiście istnieją także inne rozwiązania, choćby w tłumaczeniu tej samej nazwy<sup>80</sup>, co świadczy o zainteresowaniu autora pięknym, czyli zróżnicowanym słownictwem.

Zarysowuje się więc zasada następującej zależności: *BL* – *Wujek* – *Bgd*.

Dokonania Wujka zostały omówione na tle innych translacji. W ten sposób okazał się on autorem, który utrwalił nowe słownictwo wobec odrzucanego starego, jeszcze średniowiecznego. Przez analizę translacji starszych wypracował swoją własną metodę zazwyczaj określaną jako wierność wobec Wulgaty, a zarazem jako troskę o piękno polszczyzny. Konstatacje powyższe wykazały

<sup>76</sup> Co byłoby potwierdzeniem tezy K. Górskiego.

<sup>77</sup> O zależność tłumaczy *Biblii gdańskiej* od Wujka mieli pretensje przedstawiciele synodów protestanckich, którzy czuwali nad translacją.

<sup>78</sup> Jeśli chodzi o zasady fonetyki wyrażone w pisowni przez Murzynowskiego, to można powiedzieć, iż pisze on fonetycznie. (Choćby jego *kfiat*). Moją intuicję i spostrzeżenie potwierdziła A. Łuczak, która w Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu zajmuje się właśnie Murzynowskim.

<sup>79</sup> Ze staropolskich tłumaczy tylko Czechowic daje podobne rozwiązanie.

<sup>80</sup> Por. *BL: bistor* w *Ap* 18, 16 i 19, 8.

jeszcze jedno: Wujek jest w tym sensie twórcą tradycji, że utrwalił na gruncie samego języka polskiego zróżnicowane i „wierne” słownictwo, przełamując jednocześnie tradycję średniowieczną.

W kontekście Wujka należy zatem mówić o tradycji jako stosunku do Wulgaty i do samej bazy językowej, jaką jest zastana polszczyzna w translacjach biblijnych.

Chcę jeszcze zwrócić uwagę na sposób tłumaczenia nazw realiów biblijnych w sposób bardziej syntetyczny.

W przekładach mamy do czynienia z następującymi możliwościami: oddanie nazwy reale przez transkrypcję obcej nazwy oraz przez jej tłumaczenie. W drugim przypadku jest kilka możliwości: tłumaczenie słów przez słowo, rozszerzenie jednowyrazowej nazwy, albo też jej zawężenie.

Są też takie tłumaczenia, które w ogóle nie podają nazwy występującej w tekście źródłowym, albo całe frazy, w których występuje kilka realiów, zastępując jednym, co jest charakterystyczne dla tłumaczeń dynamicznych.

Jan Jakub Wujek na tym tle stosuje wszystkie tu wymienione zasady pracy (oczywiście poza ostatnią). Szczególnie rozszerzenia są dla niego charakterystyczne<sup>81</sup>. W poszukiwaniach nad właściwym odczytaniem reale bliski jest Budnemu, jeśli pamiętać o komentarzach do edycji z 1574 roku. Zarazem z niezwykłym taktem wobec Wulgaty potrafi wprowadzić polskie nowe odpowiedniki. Jego uwagi marginalne także mają charakter nowatorski: zawsze podaje źródło, z którego wynikają ewentualne różnice.

Jeśli wskaże się na kilka typów uwag zawartych przy różnych edycjach Biblii<sup>82</sup> to tłumaczenie Wujka jest bezwzględnie najbogatsze. W ten sposób Wujek okazuje się nie tylko wiernym i pięknym tłumaczem Biblii, tłumaczem utrwalającym tradycję poprzez stosowanie nowoczesnych metod pracy (co w wyniku daje bogactwo słownikowe i stylistyczne przekładu)<sup>83</sup>, ale też duszpaste-rzem zatroskanym o swoich wiernych, którzy dzięki niemu – aż do czasów współczesnych – mieli tekst *Biblii* zrozumiały i stylistycznie poprawny<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Widać to także w syntaktyce, gdzie dodaje np. zaimki rozjaśniające tekst.

<sup>82</sup> Wyróżniam kilka ich typów: uwagi marginalne podające od razu inny polski odpowiednik (por. np. u Budnego *Apsintos*, gdzie daje uwagę, że jest to *piołyn*); uwagi pokazujące inne możliwości tłumaczeniowe (np. *triticum* u Murzynowskiego ma inne możliwości w postaci *zboża* lub *owoców*); uwagi wyjaśniające reale (np. u Wujka *byssus*, które ten wyjaśnia jako [...] *jakieś płótno z indziej bardzo miękkie, subtylne a drogie, jako jedwabnica*); są wreszcie uwagi – odnośniki do innych fragmentów *Pisma*.

Tłumaczenia współczesne łączą często w przypisach u dołu tekstu głównego lub na jego końcu wszystkie wymienione tutaj typy uwag.

<sup>83</sup> Biblia z 1599 roku zachowuje generalnie propozycje Wujka w zakresie nazw realiów biblijnych.

<sup>84</sup> Co z kolei przyczyniło się do niezwykłego wpływu tak wypracowanego stylu biblijnego nie tylko na literaturę, ale i na całą polszczyznę.

Na tym tle dokonania współczesne okazują się o wiele mniej zrozumiałe poprzez częste stosowanie transkrypcji z języków oryginalnych, tym bardziej, że nie zawsze edycje biblijne zaopatrzone są w wystarczające komentarze wyjaśniające<sup>85</sup>.

Dobrą próbą przybliżania czytelnikowi Pisma jest translacja Kowalskiego. Tłumacza, który nie tylko przybliży realia biblijne przez oddanie obcej rzeczy za pomocą słowa bliższego językowi polskiemu, ale też troszcząc się o jasność wypowiedzi, wprowadza do tłumaczenia współczesne ekwiwalenty dynamiczne.

Wyraźną teoretyczną niechęć do tłumaczenia z greckiego wykazuje E. Dąbrowski. Programowo tłumaczy zatem przede wszystkim z Wulgaty. Jednak w tej jego translacji, która dokonana jest z greki (*Dąbrgr*), widać zupełne podobieństwo z tym przekładem, które oparte było na *Wulgacie*. Różnice można spotkać tylko wtedy, gdy zachodzi zasadnicza niezgodność między tekstem greckim a łacińskim. Tłumaczenie z języka greckiego jest zatem tłumaczeniem z łaciny z naniesionymi poprawkami, gdy wymagał tego tekst grecki<sup>86</sup>.

Z tłumaczeniem nazw realiów biblijnych na tle tradycji przekładowej i to w kontekście *Biblia Tysiąclecia* sprawa wydaje się bardzo prosta. Tłumaczenie to wyraźnie zrywa z Wujkowymi dokonaniem. Jeśli nawet w pierwszym wydaniu widać wyraźny wpływ tradycji to już w wydaniu drugim nazwy realiów poprawione są według indywidualnych gustów tłumacza. Widać to choćby w przypadku *zizania*, gdzie wydanie drugie ma *chwasty*, zamiast – jak w pierwszym – tradycyjny *kąkol*. Jakkolwiek wykracza to poza zakres tej rozprawy, niezależność *Biblia Tysiąclecia* od tradycji tłumaczeniowej jeszcze lepiej można zobaczyć w analizie nazw monet czy jednostek wagi. O ile stare tłumaczenia mają w tych miejscach nazwy polskie (np. *grosz*), o tyle translacje nowe (szczególnie *Biblia Tysiąclecia*) dokonuje spolszczenia greckich określeń.

Tradycja Wujkowa na dobrą sprawę nie jest już kontynuowana, a jej szczątkowe wpływy widać co najwyżej w języku literatury.

W kontekście rozważań Roberta Spaemanna może budzić się zatem pesymizm, że czcigodna tradycja Wujkowa nie jest już podejmowana przez współczesnych, i zarazem żal, iż piękno w niej wyrażone ginie bezpowrotnie. Jednakże pamiętać trzeba, że każde pokolenie winno mieć swój i w swoim języku wyrażony przekład *Pisma Świętego*. A same badania nad starymi dokonaniem już są kontynuowaniem tradycji i z pełnym szacunkiem pochylem się nad nią. Mam nadzieję, że ten artykuł choć w małej części się do tego przyczynił.

---

<sup>85</sup> Pamiętać przecież należy, iż często teksty te czytane są w liturgii, gdzie nazwy realiów brzmią obco dla słuchacza nie znającego kultury biblijnej.

<sup>86</sup> O czym świadczy analiza porównawcza obu edycji.

## SKRÓTY

## I. Teksty źródłowe

*Gr* – tekst grecki wzięty z wydania *Novum Testamentum graece et latine, Textus Graecus, cum apparatu critico-exegetico, Vulgata Clementina et Neovulgata, Gianfranco Nolli curante, Città del Vaticano 1981.*

*Vulg* – tekst *Wulgaty* wzięty z wydania powyżej zacytowanego.

*Neov* – tekst *Neovulgaty* wzięty z wydania powyżej zacytowanego.

*NTMurz* – *Testamentu Nowego część pierwsza. Czterej Ewangelistowie święci Mateusz, Marek, Łukasz i Jan. Z greckiego języka na polski przełożeni, i wykładem krótkim objaśnieni [...], Królewiec 1551.*

*Nowego Testamentu część wtóra a ostateczna [...], Królewiec 1552. Odbitka fotograficzna egzemplarza ze zbiorów biblioteki w Kórniku.*

*NTSch* – *Nowy Testament polskim językiem wyłożony według doświadczonego łacińskiego tekstu od Kościoła Krześcijańskiego przyjętego. K temu przyłożono lekcje i prorocstwa z Starego Zakonu wzięte, które przy ewangelijach bywają czytane [...], Kraków 1556. Biblioteka Narodowa w Warszawie, XVI Qu 807.*

*Leop* – *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu na Polski język z pilnością według łacińskiej Biblii od Kościoła krześcijańskiego powszechnego przyjętej, nowo wyłożona w Krakowie w drukarni Szarffenbergerów, Kraków 1561. Egzemplarz z Muzeum Archidiecezjalnego w Łodzi.*

*Bbrz* – *Biblia święta to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu właśnie z żydowskiego, greckiego i łacińskiego nowo na polski język [...] wyłożone, Brześć Litewski 1563. Biblioteka Narodowa w Warszawie, XVI F 294.*

*NTBud* – *Nowy Testament znowu przełożony a na wielu miejscach za pewnemi dowodami od przysad przez Szymona Budnego oczyszczony i krótkimi przypiskami po krajoch objaśniony. Przydane też są na końcu tegoż dostateczniejsze przypiski, które każdej jakmiarz odmiany przyczyny ukazują, Łosk 1574. Egzemplarz z biblioteki w Kórniku, Cim. 0 261.*

*NTCz* – *Nowy Testament to jest wszystkie pisma nowego Przymierza, z greckiego języka na rzecz polską wiernie i szczerze przełożone. Przydatki różne czytanie na brzegach [...]. Drukował Alexius Rodecki, roku od narodzenia Syna Bożego 1577, (Raków). Egzemplarz z Biblioteki Narodowej w Warszawie, BN XVI Qu 575.*

*NTWuj* – *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa z nowu z łacińskiego i z greckiego na polskie wiernie a szczyrze przełożony [...] przez d. Jakuba Wujka, teologa Societatis Jesu, z pozwoleniem starszych, Kraków 1593. Wydanie fototypiczne, wstępem i uwagami poprzedził ks. dr Władysław Smereka, Kraków 1966.*

*BWuj* – *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu starego, w Kościele powszechnym przyjętego, na Polski język z nowu z pilnością przełożone, z dokładaniem tekstu żydowskiego i greckiego, i z wykładem Katolickim trudniejszych miejsc [...]*, Kraków 1599. Egzemplarz ze zbiorów prywatnych.

*Bgd* – *Biblia święta to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza z żydowskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczone. [...]*. We Gdańsku, w drukarniej Andrzeja Hunefeldta roku MDCXXXII. Egzemplarz z biblioteki w Kórniku, sygn. 13749.

*Dąbrvulg* – *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp, nowy przekład z Wulgaty*, komentarz przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego [...]. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione, Warszawa 1949. *Witw* – *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*. Przełożył i opracował W. Witwicki, Warszawa 1958.

*Dąbrgr* – *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp, nowy przekład z języka greckiego, komentarz przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, [...]*, Poznań 1961.

*NTKow* – *Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. ks. Seweryn Kowalski, Warszawa 1974.

*BT* – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich pod redakcją benedyktynów tynieckich, Poznań 1965.

*BW* – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975.

*BP* – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, oprac. zespół pod redakcją ks. Michała Petera (*Stary Testament*), ks. Mariana Wolniewicza (*Nowy Testament*), wyd. II, poprawione, Poznań 1982–1987.

*Słowo* – *Słowo Życia, Nowy Testament*. Bez daty i miejsca wydania (ok. 1989 r.). Jest to dynamiczny przekład dokonany przez anonimowych tłumaczy, najprawdopodobniej baptystów.

*dyn* – *Nowy Testament*. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski, Warszawa 1991.

*inter* – *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłumaczenie: ks. prof. dr hab. Remigiusz Popowski SDB, dr Michał Wojciechowski, Warszawa 1994.

*ekum* – *Ewangelia według św. Marka*. Przekład ekumeniczny, Warszawa 1993.

*Cz* – *Staročeská Bible drážďanská a olomoucká, kritické vydání nejstaršího českého překladu bible ze 14. století*, vydal Vladimír Kyas, t. I, zawierając *Ewangelie*, Praha 1981, tom II zawiera *Listy, Dzieje Apostolskie, Apokalipsę*, Praha 1985.

## II. Opracowania, słowniki, encyklopedie

*Słp* – *Słownik łacińsko-polski*, pod red. Mariana Plezi, Warszawa 1959. (Pierwsza liczba oznaczać będzie numer tomu, następna numer strony, np. I, 123. Uwaga ta odnosić się będzie do wszystkich wielotomowych opracowań tutaj wyróżnionych).

*SJoug* – *Słownik kościelny łacińsko-polski*, oprac. ks. dr Alojzy Jougan, Poznań 1958.

*SAbz* – *Słownik grecko-polski*, pod red. Zofii Abramowiczówny, Warszawa 1958.

*Sgrang* – *A Concise Greek-English Dictionary of New Testament*, prepared by Barclay M. Newman, Jr., London 1971.

*Lex* – *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell D.D. [...] and Robert Scott D.D. [...], a New Edition, revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuard Jones D. Litt. [...], Oxford at the Clarendon Press (po 1939 r.).

*Sz* – *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, 2. doplněné vydání připravili Jan Heller a Petr Pokorný, Praha 1973.

*M'cz* – *Lexicon latini-polonicum*, Ioannis M'czyński. Nunc iterum edidit Reinhold Olesch, Bohlau Verlag Köln-Wien 1973. (Cytowanie stron – według współczesnej paginacji w wydaniu fototypicznym).

*SPXVI* – *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. I, Wrocław, 1966.

*Sstp* – *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. I, Warszawa, 1953.

*Linde* – *Słownik języka polskiego*, oprac. M. Samuel Linde, wydanie trzecie fotoofsetowe, t. I–VI, Warszawa 1951.

*Karl* – *Słownik języka polskiego*, ułożony pod red. Jana Karłowicza, Adama Kryńskiego i Władysława Miedźwiedzkiego, t. I–VIII, Warszawa 1900–1927.

*SDor* – *Słownik języka polskiego*, pod red. W. Doroszewskiego, t. I–XI, Warszawa 1958–1969.

*SSzym* – *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, t. I–III, Warszawa 1978.

*Etym* – A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.

*Skor* – *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, oprac. S. Skorupka, t. I–II, Warszawa 1989.

*Con* – *Concondartiae librorum Veteris et Novi Testamenti Domini Nostri Jesu Christi, juxta vulgatam editionem, jussu Sixti V, Pontificis max., recognitam ad usum praedicatorum, accurante V. Coornaert*, JCL, Bruges 1909.

*Hand* – *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, nach dem Text des Novum Testamentum Graece von Nestle – Aland 26. Auflage und des Greek New Testament Third Edition (Corrected) neu bearbeitet von Beate Köster im Institut für Neutestamentliche Textfortschung*, Münster/Westfalen 1990.



*Konk* – *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, oprac. ks. dr Jan Flis, Warszawa 1991.

*Real* – *Realia biblica geographica, naturalia, archeologica quibus compendium introductionis biblicae, completur et illustratur, auctore Martino Hagen S.I. [...]*, Parisiis 1914.

*Mercz* – *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*, oprac. H. Merczyng, Kraków 1913.

*Fł* – *Fauna and Flora of the Bible*, prepared in cooperation with the Committee on Translations of the United Bible Societies, London 1972.

*Symb* – D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

*Kopmit* – W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.

*Kopsym* – W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991.

*EBruc* – *Encyklopedia staropolska*, oprac. A. Brückner, Warszawa 1990.

*Bibl* – *Biblia w języku polskim*, oprac. Maria Kossowska, t. I, Poznań 1968, s. 386, T. II, Poznań 1969.

*Kult* – *Biblia a kultura Europy*, red. Maria Kamińska i Eliza Małek, Łódź 1992.

*Wuj* – *Jan Jakub Wujek tłumacz Biblii na język polski. W czterechsetną rocznicę wydania Nowego Testamentu 1593–1993. Księga referatów wygłoszonych na konferencji 26 kwietnia 1993 r.*, Łódź 1994.

*Klemgr* – Z. Klemensiewicz, T. Lehr-Splawiński, S. Urbańczyk, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa 1981.

*Bot* – A. Pałczyński, Z. Podbielski, B. Polakowski, *Botanika*, Warszawa 1994.

*Watl* – F. A. Novak, *Wielki atlas roślin*, Warszawa 1975.

*Świat* – *Świat roślin, skał i minerałów*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1990.

### III. Inne skróty

*Mt* – *Ewangelia św. Mateusza*

*Mk* – *Ewangelia św. Marka*

*Łk* – *Ewangelia św. Łukasza*

*J* – *Ewangelia św. Jana*

*Dz* – *Dzieje Apostolskie*

*Rz* – *List do Rzymian*

*1 Kor* – *1 List do Koryntian*

*Hbr* – *List do Hebrajczyków*

*1 P* – *1 List św. Piotra*

*Jk* – *List do Jakuba*

*3 J* – *3 List św. Jana*

*Ap* – *Apokalipsa św. Jana*

*Prz* – *Księga Przysłów*

*Ps – Księga Psalmów*

*Lb – Księga Liczb*

*WJ – Księga Wyjścia*

*BiZTB – Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne*

*MAUVAISE HERBE OU IVRAIE, HERBE ET FOIN.*

À PROPOS DE LA TRADUCTION DE CERTAINS NOMS COMMUNS DANS LA BIBLE

### Résumé

L'article traite la question à savoir comment traduire les noms des réalités bibliques (la nature – les plantes) dans le contexte de la tradition polonaise enferment les traductions de J. J. Wujek jusqu'à la Bible de Tyniec.

## O ŚWIĘTYM MAKSYMILIANIE KOLBEM W STULECIE URODZIN

Łódzkie Studia Teologiczne  
1994, 3

### LIST EPISKOPATU POLSKI Z OKAZJI 100. ROCZNICY URODZIN ŚWIĘTEGO MAKSYMILIANA MARII KOLBEGO

#### POSTAWIENIE PROBLEMU

Zbliża się 30. rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II, którą wyznaczają daty: 8 grudnia 1965–1995 r. Spodziewamy się, że w publikacjach, które na temat minionego 30-lecia wydadzą katolicy teologowie i historycy, znajdą się również refleksje nad przeprowadzonymi w tym czasie beatyfikacjami i kanonizacjami wielu naszych rodaków. Pierwszym Polakiem, który po Soborze Watykańskim II został beatyfikowany (17 października 1971 r.), a następnie ogłoszony świętym (10 października 1982 r.), był twórca Niepokalanowa i męczennik obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, ojciec Maksymilian Kolbe. O tym, że wprowadzenie ojca Maksymiliana w poczet błogosławionych i świętych miało niezwykle doniosłe znaczenie religijne, moralne i wychowawcze, świadczy to, że w bardzo licznych krajach rozprzestrzenił się religijny kult jego osoby i wielorako wyraziło się intensywne zainteresowanie jego poglądami, działalnością, życiem. Według najnowszych ustaleń, jakimi dysponuje Archiwum Niepokalanowa, sumaryczna liczba kościołów i kaplic, które w różnych krajach dedykowane są św. Maksymilianowi, przerosła liczbę 240 obiektów; niemal co rok jakieś instytucje społeczne, kulturalne, apostołskie powołują św. Maksymiliana na swego patrona; jego imieniem nazywane są w wielu miastach w Polsce i za granicą ulice i place; w rozmaitych rejonach świata można spotkać pomniki, rzeźby, obrazy, witraże przedstawiające postać naszego Świętego; liczba wystaw o tematyce Maksymilianowskiej, które zorganizowano w Polsce i innych krajach oblicza się na 40; zrealizowano kilkanaście filmów dokumentalnych ukazujących życie, oświęcimskie męczeństwo oraz uroczystości kościelne, związane z wyniesieniem ojca Maksymiliana na ołtarze; książki zawierające biografie twórcy Niepokalanowa ukazały się w ponad 70 krajach, w około 20 językach europejskich i kilku azjatyckich (tego typu pozycji wydano już ponad 270; osobne zbiory

stanowią książkowe publikacje doktrynalne i ogłoszone w liczbie ponad 4 tys. artykuły dotyczące problematyki Maksymilianowskiej).

Autorzy zмирzający w swych tekstach do nakreślenia pełnego wizerunku św. Maksymiliana Kolbego słusznie skupiają swą uwagę na jego żarliwej religijności wraz z wielkim kultem Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej; na jego radykalnie ewangelicznej moralności, przyporządkowanej całkowicie przykazaniu miłości Boga i bliźniego; oraz na jego działalności apostołskiej za pomocą nowoczesnych środków społecznego przekazu. Aby św. Maksymiliana dokładnie zrozumieć – przez wyjaśnienie jego najgłębszych duchowych nastawień oraz stylu życia i pracy – należy przyjrzeć się jego rodzinie, w której przyszedł na świat, wychował się i ukształtował charakterystyczne znamiona swej osobowości.

Podjmując w niniejszym liście takie właśnie zagadnienie, pragniemy je tylko zarysować (na ile pozwalają rozmiary tego rodzaju tekstu), ale zarazem zamierzamy na konkretnym przykładzie rodziny Kolbów uwydatnić rolę, jaką spełnia rodzina w toku przygotowywania dziecka do samodzielnego życia i działania. Rzecz oczywista, że do rozważań na temat rodziny czujemy się zmobilizowani mocą tego faktu, iż bieżący rok został ogłoszony przez Ojca Świętego Jana Pawła II i Organizację Narodów Zjednoczonych – Rokiem Rodziny.

Najpierw przypomnijmy, że rodzicami św. Maksymiliana byli Marianna z Dąbrowskich i Juliusz Kolbowie. 8 stycznia 1894 r. to dzień urodzin w Zduńskiej Woli drugiego ich syna, który na chrzcie świętym w miejscowym kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny otrzymał imię Rajmund, a po kilkunastu latach przyjął we wspólnocie ojców franciszkanów konwentualnych zakonne imię Maksymilian. Do 1895 r. rodzina Kolbów mieszkała w Zduńskiej Woli. Po przeniesieniu się do Łodzi, spędziła tam prawdopodobnie cały rok 1896. W 1897 r. Kolbowie zamieszkali w Pabianicach. Po 10 latach, w 1907 r. Rajmund (wraz ze swym bratem Franciszkiem) wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego Ojców Franciszkanów we Lwowie. Rodzice Rajmunda-Maksymiliana byli tkaczami, choć w miarę jak wymagały tego życiowe warunki, zarabiali na utrzymanie rodzinnego domu również innego rodzaju pracami.

A teraz kwestia w niniejszym rozważaniu zasadnicza: jakie były religijno-moralne przymioty rodziny Kolbów, które powinniśmy rozpoznać, aby dokładniej zrozumieć osobowość św. Maksymiliana i uwyraźnić wychowawczą rolę każdej katolickiej rodziny?

## I. RELIGIJNOŚĆ

Życie religijne rodziny św. Maksymiliana miało dwa wyznaczniki: żywą miłość ku Bogu i Chrystusowi oraz bezgraniczne zaufanie do Najświętszej Maryi Panny.

Miłość ku Chrystusowi sprawiła, że Kolbowie uczestniczyli we mszy świętej nie tylko w niedziele i święta. Gdy mieszkali w Zduńskiej Woli, gdzie kościół był odległy od ich domu o pół kilometra, chodzili na mszę świętą wraz ze swymi czeladnikami codziennie rano na godzinę 8, a po powrocie z kościoła wspólnie jedli śniadanie i przystępowali do pracy na swych warsztatach. W Pabianicach, szli do kościoła na mszę świętą, która była odprawiana specjalnie dla robotników rano o godzinie 5, a następnie śpieszyli do fabryki. Zdarzało się również tak, że chłopcy rano przynosili ojcu do fabryki śniadanie. Pan Juliusz szedł wówczas do kościoła, by przyjąć Komunię świętą, a synowie w tym czasie pracowali za niego na krosnach. Gdy ojciec wracał, zjadał śniadanie i podejmował swą pracę, a chłopcy zdążali do szkoły.

Kolbowie modlili się również wspólnie we własnym mieszkaniu. Oprócz pacierza odmawiali najczęściej Anioła Pańskiego, różaniec, litanie do Najświętszej Maryi Panny. Modlitwy te, na które zapraszano także sąsiadów, odbywały się przed domowym ołtarzykiem Matki Boskiej, co było oczywiście przejawem panującego w tej rodzinie Maryjnego kultu. Inne świadectwa tego kultu to przynależność obydwójga małżonków do parafialnego zespołu Żywego Różańca oraz udział pana Juliusza w pieszych pielgrzymkach do Częstochowy.

Zaakcentować trzeba, że religijna więź rodziny Kolbów z Matką Najświętszą była przeniknięta bezwzględnym zaufaniem, iż Ona w żadnej potrzebie człowieka nie opuści, dlatego w rozlicznych trudnościach ustawicznie wzywano Jej opieki.

\* \* \*

Podsumowując dotychczasowe uwagi, raz jeszcze podkreślamy, że duchową atmosferę w domu Kolbów tworzyła żywa miłość ku Chrystusowi i niezwykła ufność do Jego opiekuńczej Matki. W tej atmosferze wychował się Rajmund – późniejszy ojciec Maksymilian. Miał zatem głęboko ugruntowane w sobie przekonanie o tym, że wśród wszystkich trosk, jakie człowiek może żywić, najważniejsza jest troska o miłość ku Bogu i Chrystusowi. Wyraził to przekonanie w słowach, które jako przełożony Niepokalanowa skierował do swych współbraci zakonnych: „Czy to, że teraz płot przesunięto tuż pod stację – jest rozwojem Niepokalanowa? [...] że corocznie wyrastają coraz to nowe budynki? [...] Nie, bo to może być złudne. [...] Istotnym [...] rozwojem Niepokalanowa jest rozwój miłości Bożej w

duszach naszych i to ustawiczne zbliżane się do Najświętszego Serca Jezusowego przez Niepokalaną”<sup>1</sup>.

Co zaś tyczy się kultu Niepokalanej, który Rajmund-Maksymilian wyniósł z rodzinnego domu, a następnie rozwinął w swej duszy podczas studiów w Rzymie, to słuszna jest interpretacja, iż „widział w Niej Matkę Boga-Człowieka i jednocześnie Matkę każdego człowieka, która go kocha i prowadzi do zwycięstwa nad złem. Myśli te zrodziły w nim wizję działania pod przewodem Niepokalanej przeciwko złu, które uderza w Kościół i zagraża człowiekowi”<sup>2</sup>.

## II. MORALNOŚĆ

Gdy wszyscy synowie Marianny i Juliusza Kolbów znaleźli się w średniej Szkole Ojców Franciszkanów we Lwowie, rodzice postanowili również opuścić Pabianice. „Przed wyjazdem z Pabianic Kolbowie pożegnali się ze wszystkimi w fabryce. Wśród robotników zapanował powszechny żal po nich”<sup>3</sup>. Dlaczego ich żałowano? We wspomnieniach i opiniach o nich, jakie – na szczęście – zostały spisane, znajduje się spostrzeżenie, że matka Rajmunda-Maksymiliana była osobą nadzwyczaj miłą, o ujmującym sposobie bycia, ojciec był wysoki, przystojny<sup>4</sup>. Szanowano ich jednak i lubiano zapewne z racji innych, raczej moralnych zalet. Byli to po prostu rzetelni chrześcijanie, dla których przykazanie miłości bliźniego stanowiło jednoznacznie pojmowany drogowskaz etyczny. A oto wybrane fakty stanowiące realne pokrycie takiej oceny. Mówią świadkowie:

„Matka Rajmunda zajmowała się akuszerstwem. Nie miała wprawdzie dyplomu, ale wykonywała swój zawód za wiedzą i pozwoleniem lekarza, bezinteresownie. Przeważnie biednym służyła. [...] W zawodzie swoim była kobietą wprost opatrnościową. Mojej matce uratowała życie. Brano ją zwłaszcza tam, gdzie dzieci się nie chowały. Niejednej rodzinie wyprosiła swymi modlitwami błogosławieństwo Boże”<sup>5</sup>.

Z kolei o ojcu Rajmunda: „Choć sam nie był bogaty, chętnie spieszył z pomocą materialną biedniejszym od siebie. I tak, na przykład, pomagał materialnie siostrze Lenickiego, Paradowskiej, która mieszkała na Starym Mieście, a cierpiała wielką biedę. Miała siedmioro dzieci, a mąż jej mało zarabiał. [...] Gdy Kolbe dowiedział się o jej krytycznym położeniu, akurat

---

<sup>1</sup> M. Kolbe, *Istotny rozwój Niepokalanowa. Konferencja do braci*, Niepokalanów 14 V 1938 r.

<sup>2</sup> L. Dyczewski OFM Conv., *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, Warszawa 1984, s. 68 n.

<sup>3</sup> W. Szymczyk, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów*, Niepokalanów 1969, s. 35.

<sup>4</sup> B. Krakowska, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów*, Niepokalanów 1969, s. 8–10.

<sup>5</sup> B. Krakowska, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów*, Niepokalanów 1969, s. 8–10.

wtedy więcej zarobił w fabryce, więc nakupił żywności, przesłał siostrze Lenickiego na Stare Miasto, Było tego tyle, że Lenicki czuł się zobowiązany hamować Kolbego w jego gorliwości”<sup>6</sup>.

\* \* \*

Zapratywania, decyzje i czyny moralne Marianny i Juliusza Kolbów były pierwszymi lekcjami życia dla ich syna. On po prostu widział, jak matka rzucała pilne zajęcia domowe i szła tam, gdzie ją wzywało ludzkie cierpienie. On słyszał o tym, jak jego ojciec, mimo że sam niewiele posiadał, wspierał uboższych od siebie. Później, w czasie akademickich studiów rzymskich poznał teologiczną wiedzę o miłości bliźniego, ale już od dzieciństwa był przygotowany do jej realizacji. Jak tą miłością należy kierować się w życiu – pokazał to najpierw jesienią 1939 r., w początkowej fazie okupacji, gdy jako przełożony Niepokalanowa przyjął trzy i pół tysiąca zgłodniałych wysiedleńców. O tym wstrząsającym epizodzie napisał jeden z zakonnych braci: „Najwięcej nędzy było wśród Żydów, których wspieraliśmy tak jak katolików. Ponieważ najbardziej dokuczało im zimno, więc z braku opału rozbieraliśmy mniej potrzebne szopy, rąbiąc deski na opał”<sup>7</sup>.

A potem w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu latem 1941 r. stało się to, co Ojciec Święty Jan Paweł II opisał w słowach: „Maksymilian nie umarł, ale oddał życie za brata”<sup>8</sup>. Jak Marianna i Juliusz Kolbowie śpieszyli z serdeczną pomocą strapionym rodzinom, tak również ich syn złożył ofiarę dla rodziny: zgłosił się dobrowolnie na śmierć głodową, aby ocalić współwięźnia, który jako mąż i ojciec był powołany do życia w rodzinie. Dopełniła się ta ofiara 14 sierpnia 1941 r. w wigilię Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, dla której chwały Maksymilian chciał poświęcić wszystko.

### III. APOSTOLSTWO

W cytowanych już wyżej wspomnieniach o rodzinie Kolbów czytamy między innymi o matce Rajmunda, że „z nadzwyczajną zręcznością potrafiła prowadzić rozmowy o Bogu i Matce Najświętszej”; czytamy też o jego ojcu, że „miał zacięcie i ducha prawdziwie apostołskiego”<sup>9</sup>, że był „człowiekiem bardzo czynnym i ofiarnym dla Kościoła”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> J. Lenicki, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów*, Niepokalanów 1969, s. 22.

<sup>7</sup> Kronika Niepokalanowa w czasie II wojny światowej, masz. s. 48 n.

<sup>8</sup> K. Wojtyła / Jan Paweł II, *Patron naszych trudnych czasów*, Niepokalanów 1991, s. 200.

<sup>9</sup> B. Krakowska, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów*, Niepokalanów 1969, s. 8–10.

<sup>10</sup> L. Luboński, *Oświadczenia o rodzinie Kolbów*, Niepokalanów 1969, s. 24.

Pan Juliusz w swej gorliwości podejmował różnorakie akcje kościelne. Tworzył męskie zespoły, które w parafialnym kościele św. Mateusza w Pabianicach przeprowadzały w każdą niedzielę oraz w Wielkim Tygodniu przy Grobie Pańskim adoracje Najświętszego Sakramentu. W tej samej parafii przyczynił się wydatnie do powstania biblioteczki parafialnej. Zbierał w Pabianicach po mieszkaniach składki na budowę nowego kościoła pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Różańcowej, nie zrażając się nieprzyjemnościami, które z tego powodu często go spotykały. Z jednym ze swych przyjaciół wybrał się do duchownego niekatolickiego na dyskusję, aby pozyskać go dla wiary rzymskokatolickiej.

Rzeczą wybitnie interesującą było to, że do mieszkania Kolbów schodzili się często robotnicy, którzy Juliusza darzyli wielką sympatią. Zebrania te wypełniali pogawędkami i lekturą. Mieli wspólną biblioteczkę, złożoną głównie z pozycji religijnych. Ale kolportowali również tajne pismo „Kiliński i Polak”, za które groziła wówczas (zgodnie z polityką rosyjsko-carskiego zaborcy) zsyłka na Sybir. Był to dobitny przejaw nastroju patriotycznego, jaki panował w tej grupie przyjaciół.

Bywalcy domu Kolbów zauważyli, że pan Juliusz po powrocie z pracy ustawicznie uczył się razem z synami. Łączyło się to z takim panującym w domu programem, że synowie pomagali rodzicom w ich codziennych zajęciach (bywało nawet, że musieli gotować obiad), głównym jednak ich zadaniem było uczenie się – i w tym właśnie uczestniczył ojciec. Nie było to czymś obojętnym w stosunku do poczyznań apostołskich.

\* \* \*

Gdy latem 1907 r. trzynastoletni Rajmund Kolbe opuszczał Pabianice, udając się do Lwowa, do tamtejszej szkoły franciszkańskiej, zabrał ze sobą tyle tylko materialnych rzeczy, ile mógł sam udźwignąć. Ale rodzina wyposażyła go nader bogato w przymioty duchowe, które w przyszłości przesądziły o charakterze jego pracy apostołskiej.

Przede wszystkim unosił w sobie, uzyskaną od swych najbliższych, doświadczalną wiedzę o tym, jak należy reagować na potrzeby Kościoła: niezbędne są działania odważne, ofiarne; jeśli zespołowe, to dobrze zorganizowane.

Istotnie ważne było również to, że w dzieciństwie Rajmund doświadczył więzi jego rodziny nastawionej apostołsko z ludźmi pracy fizycznej. Więc ta wyjaśnia, dlaczego w przyszłości, jako ojciec Maksymilian – dziennikarz, publicysta, redaktor, wydawca – zdecydował się na działalność zakrojoną na najszersze warstwy społeczne. Rozwój ich religijno-moralnej kultury, to właśnie był cel jego pracy apostołskiej, która miała się koncentrować w Niepokalanowach, od polskiego i japońskiego począwszy. Tego rodzaju



zamysł św. Maksymiliana został przez autentycznych adresatów jego apostołskiej działalności zrozumiany doskonale. Świadczy o tym najlepiej fakt, że działa jego tętnią życiem.

#### ZAKOŃCZENIE

Rola, jaką spełniła rodzinna wspólnota św. Maksymiliana w kształtowaniu jego osobowości, jest tak bardzo wyraźna, że zbędne są w tym miejscu naszych rozważań jakieś syntetyczne uogólnienia na ten temat. Natomiast potrzebne są mądre i uczciwe decyzje rodzin dzisiejszych, by od rodziców św. Maksymiliana uczyć się tego, co dla katolickich wspólnot rodzinnych jest najważniejsze: życia tym, czym żyje Kościół<sup>11</sup>.

*Kardynałowie, arcybiskupi i biskupi  
zgrupowani na 271 Konferencji Plenarnej  
Episkopatu Polski*

*Jasna Góra, 25 sierpnia 1994 r.*

---

<sup>11</sup> Mówiąc o trudnościach społecznych i niebezpieczeństwach moralnych, jakie były charakterystyczne dla czasu dzieciństwa św. Maksymiliana, Ksiądz Prymas Józef Glemp stwierdził o rodzinie Kolbów: „Życie tym, czym żył Kościół – oto siła, która nie pozwoliła się poddać moralnej śmierci, jaka wielkimi zakosami szła przez społeczeństwo tamtych czasów”, Kardynał Józef Glemp, Prymas Polski, *Kwiat z polskiej rodziny* (Homilia z okazji 100 rocznicy urodzin św. Maksymiliana Marii Kolbego, Niepokalanów, 8 I 1994 r.), „Rycerz Niepokalanej”, 1994, nr 3, s. 122.



LEON BENIGNY DYCZEWSKI OFM CONV.

## ŚWIĘTY MAKSYMILIAN A WSPÓŁCZESNA KULTURA \*

### UWAGI WSTĘPNE

Kultura jest tu rozumiana jako zbiór wartości norm, wzorów zachowań oraz ich wytworów. Dla jednostki mają one niebywale ważne znaczenie, ponieważ ukierunkowują jej poznanie, przeżycia i pragnienia, wyznaczają cele jej działań i je oceniają. Wspólne dla określonej grupy jednostek stanowią podstawę więzi między nimi. Leżą u podłoża kształtowania rozumienia człowieka, form życia społecznego, obrazów przeszłości i wizji przyszłości. Stanowią podstawę do wzajemnego porozumiewania się i wspólnych przeżyć, do podejmowania wspólnych działań i wytwarzania nowych przedmiotów.

Tak rozumiana kultura jest dziełem konkretnych grup społecznych. Jest ona ich własnością i właściwością, różnicującą grupy i członków poszczególnych grup. W życiu jednostek, narodów i szerszych społeczności kultura zatem ma znaczenie fundamentalne. Jan Paweł II wzajemne relacje pomiędzy jednostką i grupą a kulturą formułuje krótko i niezmiernie trafnie: „Kultura jest tym, przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej »jest«. [...] Naród istnieje »z kultury« i »dla kultury«”<sup>1</sup>. Zniszczyć więc jakąś kulturę, znaczy zniszczyć naród, który dzięki niej istnieje, a okres jej niszczenia dla członków tego narodu oznacza zachwianie fundamentów ich poznawania, dążeń, przeżyć, wartościowania i więzi między nimi. Ich życie traci jasność celów. Są zagubieni jak statek na morzu bez busoli i steru. Są nie powiązani z sobą, jak garść ziaren piasku.

Mówiąc o kulturze, mamy zatem na myśli kulturę jakiejś grupy społecznej, narodu lub szerszej społeczności. Nas interesuje tutaj kultura europejska i to współczesna.

---

\* Wykład wygłoszony 27 lutego 1994 r. w bazylice archikatedralnej podczas II Sesji Synodalnej Archidiecezji Łódzkiej.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO 2 VI 1980*, nr 7 i 14, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFM Conv, A. Stanowski, cz. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 119, 123.

## I. CECHY WSPÓŁCZESNEJ KULTURY EUROPEJSKIEJ

Kultura jest zjawiskiem dynamicznym i kultura europejska w poszczególnych okresach swoich dziejów ma odmienne cechy, panuje w nich swoisty dla danej epoki „duch czasu”. Jej badacze stwierdzają, że obecnie jest on mniej chrześcijański aniżeli wiek temu, a tym bardziej w średniowieczu, kiedy kultura chrześcijańska ukształtowała się w swojej całościowej formie. Mamy tu do czynienia z tzw. procesem odchrześcijanienia kultury europejskiej. Jeden z autorów niemieckich stwierdza, że proces ten trwa od XVI wieku i wyróżnia trzy jego etapy: 1) etap reformacji – od której dokonuje się wyzwalenie od Rzymu jako centrum chrześcijaństwa; 2) etap oświecenia – od którego rozpoczęło się wyzwalenie od Chrystusa; 3) etap ostatni – wiek XIX i XX – w którym występuje wyzwalenie się od Boga<sup>2</sup>.

Reformacja w kulturze europejskiej zapoczątkowała wyzwalenie się spod władzy Kościoła, czyli proces sekularyzacji. Sekularyzacja nie znosi religii, lecz ogranicza władzę Kościoła do jego wyznawców i do dziedzin ściśle religijnych. W życiu publicznym przyniosło to rozdział Kościoła od państwa. Spod wpływów Kościoła wymknęły się sprawy polityczne i gospodarcze. Także sztuka uwolniła się od norm kościelnych i kierowała się impulsami twórców. W sekularyzującym się społeczeństwie Kościół, a także religia, w coraz mniejszym stopniu regulują rytm jego życia, obyczaje, święta i codzienne praktyki.

Sekularyzacja pociągała za sobą desakralizację, która rozpoczęła się od Oświecenia, a swoje apogeum osiąga dzisiaj. Ideologowie Oświecenia zaczęli burzyć przekonane o tajemniczości świata i ukazywać, że ludzie, a nie Bóg, czy bogowie, mogą rządzić światem. Zjawisko to Max Weber nazwał odczarowaniem (Entzauberung) lub mówiąc mniej poetycko – usunięcie ze świata pierwiastka boskiego. Zaczęto upowszechniać pogląd, że wszystko dla człowieka jest możliwe, wszystko stoi przed nim otworem. On jest początkiem i końcem wszystkiego. Eliminowanie Boga najpierw ze świata w ogóle, a ostatnio z życia ludzkiego przybrało różne formy i występuje z różną siłą.

Odchodzenie od Kościoła, od Chrystusa, a wreszcie od Boga wyraża się w upowszechnianiu wielu różnych idei i zachowań, a jako najbardziej istotne wydają się następujące: człowiek nie został stworzony przez Boga, lecz jest owocem ewolucji, jest śmiertelny, wolny i sam sobie ustanawia prawa; podlega ciągłemu procesowi doskonalenia; zarządzając ziemskie życie może przewyciężyć swoje sprzeczności i sam siebie uszczęśliwić. „Bóg i człowiek – jak pisze Rudolf Rezsöhazy – rozstali się ze sobą. Ten ostatni coraz mniej potrzebuje

---

<sup>2</sup> Cytuję za R. Rezsöhazym, *Zmiany w kulturze zachodniej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Szkic podejścia chrześcijańskiego*, [w:] *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – Świadomość – Program. Akta sympozjum presynodalnego*, Watykan, 28–31 października 1991 r., Kielce 1992, s. 189.

Boga do wyjaśnienia wszechświata, do tego, by tutaj żyć i tutaj znajdować szczęście”<sup>3</sup>.

W wyniku powyższych procesów pojawiło się wiele nowych zjawisk w kulturze europejskiej. Ich pełna charakterystyka, a tym bardziej ocena, są niemożliwe. Niemniej jednak na potrzeby dalszej analizy konieczne jest wskazanie przynajmniej niektórych zjawisk, które uważa się za typowe dla naszych czasów.

Daniel Bell charakterystykę i ocenę kultury współczesnej rozpoczyna od przytoczenia poglądu Alfreda de Musseta, który twierdzi, że z chwilą, gdy wiara religijna i w ogóle wszelkie wierzenia metafizyczne upadają, w człowieku budzi się nieodparta *curiosité du mal*, co powoduje, że daje się on opanować przez poniżające żądze i nieprawości<sup>4</sup>. W życiu artystycznym doprowadziło to do dominacji kryterium piękna, dziwności i sensacyjności nad kryteriami prawdy i dobra, w życiu moralnym do zacierania wyraźnych granic między dobrem a złem, prawdą a fałszem, do oddzielenia miłości od seksu i do pogoni za przeżyciami erotycznymi, w życiu politycznym ułatwiło wykształtowanie się systemów totalitarnych lub liberalnych, struktur zniewolenia i zła, lub też niczym nieograniczonej wolności.

W kulturze europejskiej upowszechnia się więc liberalizm moralny, konsumizm, ekonomizm, zmysłowość, przeciętność, konformizm, ujednoczenie treści i form życia codziennego, urzeczowienie ludzkich kontaktów, dominacja rozrywki nad zabawą, bierność, uprzedmiotowienie osoby ludzkiej, osłabienie wrażliwości na prawdę, dobro i piękno, na wartości nadprzyrodzone, areligijność, w wielu dziedzinach antyreligijność i antykościelność, itp. Zacierają się wyraźne granice między dobrem i złem, pięknem i brzydotą. Cudzołóstwo i zdradę małżeńską nazywa więc wolnością seksualną, bezwzględność i chciwość – konkurencją, oszustwa gospodarcze – zaradnością i niedoskonałością prawa, obojętność na innych – tolerancją. Z kolei tak pozytywne zjawiska, jak przywiązanie do swojego rodzinnego miejsca i umiłowanie dziedzictwa przodków nazywa się zaściankowością lub wręcz nacjonalizmem, wierność przyjętym zasadom fundamentalizmem, uznawanie Boga i poddanie się Jego prawom – zacofaniem itp.

W miejsce religii pojawiają się kultury. Kult różni się od religii między innymi tym, że: a) nie doprowadza człowieka do twórczego kontaktu z Bogiem, ponieważ świat nadprzyrodzony, jeżeli go w ogóle uznaje, traktuje instrumentalnie; b) rości sobie pretensje do pewnej wiedzy ezoterycznej, która była w ukryciu (bądź uległa zatajeniu przez ortodoksję), a teraz nagle pojawia się w świetle dnia; c) w kultach często pojawia się ktoś „wtajemniczony” lub „nawiedzony”, który funkcjonuje jako guru, udzielając nowych nauk i pośrednicząc pomiędzy tajemnymi siłami i człowiekiem; d) obrzędy kultowe zezwalają, a jeszcze częściej zachęcają wyznawców, by dali wyraz dotychczas

<sup>3</sup> Tamże, s. 189.

<sup>4</sup> D. Bell, *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*, [w:] *Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 217.

powściąganym impulsom, co prowadzi do poczucia ekstazy czy do pewnego momentu przeobrażenia, a co w kolejki ma przynieść (na podobieństwo środka na ból głowy) natychmiastową poprawę lub przynajmniej ulgę<sup>5</sup>. Kulty, które często są utożsamiane z ruchami religijnymi, mają krótki żywot, a ich wyznawcy ciągle poszukują nowego panaceum. Mimo oczywistych mankamentów, w społeczeństwach europejskich obserwujemy ich rozwój. Można to tłumaczyć wieloma uwarunkowaniami. Dwa z nich wydają się podstawowe, a mianowicie: 1) niedorozwój świadomości religijnej i doświadczeń religijnych chrześcijan w stosunku do rozwoju ich ogólnej wiedzy i doświadczeń życiowych; 2) nieodpowiedniość form życia religijnego do potrzeb religijnych, szczególnie życie parafialne nie nadąża za nowymi potrzebami przeżywania wspólnoty wiary i wymiany religijnych doświadczeń.

Wymienione zjawiska są przejawem odejścia znacznej części Europejczyków od prawdziwego *sacrum*, od świata transcendentnego, od Boga, a to oznacza, że zamykają się w swoim ludzkim świecie, a tym samym skracają perspektywę swojego poznania, zawężają swoje przeżycia i dążenia, a co za tym idzie ograniczają swój rozwój. I co dziwniejsze, mimo zmniejszonego pola poznania i zacieśnienia swoich dążeń do sfery tylko naturalnej i doczesnej, znaczna część Europejczyków wykazuje dezorientację i anomie. Zjawiska te są następstwem rozejścia się dotychczas obowiązującej aksjologii i potrzeb współczesnych ludzi. Porzucają oni dziedziczone z przeszłości wartości, ponieważ nie zgadzają się z ich nowymi potrzebami, bądź w ich przekonaniu nie są wystarczająco uzasadnione. Tych porzuczanych wartości nie zastępują nowe. Typową więc dzisiaj postawą jest poszukiwanie, a poszukuje się pod hasłami autentyzmu i nieskrępowanego rozwoju własnej osobowości. Poszukiwanie samego siebie staje się, zwłaszcza wśród młodych, najważniejszym celem i zajęciem. Idealem jest życie w harmonii z samym sobą, dobre samopoczucie we „własnej skórze”, bycia innym. Podkreśla się spontaniczność i postawę twórczą. Osobisty rozwój opiera się na własnych potrzebach i możliwościach, nie zaś na obowiązujących i powszechnie przyjmowanych wartościach i normach, bo takich nie ma. W ich miejsce pojawia się eksperymentowanie w dziedzinie aksjologicznej i moralnej. Wszystkiego trzeba doświadczyć samemu i dopiero z przeżytych doświadczeń wyciągać wnioski, jak dalej postępować. Jednostka bowiem winna stać się samodzielną w każdej sytuacji. Ona sama jest twórcą sensu swojego życia.

Indywidualizm, samodzielność i wolność stały się najważniejszymi wartościami. Życie na nich oparte ma przyczyniać się do wszechstronnego rozwoju człowieka i czynić go szczęśliwym. Poszukiwanie siebie, dążenie do wszechstronnego rozwoju własnej osobowości i własnego szczęścia, jak najszybciej osiąganego i jak najintensywniej przeżywanego, ściśle łączy się z nową koncepcją wolności. „Niegdyś wolność była wartością »instrumentalną«. Jako wartość

<sup>5</sup> Tamże, s. 219.

podstawowa, nieodzowna, niczym sól do potraw, nabierała znaczenia dzięki innym wartościom, na które się otwierała. Była środkiem do celu. Dla ludzi o nowej mentalności, szczególnie dla młodzieży, wolność staje się dziś celem samym w sobie, wartością „docelową”. Nie jest instrumentem, ale stanem, którego się ciągle poszukuje<sup>6</sup>. Oznacza ona zerwanie wszelkich więzów, otwarcie wszystkich zamkniętych drzwi w życiu codziennym, uwalnia od przynależności do kogoś i wierności komuś, nawet od odpowiedzialności. Społeczeństwo zmienia się tak szybko, trzeba więc zachować całkowitą swobodę ruchów, by móc w każdej chwili podjąć na nowo inicjatywę i odzyskać niezależność.

Na tle takich poglądów i postaw upowszechnionych w krajach Europy, zrozumiałe są trudności, jakie przeżywają instytucja małżeńska i celibatu w stanie duchowym. Rośnie liczba osób, które żyją z drugą osobą lub we wspólnocie zakonnej bez zobowiązań w formie ślubu dożywotniego lub nawet urzędowo potwierdzonych przyrzeczeń, bo te – w ich przekonaniu – grożą utratą wolności. Jak tu dotrzymać obietnicy, kiedy życie jest tak długie i tak zmienne. Lepiej więc nie wiązać się żadnymi ślubami.

Wymóg autentyczności oraz niczym nie krępowanego rozwoju własnej osobowości prowadzi właściwie do odrzucenia wszystkiego, co nie odpowiada danej jednostce. Powoływanie się na jakikolwiek autorytet nie przynosi efektów, każda bowiem władza, obojętnie jaka by nie była (w państwie, Kościele, zakładzie pracy, zakonie, rodzinie) jest podejrzana. Wszędzie władza ma siłę represyjną, stresuje i alienuje, a zatem wyzwolenie się spod niej jest warunkiem pełnego i prawidłowo przebiegającego rozwoju własnej osobowości. Odrzucenie wszelkich autorytetów idzie w parze z odrzuceniem wszelkich dogmatów, wartości i norm transcendentnych. W taki sposób człowiek ogranicza się do samego siebie, zamyka się na świat nadprzyrodzony<sup>7</sup>.

Zamknięcie się człowieka na świat boski i ograniczenie się tylko do doczesnej egzystencji, umiłowanie wolności i swobody, zdecydowane nastawienie na realizację własnego „ja” i własnego szczęścia są już tak upowszechnione w krajach Europy, że na ich bazie wykształciły się nowe formy życia społecznego i sformułowano wiele nowych ustaw. Podać można kilka przykładów.

- Odkrywając nowe wartości ludzkiego ciała i upowszechniając nową koncepcję płciowości, seks uważa się za twórczą energię dającą przyjemność i szczęście. Człowiek ma prawo do przyjemności i szczęścia, powinien zatem usuwać wszelkie tabu i nakazy ograniczające życie seksualne. Wszystkie formy życia seksualnego są więc dozwolone.
- Prawu kobiety do posiadania dziecka daje się pierwszeństwo przed prawem dziecka do życia, czego następstwem jest legalizacja mordu dziecka poczętego, czyli tzw. aborcja.

<sup>6</sup> R. Reszohazy, dz. cyt., s. 193–194.

<sup>7</sup> Tamże, s. 190–192.

- Legalizuje się związki pomiędzy mężczyznami czy kobietami i stawia się je na równi z małżeństwem.
- Legalizuje się prawo jednostki do wyboru czasu i rodzaju własnej śmierci, czyli eutanazję.
- Poszukiwanie siebie doprowadza się do narcyzmu, do stanu, który doskonale ujął Lipovetsky: „Kochać samego siebie tak, by już nie potrzebować do szczęścia drugiego człowieka”<sup>8</sup>. Realizacja takiej dewizy życiowej ugruntowuje postawy egoistyczne i sprawia niedorozwój dyspozycji do zawiązywania trwałej więzi z drugim człowiekiem.
- Wzmacnianie stanu psychicznego i kondycji psychofizycznej czyni się głównym celem życia ludzkiego, zatem propaguje się jogę, zen, ruchy bioenergetyczne, dynamikę grupową, różne formy terapii i ćwiczeń fizycznych, które mają zastąpić głębsze życie duchowe człowieka, zakorzeniające go w świecie nadprzyrodzonym.
- To, czego brakuje w zwykłym czasie, ludzie dzisiaj starają się osiągnąć w czasie wolnym: bliski kontakt z drugim człowiekiem (często uprzednio zupełnie nieznanym, a spotkanym w miejscu wypoczynku), miłość, egzotyka, słońce, beztrudne wybrzeża i lasy, zabawa proponowana przez „miłych organizatorów”. Rozbudowywane formy spędzania czasu wolnego są nastawione na osiągnięcie maksimum przyjemności z całkowitym zatraceniem świętowania. Czas wolny stał się wielkim mitem społecznym.

Tego rodzaju poglądy, zachowania, instytucje są przesiąknięte duchem ideologii politycznych i korzyści ekonomicznych. Neindywidualizm doskonale tu współpracuje z neoliberalizmem, a socjalizm staje się libertyński. Propagują je różni myśliciele, politycy, twórcy postępu technicznego i gospodarczego. W ostatnich latach wydatnie przyczynili się do ich upowszechniania dziennikarze, artyści, ludzie kina, teatru, radia i telewizji, a nawet naukowcy i duchowni żądni popularności. Środowiskiem szczególnie nośnym okazali się tzw. „opiekunowie duszy i ciała”: psychologowie, socjologowie, pracownicy socjalni, pielęgniarki, specjaliści z dyplomem zawodów społeczno-kulturalnych, wychowawcy, instruktorzy wszelkiego typu. Oczywiście najskuteczniejszym przekazicielem modnych idei i tematów okazały się środki komunikowania społecznego. Poza telewizją, radiem, prasą i kinem, należy wymienić także okolicznościowe broszury, reklamy, plakaty, hasła wypisywane na murach, itp.

Można tu wymienić jeszcze wiele innych cech dzisiejszej kultury europejskiej, ale nie o to chodzi, by sporządzić ich wyczerpujący katalog, lecz by uświadomić sobie ich występowanie, i to dość powszechne, a w wielu środowiskach ich dominowanie. Tym samym kultura europejska, choć zewnętrznie chrześcijańska, bo tu i ówdzie stoją kościoły (ich liczba w krajach postkomunistycznych nawet się zwiększa), drogi są znaczone krzyżami, w

---

<sup>8</sup> Cyt. za tamże, s. 193.



prasie, telewizji, radiu występują obrazy i sformułowania religijne, to daleka jest ona od chrześcijaństwa.

Wymienione tu zjawiska niepokoją wszystkich, którzy mają poczucie odpowiedzialności za dalszy rozwój kultury europejskiej. Wielu z nich katolicy nie mogą zaakceptować. Ale nie mogą też trwać niezmiennie przy kulturze odziedziczonej. Znaleźliśmy się w takim etapie rozwoju kultury europejskiej, że musimy ją tworzyć na nowo. Jako chrześcijanie musimy podjąć wysiłek tworzenia takiej nowej kultury europejskiej, która by, z jednej strony, była kontynuacją podstawowych wartości i norm ewangelicznych, dotychczasowego dorobku myśli i sztuki chrześcijańskiej, z drugiej zaś strony, odpowiadała potrzebom dzisiejszego człowieka i środowiska, jakże odmiennego od tego z przeszłości. Dla chrześcijan jest to obecnie najważniejsze zadanie.

Jeszcze do niedawna w społecznym nauczaniu Kościoła najważniejsze były sprawy społeczne i gospodarcze. Od papieża Leona XIII są one częstym przedmiotem encyklik i ustnego przepowiadania papieży. Dzisiaj najbardziej pilną sprawą stała się kultura. Doskonale to rozumie obecny papież Jan Paweł II i coraz częściej kulturę czyni przedmiotem swoich wystąpień, wzywa też katolików do tworzenia nowej kultury chrześcijańskiej.

## II. WARTOŚCI I FORMY DZIAŁANIA ŚW. MAKSYMILIANA UBOGACAJĄCE KULTURĘ WSPÓŁCZESNĄ

Mamy świadomość, że jako chrześcijanie nie możemy pozostawać obojętni na to, co dzieje się z kulturą europejską. Nie możemy jednak poprzestać tylko na krytyce zjawisk niezgodnych z Ewangelią, na stwierdzeniach, że są one efektem zmowy utajonych sił przeciwko religii i Kościołowi, na organizowaniu samoobrony przed nimi i ich zwalczaniu. Są one dla nas wyzwaniem do pozytywnego działania, tzn. do kształtowania nowej kultury, przy czym nie może ona być tylko propozycją ideologiczną. Kultura chrześcijańska to całościowy styl życia, czyli ewangeliczne wartości, idee, normy, fakty religijne, chrześcijańska tradycja wielowiekowa na nowo odczytywane i jak najściślej związane z całością dzisiejszego życia, a więc z nowymi problemami, bólami i radościami, z obecnym krajobrazem i z dzisiejszymi wydarzeniami, z nowoczesnymi formami pracy i odpoczynku, z dniem świątecznym i czasem wolnym od pracy zawodowej, z wychowywaniem dzieci, chorowaniem i umieraniem, z klęskami i zwycięstwami. Nowy styl życia chrześcijańskiego kształtują już różnego rodzaju awangardowe grupy religijne laikatu i duchowieństwa. Kształtują go rodziny katolickie świadome swojej tożsamości i odrębności w stosunku do innych rodzin.

W dotychczasową kulturę europejską duży wkład wniosły zakony franciszkańskie. Szczególnie tzw. chrześcijańska kultura ludowa wiele im zawdzięcza. Twórców o franciszkańskiej duchowości nie powinno zabraknąć w kształtowa-

nie nowej kultury europejskiej. Swój udział winne też mieć Rycerstwo Niepokalanej i Niepokalanów. I tu rodzi się pytanie: w czym może nam pomóc św. Maksymilian Kolbe?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, ograniczam się jedynie do przedstawienia wybranych idei, cech osobowościowych i działań św. Maksymiliana, które mają charakter uniwersalny i są niezmiernie potrzebne kulturze europejskiej oraz mogą stymulować jej dalszy rozwój.

### 1. Przewodnik w poszukiwaniu sensu życia

Widzieliśmy, że kryzys dzisiejszej kultury europejskiej przejawia się najpierw poprzez anomie, czyli taką sytuację, kiedy ludzie tracą stałe wartości, którymi mogliby się kierować. Nie bardzo też potrafią odnaleźć drogę ku światu nadprzyrodzonemu. A jeżeli już na niej się znajdują, to nie zawsze umieją nawiązać trwały kontakt z Bogiem. Metoda eksperymentów, jaką stosują, daje z reguły słabe wyniki, nie wytrzymujące kolejnej próby. Dzisiejszy świat zatem bardziej niż kiedykolwiek dotychczas potrzebuje ludzi typu św. Maksymiliana, bo człowiek nadal pragnie być kimś lepszym i nie przestał być istotą religijną. Mimo wielu wystąpień areligijnych lub antyreligijnych, człowiek, zdaniem D. Bella, nie może się wyzwolić od religii, ponieważ jest ona „konstytutywnym aspektem ludzkiego doświadczenia, ponieważ stanowi odpowiedź na egzystencjalne sytuacje, które powtarzają się w ludzkiej kulturze”<sup>9</sup>.

Święty Maksymilian wraz z innymi Świętymi jest tutaj i drogowskazem i przewodnikiem. Wyznacza hierarchię wartości i swoim życiem potwierdza możliwość jej zachowania. Ukazuje, że nawet w najgorszej sytuacji życiowej człowiek zdolny jest wybrać wartości lepsze, że dzięki temu wyborowi, choć nieraz wiele go to kosztuje, staje się bardziej człowiekiem i jednocześnie bardziej upodabnia się do Boga.

Święci są trwałymi punktami „odniesienia na tle przemijania człowieka i świata. To, co się w nich wyraża, jest trwałe i nieprzemijające. Świadczy o wieczności. Z tego świadectwa stale na nowo czerpie człowiek świadomość swego powołania i pewność przeznaczeń. W tym kierunku prowadzą święci Kościół i ludzkość”<sup>10</sup>. Takim duchowym przewodnikiem jest właśnie św. Maksymilian, „w którym człowiek współczesny odkrywa przedziwną »syntezę« cierpienia i nadziei naszej epoki.

<sup>9</sup> D. Bell, dz. cyt. 218.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Święty Maksymilian znakiem czasu dla naszej epoki. Przemówienie podczas specjalnej audiencji dla Polaków przybyłych na kanonizację*, 11 X 1982, Rzym, [w:] K. Wojtyła/Jan Paweł II, *Patron naszych trudnych czasów. Wypowiedzi o świętym Maksymilianie*, red. R. Deyna OFM Conv., Niepokalanów 1991, s. 207.

Jest w tej syntezie, ukształtowanej życiem i śmiercią Męczennika, ewangeliczne wezwanie o wielkiej przejrzyści i mocy: patrzcie, do czego zdolny jest człowiek, który bezwzględnie zaufał Chrystusowi przez Niepokalaną! Ale jest w tej syntezie także prorocza przestroga. Jest wołanie skierowane do człowieka, do społeczeństwa, do ludzkości, do systemów odpowiedzialnych za życie człowieka i społeczeństw: ten dzisiejszy Święty wyszedł z samego centrum poniżenia przez człowieka, podeptania jego godności, okrucieństwa i eksterminacji. Ten Święty woła więc całą syntezą swojego męczeństwa o konsekwentne poszanowanie praw człowieka, a także praw narodu, bo przecież był synem narodu, którego prawa straszliwie pogwałcono”<sup>11</sup>.

Pewność wartości, jakim św. Maksymilian był wierny, i pewność drogi, czyli sposobu, jak je realizował, są niezmiernie cenne w dzisiejszym świecie, który wszystko relatywizuje.

## 2. Umiejętność łączenia *fascinatum et tremendum* wobec Boga

W świadomości Europejczyków Bóg całkowicie nie umarł, ale u większości zmieniło się pojęcie **sacrum**, a przede wszystkim stosunek do **sacrum**. W autentycznym stosunku człowieka do **sacrum** paralelnie występują dwa zjawiska: **fascinatum et tremendum**<sup>12</sup>, czyli fascynacja i bojaźń. U wielu współczesnych w ich postawie wobec **sacrum** nie istnieje **tremendum**, a jeżeli już, to w formie szczątkowej. Zdecydowanie dominuje **fascinatum**. Konsekwencją tej zmiany jest to, że jeśli w spotkaniu z **sacrum** nie przeżywają **fascinatum**, to je porzucają, szczególnie młodzi. U wielu współczesnych w ich stosunku do **sacrum** wystąpiło jeszcze jedno zjawisko, mianowicie odwrócenie ról. Polega ono na tym, że dawniej **sacrum** dyktowało człowiekowi warunki, między innymi to ono wybierało miejsce swojego objawienia się i działania, wybierało osoby, które swoje życie poświęcały sprawie **sacrum**, dyktowało cele życiowe i normy. Człowiek swoje życie ujmował jako służbę dla **sacrum**, był do jego dyspozycji, był jemu podległy. Tymczasem wielu współczesnych, uznających **sacrum**, podchodzi doń utylitarnie i sobie je podporządkowuje. Nad postawą dawania czegoś z siebie **sacrum**, dominuje postawa oczekiwania czegoś od niego, a więc nadzwyczajnych przeżyć, uniesień, podniosłych momentów oczyszczenia, pocieszenia, rozwiązania konfliktów, uzdrowienia. Jeżeli tego nie otrzymują, rozstają się z dotychczasowym swoim **sacrum** i poszukują nowego lub pozostają wobec **sacrum** obojętni. Ponadto została zachwiana pozycja instytucji opiekujących się **sacrum**, co przejawia się chociażby w krytyce Kościoła. Niejednokrotnie jest ona ostrzejsza aniżeli innych instytucji.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Zjawiska te tłumaczy: R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968; tenże, *Aufsätze, das Numinose betreffend*, Gotha 1923; *Mircea Eliade. Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.

Życie św. Maksymiliana wskazuje na konieczność obecności w postawie człowieka wobec **sacrum** obydwu wyżej wymienionych elementów, tzn. **fascinum et tremendum**. W jego wypowiedziach i działaniach Bóg widnieje jako wspaniały Stwórca, kochający Ojciec, szczodry Dobroczyńca. W Bogu fascynuje go wszystko. Jest przekonany, że piękno i dobro, mądrość i sprawiedliwość, łagodność i moc, wszystkie ludzkie przymioty, jakie tu na ziemi spotykamy, w Bogu występują w stopniu najwyższym. Bóg jest dla niego osobą bliską i kochającą. Rozmawia z Nim często, najchętniej w formie aktów strzelistych, które są „jak drwa na ogień, aby w naszej duszy płonęła miłość Boża”<sup>13</sup>. Idąc ulicami różnych miast, a wiele podróżował, wstępował do napotkanego Kościoła, który był dla niego miejscem szczególnej obecności Boga. Chętnie odwiedzał miejsca objawień Najświętszej Maryi Panny, na przykład w Rzymie, Lourdes, Paryżu.

Taki stosunek do Boga wywoływał u św. Maksymiliana pragnienie sprawiania Mu radości swoim postępowaniem i jednocześnie budził w nim lęk, aby tak wspaniałą Istotę nie zranić żadnym złym czynem. Przed grzechem powstrzymywała go nie świadomość kary Bożej, lecz miłość i szacunek względem Boga. Nie chciał zranić Bożej miłości. Sam by z tego powodu cierpiał. Jest to postawa, którą Pismo Święte określa bojaźnią Bożą.

Swoj stosunek do Boga św. Maksymilian doskonale wyraził w regulaminie życia, który ułożył po zakończeniu ćwiczeń duchowych w lutym 1920 r. Oto niektóre jego punkty:

„Muszę być świętym jak największym.

Jak największa chwała Boża przez zbawienie i jak najdoskonalsze uświęcenie swoje i wszystkich, co są i będą, przez Niepokalaną [...].

Z góry wyklucz grzech śmiertelny lub dobrowolny powszedni [...].

Nie opuszczę: a) żadnego zła bez naprawienia go (zniszczenia go) i b) żadnego dobra, które bym mógł zrobić, powiększyć lub w jakikolwiek sposób się do niego przyczynić”.

„Życie (każda jego chwila), śmierć (gdzie, kiedy i jak) i wieczność moja, wszystko to jest Twoim o Niepokalana. Czyń z tym wszystkim, cokolwiek Ci się podoba”<sup>14</sup>.

Ścisłe łączenie **fascinum et tremendum** w stosunku do Boga aktywizowało osobowość św. Maksymiliana w kierunku doskonalenia samego siebie oraz innych, aby wspólnie przybliżyć się do Boga i z Nim się jednoczyć. **Fascinum et tremendum** w postawie ku Bogu wynosiły św. Maksymiliana ku Niemu, podobnie jak dwa skrzydła wynoszą ptaka ku najwyższym przestworzom.

<sup>13</sup> H. Borodziej, *Błogosławiony o. Maksymilian Maria Kolbe wzorem modlitwy*, Niepokalanów 7 IX 1972. *Dokumenty o Ojcu Maksymilianie M. Kolbem. Oświadczenia współbraci zakonnych*, cz. II, Niepokalanów 1979, s. 57 (maszynopis).

<sup>14</sup> M. Kolbe, *Regulamin życia. Ćwiczenia duchowe w lutym 1920*, [w:] *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina*, t. 5, Niepokalanów 1970, s. 59–62.

### 3. Antropologia na nowo odczytana

Choć dzisiaj tak wiele mówi się o człowieku, to jednym z najtrudniejszych zadań jest jego określenie. Wciąż pozostają bez jednoznacznych odpowiedzi pytania: kim i jaki jest człowiek, jaki może i powinien być, w jaki sposób powinien siebie kształtować. Istnieje taka mnogość i różnorodność odpowiedzi na te pytania, że powszechna stała się dewiza życiowa: każdy postępuje, jak uważa, którą u nas doskonale propaguje w hasle rzucanym młodzieży – „róbta co chceta” – popularny autor programu telewizyjnego Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy – Jerzy Owsiak. Ponieważ wiele autorytetów zawiodło, więc nie podaje się gotowych wzorców do naśladowania. Wytworzyła się sytuacja podobna do tej, kiedy Sokrates chodził po ulicach Aten z latarnią w rękę i szukał człowieka, spotykając wielu ludzi, nie mógł go znaleźć.

Święty Maksymilian takiego człowieka znalazł. Jest nim Najświętsza Maryja Panna. Do okupacyjnego urzędnika niemieckiego, o którym nie wiedział jakich jest poglądów, 16 lutego 1940 r. pisał: „Najświętsza Maryja Panna, to nie bajka czy legenda, ale istota żyjąca, kochająca każdego z nas, lecz nie dość znana i nie dość nawzajem miłowana”<sup>15</sup>. W swoich wypowiedziach na temat Najświętszej Maryi Panny św. Maksymilian zawarł wspaniały wykład antropologii chrześcijańskiej, której dzisiejszy świat bardzo potrzebuje.

Podstawowe tezy tej antropologii są następujące: człowiek pochodzi od Boga i do Niego ponownie wraca; człowiek ze swojej natury jest bytem dobrym i został wyposażony w takie przymioty, iż może nieustannie się doskonalić, a możliwości rozwoju są nieograniczone, bo wzorem i celem jest sam Bóg. Ale może też od Boga się odwrócić. Jest wolny i Bóg wolność człowieka w pełni respektuje. Odwrócenie się człowieka od Boga oznacza samoskazanie się na niedorozwój i ostatecznie na nieszczęście. Wprawdzie właściwości poznawcze człowiek może rozwijać i bez Boga, może dokonywać wielkich odkryć w dziedzinie natury, ale jego zdolności do czynienia dobra i do tworzenia piękna są wówczas narażone na pomyłki, a nawet na niedorozwój, jego wybory moralne mogą nie harmonizować z wprost genialnymi zdolnościami poznawczymi. W tym tkwi, zdaniem św. Maksymiliana, różnica pomiędzy geniuszem i świętym. „Spuścizna geniusza przynosi pożytek ludzkości, ale bardzo często i szkodę. [...] Święty przechodzi zawsze »dobrze czyniąc« (por. Mk 7, 37) na wzór Jezusa, prawdę i szczęście zaszczepia [...] i przykładem pociąga do Dobroci niestworzonej”<sup>16</sup>

Zarówno stworzenie człowieka przez Boga, jak i jego powrót do swojego Stwórcy i Ojca dokonują się mocą miłości. Miłość jest tu widziana jako zasada

<sup>15</sup> M. Kolbe, *List do urzędnika starostwa powiatowego (okupacyjnego) w Sochaczewie. Niepokalanów 16 II 1940*, [w:] *Pisma...*, t. 4, s. 334.

<sup>16</sup> M. Kolbe, *Wielkość a świętość*, „Rycerz Niepokalanej”, 1, 1922, s. 66–68, [w:] *Pisma...*, t. 6, s. 132–133.

istnienia i rozwoju człowieka oraz jego osobowej więzi z Bogiem. „Celem stworzenia, człowieka – pisze św. Maksymilian – to miłość Boga, Stworzyciela. Ojca; miłość coraz większa, ubóstwienie, powrót do Boga, od którego wyszedł, zjednoczenie z Bogiem, miłość płodna”<sup>17</sup>.

Najświętsza Maryja Panna jest tą spośród wszystkich stworzeń, która osiągnęła najwyższy poziom rozwoju, „jest najdoskonalsza ze stworzeń”, jest najdoskonalszym podobieństwem „Istoty Bożej w stworzeniu czysto ludzkim”<sup>18</sup>. Jest „cała piękna, cała Boża. Ani na moment jej wola nie odchyliła się od woli Boga. Dobrowolnie zawsze była Boża”<sup>19</sup>. Świętego Maksymiliana najbardziej zachwycaly w Niej takie przymioty, jak bezinteresowna miłość ku Bogu i ludziom, czystość i piękno. Są to przymioty podkreślające zdolność człowieka do otwarcia się na inną osobę, prowadzenie dialogu z nią i tworzenie wspólnoty. Zdaniem wielu współczesnych teologów, także Jana Pawła II, w tych właśnie przymiotach najbardziej wyraża się podobieństwo człowieka do Boga<sup>20</sup>. Stanowią więc one istotne cechy kultury chrześcijańskiej.

Święty Maksymilian, pragnąc rozwoju każdego człowieka i wszystkich ludzi w stopniu maksymalnym, jako wzór do naśladowania stawiał Najświętszą Maryję Pannę. Zachęcał: „naśladować, zbliżyć się do Niej, stać się Jej, stać się Nią – oto szczyt doskonałości człowieka”<sup>21</sup>.

#### 4. Miłość otwarta i ofiarna

Święty Maksymilian miłość uważał za zasadę życia. Dzięki niej Bóg stworzył wszystko i wszystko podtrzymuje w istnieniu. Ona też jest „główną sprężyną i motorem” działania ludzkiego<sup>22</sup>, „źródłem siły i stałości”<sup>23</sup>. Jakikolwiek dobro i jego rozwój w pojedynczym człowieku i w całym świecie mają swoją podstawę właśnie w miłości. Jej skutki są tak wspaniałe, że nawet „jeden akt miłości doskonałej odradza duszę”<sup>24</sup>. Natomiast bez niej „nie ma żadnej cnoty; z miłością wszystkie”<sup>25</sup>. W życiu społecznym skutki miłości są dostrzegalne w

<sup>17</sup> M. Kolbe, *Nasz cel*, Niepokalanów 1940, [w:] *Pisma...*, t. 7, s. 441.

<sup>18</sup> M. Kolbe, *Kim Ona*, Niepokalanów 1940, [w:] *Pisma...*, t. 7, s. 433.

<sup>19</sup> M. Kolbe, *Niepokalanej Milicja*, Niepokalanów 940, [w:] *Pisma...*, t. 7, s. 439.

<sup>20</sup> K. kardynał Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 66, 1974, t. 83, s. 350.

<sup>21</sup> M. Kolbe, *Niepokalanej Milicja*, [w:] *Pisma...*, t. 7, s. 439.

<sup>22</sup> M. Kolbe, *List okólny do braci przebywających poza Niepokalanowem*, Niepokalanów 4 X 1940, [w:] *Pisma...*, t. 4, s. 382.

<sup>23</sup> M. Kolbe, *Notatki z medytacji*, Rzym 2 V 1919, [w:] *Pisma...*, t. 5, s. 133.

<sup>24</sup> M. Kolbe, *List okólny do braci przebywających poza Niepokalanowem*, Niepokalanów 21 V 1940, [w:] *Pisma...*, t. 4, s. 343.

<sup>25</sup> M. Kolbe, *Notatki z medytacji*, Rzym 21 I 1918, [w:] *Pisma...*, t. 5, s. 102.

tym, że znikają walki pomiędzy ludźmi, panują zgoda, pokój i poczucie szczęścia<sup>26</sup>.

Tego rodzaju owoce przynosi miłość wówczas, jeżeli oparła się na Bogu, jeżeli jest bezinteresowna i uniwersalna, tzn. nie wyklucza nikogo, ale obejmuje wszystkich ludzi i cały świat, jeżeli jest mocna i ofiarna, i to do tego stopnia, że przed żadnymi trudnościami, przed żadnym poświęceniem się nie cofa. Na te ostatnie właściwości miłości św. Maksymilian kładł szczególny nacisk. Według niego „miłość żyje, karmi się ofiarami [...]. Bez ofiary nie ma miłości”<sup>27</sup>.

Tak rozumiana miłość przełamuje struktury zniewolenia i zła, a buduje struktury wolności i dobra. Wspiera i dopełnia sprawiedliwość, która jest podstawową zasadą życia społecznego.

### 5. Aktywność twórcza

Aktywność twórcza jest cechą znaną kulturze europejskiej, a dzisiaj przybrała ona na sile i znaczeniu w porównaniu z poprzednimi epokami. Ma ona swój nurt powierzchniowy i głęboki. Aktywność pierwszego nurtu specjalnie nie ubogaca człowieka, nie rozwija go, a nierzadko wprowadza destrukcję w jego osobowość. Nie tyle jest tworzeniem, co „zabiciem” czasu. W środowisko wnosi wiele tandety, przeciętności, zanieczyszcza je, a nawet niszczy. Nurt głęboki ludzkiej aktywności opiera się na myśleniu refleksyjnym i przemyślanych celach działania. Ten typ aktywności harmonijnie, łącząc postawy „być” i „mieć”, ubogaca samego człowieka i jego środowisko.

Aktywność św. Maksymiliana tkwiła w tym drugim nurcie. Wyłączyła z najgłębszego przekonania, że musi ona łączyć wewnętrzny rozwój człowieka z udoskonaleniem przez niego środowiska życia. Taką właśnie twórczą aktywność uważał za obowiązek każdego chrześcijanina i Rycerza Niepokalanej. Uważał, że „każde pokolenie do prac i dorobku poprzednich pokoleń powinno dołożyć swoje własne prace”<sup>28</sup>. Każdy jest wezwany do budowania nowej rzeczywistości i włączenie się w ten proces jest obowiązkiem, od którego nikt nie może się uwolnić. Powinni w nim uczestniczyć także ci, którym się wydaje, że nic nie mogą zrobić. A więc chorzy, niepełnosprawni, osoby starsze przez swoje cierpienie, upokorzenie, dobry przykład, modlitwę budują także lepszą jakość życia w środowisku, w którym są obecni.

Święty Maksymilian kładł ogromny nacisk na to, aby chrześcijanie, Rycerze Niepokalanej, uczestniczyli w całości życia społecznego, aby nie pozwolili

<sup>26</sup> M. Kolbe, *Królowa Polski*, „Rycerz Niepokalanej”, 4, 1925, s. 97–102, [w:] *Pisma...*, t. 6, s. 360–362.

<sup>27</sup> M. Kolbe, *List do Mugenzi no Sono*, Szanghaj 9 IV 1933, [w:] *Pisma...*, t. 2, s. 649.

<sup>28</sup> M. Kolbe, *List do młodzieży zakonnej w kolegiach franciszkańskich*, Nagasaki 28 II 1933, [w:] *Pisma...*, t. 2, s. 609.

wyłączyć się z jego tworzenia tym, którzy są dalecy od Boga i szukają tylko własnych korzyści. Powinni ich ubiegać lepszym rozwiązywaniem trudnych problemów społecznych i bardziej twórczymi innowacjami, większą przedsiębiorczością, bardziej oszczędnymi oraz sprawiedliwymi działaniami. Przede wszystkim winni być obecni w tych dziedzinach życia społecznego, które kształtują ludzką świadomość i sumienie. „Musimy dążyć do tego – pisał do działacza katolickiego Jana Pawlaka – żeby wierni Niepokalanej Rycerze znajdowali się wszędzie, a zwłaszcza na stanowiskach tak ważnych, jak: 1) wychowywanie młodzieży (profesorowie zakładów naukowych, nauczyciele, towarzystwa sportowe); 2) kierowanie umysłami mas (czasopisma, dzienniki, ich redagowanie i kolportaż, wypożyczalnie ludowe, lotne biblioteki itp., odczyty, obrazy świetlne – kina itd.); 3) sztuki piękne (rzeźbiarstwo, malarstwo, muzyka, teatr) i wreszcie 4) nasi M. I. Niech się staną na każdym polu pierwszymi pionierami i wodzami w nauce (przyroda, historia, literatura, medycyna, prawo, nauki ścisłe itd.). Niech też pod naszym wpływem i pod opieką M. I. stają się i rozwijają placówki przemysłowe, handlowe, banki itd.

Słowem, Milicja niech przesiąknie wszystko i w duchu zdrowym uleczy, wzmocni i rozwinie dla większej chwały Bożej przez Niepokalaną i dla dobra ludzkości”<sup>29</sup>.

Święty Maksymilian szybko wchodził w środowisko i wszechstronnie z nim się wiązał. Poznawał w nim ludzi oraz ich warunki życia, przywiązywał się do nich, i nie robił czegoś dla nich, lecz tworzył wspólnie z nimi. Interesowały go też sprawy ogólnospołeczne kraju. Na żadne doniosłe wydarzenie nie pozostawał obojętny, ale reagował na nie krytyką, propozycją pozytywnego rozwiązania, konkretnym już działaniem. Kiedy np. Polska znalazła się w niebezpieczeństwie inwazji armii niemieckich i radzieckich, a państwo potrzebowało pieniędzy na organizowanie obrony swojej suwerenności, św. Maksymilian ze współbraćmi niepokalanowskiej wspólnoty zakonnej przez 6 tygodni nie używał cukru. W ten sposób zaoszczędzone pieniądze – 1200 zł, tj. wówczas około sześciu pensji nauczyciela – 6 kwietnia 1939 r. przekazał Marszałkowi Rzeczypospolitej Polskiej, Edwardowi Śmigłemu-Rydzowi<sup>30</sup>.

## 6. Nowości się nie lękać

Nowość, naruszając stan faktyczny, budzi niepewność, a nawet wywołuje lęk. Święty Maksymilian takich obaw nie miał. Wszelkie nowości pragnął natychmiast włączać w ewangelizowanie świata, w nawracanie i uświęcanie ludzi, w szerzenie czci Niepokalanej i chwały Boga. Ta idea towarzyszyła mu od

<sup>29</sup> M. Kolbe, *List do Jana Pawlaka*, Grodno 22 III 1924, [w:] *Pisma...*, t. 1, s. 286.

<sup>30</sup> M. Kolbe, *Do Marszałka Polski Edwarda Śmigłego-Rydz*, Niepokalanów 6 IV 1939, [w:] *Pisma...*, t. 4, s. 296–297.



najmłodszych lat i o jej słuszności przekonywał wszystkich. Do Rycerek i Rycerzy Niepokalanej w 1937 r. pisał: „Wszelkie środki, wszelkie najnowsze wynalazki w maszynach, czy systemach pracy, niechaj nasamprzód posłużą sprawie uświęcenia dusz przez Niepokalaną”<sup>31</sup>. Tak formułowany przez św. Maksymiliana cel wynalazków wskazuje, że akcentował on podmiotowe traktowanie człowieka w stosunku do wszelkich urządzeń i metod pracy. Nie on ma się im poświęcać, lecz one winne służyć jego rozwojowi i dobru.

Świętego Maksymiliana interesowały przede wszystkim nowości służące upowszechnianiu myśli, wymianie międzypersonalnych i międzynarodowych doświadczeń, ułatwianiu międzyludzkich kontaktów oraz kontaktu człowieka z Bogiem. Wszystkie nowości pragnął wpręgnąć w służbę Bogu i człowiekowi. Najmniej interesowała go strona ekonomiczna nowości. Tym samym podkreślał personalny charakter kultury. Kultura jest bowiem przejawem i jednocześnie środkiem komunikowania się osób.

#### WNIOSKI KOŃCOWE

Karl Popper w przemówieniu z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa* w Uniwersytecie w Eichstätt (lipiec 1991 r.) powiedział: „żyję w najszcześniejszym świecie z dotychczasowych światów”<sup>32</sup>. Choć takie stwierdzenie wielkiego współczesnego filozofa z wielu względów można uznać za uzasadnione, to bardziej słuszne wydaje się stwierdzenie amerykańskiego socjologa Daniela Bella, mówiące o tym, że energia hasła nowoczesności wyczerpała się: Obok słowa postęp, głównej idei nowoczesności, coraz częściej pojawia się słowo „ograniczenie”<sup>33</sup>, a więc ograniczenie wzrostu gospodarczego, ograniczenie niszczenia środowiska naturalnego, ograniczenie zbrojeń, ograniczenie konsumpcji, ograniczenie przedmiotowego traktowania człowieka w pracy i w życiu politycznym, ograniczenie samowoli wielu grup zagrażających pokojowi społecznemu.

Nurt dzisiejszej kultury rozwijający się pod hasłem „ograniczenie” wzmocnia jak najbardziej postać św. Maksymiliana. Do wymienionych już ograniczeń dorzuca następujące: ograniczenie wszelkich używek, bo chrześcijanin jest człowiekiem trzeźwym, ograniczenie rozrywki na rzecz zabawy, ograniczenie biernego oglądania telewizji i videokaset na rzecz rozmowy z bliźnimi i refleksyjnego czytelnictwa, ograniczenie się do rzeczy rzeczywiście potrzebnych w życiu codziennym i nie dopuszczanie do rozwoju nawyku kupowania rozniecanego obecnie przez nachalną reklamę, ograniczenie korzystania z samochodu, by używać go wtedy, kiedy jest to nieodzowne. Ogromna szkoda, że dawny, niski,

<sup>31</sup> M. Kolbe, *Do Rycerzy i Rycerek Niepokalanej*, „Rycerz Niepokalanej”, 16 1937, 353–355, [w:] *Pisma...*, t. 7, s. 254.

<sup>32</sup> K. Popper, *Dlaczego jestem optymistą?*, „Polityka”, 1991, nr 30.

<sup>33</sup> D. Bell, dz. cyt., s. 222.

drewniany, bez nowoczesnych urządzeń Niepokalanów zbudowany za czasów św. Maksymiliana nie został zachowany. Byłby on dzisiaj wspaniałym przykładem ograniczeń, jakie ze swoją wspólnotą zakonną podejmował w życiu codziennym.

W naszym chrześcijańskim rozumieniu ograniczenia są formami ascezy, tzw. wyrzekam się czegoś dla Boga lub dla bliźnich, a nie tylko abym był zdrowszy, miał lepsze samopoczucie, lepiej spał, itp. Doskonałym przykładem jak to robić jest właśnie św. Maksymilian. Jego ubóstwo, na przykład, miało wyraźny aspekt społeczny i religijny. Odmawiał wielu rzeczy sobie i nakłaniał do tego innych, aby w ten sposób zaoszczędzone pieniądze przeznaczyć na rozwój dzieł apostołskich, na działalność pogłębiającą wiarę i moralność chrześcijańską, aby inni nie zazdrościli, aby nie osłabiać siły oddziaływania. Chrześcijańską ascezę koniecznie trzeba przywrócić kulturze europejskiej.

Jak to zostało ukazane w pierwszej części referatu, współczesny człowiek, jako dziecko nowoczesności, skoncentrowany na sobie samym i pozbawiony transcendentnych perspektyw rozwoju, nie może odnaleźć siebie. Coraz częściej popada w różnego rodzaju stresy, nudy, frustracje, depresje, nerwice, coraz częściej zapada na różnego rodzaju choroby psychiczne, coraz więcej jest samobójstw. Ujawnia się bezsens wielu politycznych sloganów obiecujących bezpieczeństwo i pokój, sprawiedliwy rozdział dochodu społecznego. Postęp nie stworzył więc obiecanego rajy na ziemi. Wielu szuka, często po omacku, wyjścia z zaczarowanego kręgu naturalizmu i doczesności, egoizmu i utajonej przemocy, wygody i powierzchownej szczęśliwości. Drogę wyjścia i jej dalszy kierunek wskazuje Dobra Nowina, Jezus Chrystus, a św. Maksymilian wraz ze wszystkimi, którzy prawidłowo odczytują postulaty „Góry Błogosławieństw” i konsekwentnie je realizują, wskazują jak za nią iść. Życiem swoim ukazał ogromne znaczenie świata nadprzyrodzonego dla rozwoju człowieka i jakości tworzonej przez niego kultury. Święty Maksymilian przekonuje współczesnych w sposób jak najbardziej autentyczny, że trwały i żywy kontakt z Bogiem (i Niepokalaną, która do Boga prowadzi), – pomaga człowiekowi uświadomić najważniejsze problemy życia i odnaleźć jego sens, zobowiązuje do czynienia dobra i przeciwstawiania się złu, dostarcza bogatych i mocnych przeżyć, ułatwia formułowanie norm postępowania o uniwersalnej i najgłębszej motywacji.

Święty Maksymilian przypomina nam, że podstawą życia indywidualnego i społecznego musi być pełne rozumienie człowieka, szanowanie jego godności, troska o jego życie i rozwój, że człowiek jest podmiotem wszelkich działań i w żadnym przypadku nie można go traktować jako przedmiotu, że powołany jest do tworzenia wspólnoty z innymi osobami i tylko w niej może osiągnąć pełen rozwój, a podstawą tej wspólnoty jest wzajemna miłość, mająca swoje źródło i dopełnienie w Bogu. Zatem jej urzeczywistnienie prowadzi do Boga. Wzorem doskonałego człowieka jest Najświętsza Maryja Panna.

Przyjęcie wartości i zasad życia św. Maksymiliana jest tworzeniem kultury, którą Jan Paweł II określa cywilizacją miłości, do jej budowania jako najlepszej

wizji przyszłości zachęca papież wszystkich. W jej budowaniu należy korzystać z doświadczeń poprzedników. Słowami papieża Jana Pawła II wypowiedzianymi 7 czerwca 1973 r. w Oświęcimiu, a wyrażającymi tę właśnie myśl w odniesieniu do tych, którzy padli ofiarą kultury nieludzkiej w imię budowania przyszłej lepszej kultury, kończę niniejszy referat:

„Ojcie Maksymilianie, patronie naszych trudnych czasów, Patronie Ojczyzny naszej, daj światło wszystkim, i tym, którzy wierzą i tym, którzy nie wierzą! Daj siłę ducha całemu naszemu narodowi, całemu katolickiemu społeczeństwu, Kościołowi, rodzinom, młodzieży, dzieciom, nam kapłanom, nam biskupom, ażebyśmy to świadectwo i to dziedzictwo, któreście wy nam przekazali, wy, wielcy bohaterowie Ojczyzny i wiary – żebyśmy my to świadectwo podjęli, żebyśmy to świadectwo chronili i przenieśli w duszach nowego pokolenia ku naszej przyszłości”<sup>34</sup>.

#### SAINT MAXIMILIEN ET LA CULTURE CONTEMPORAINE

##### Résumé

La culture (l'ensemble des valeurs normatives, des modèles de comportement et de leurs produits) constitue le fondement des liens entre les gens et entre les groupes des individus. Elle permet à l'homme, en tant que l'homme, devenir plus l'homme. Détruire la culture c'est détruire l'homme, la nation. Il vaut la peine de se pencher sur les valeurs et sur les formes de l'activité du Saint Maximilien qui ont enrichi énormément la culture contemporaine.

---

<sup>34</sup> K. kard. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w Oświęcimiu 7 VI 1973*, [w:] Karol Wojtyła/Jan Paweł II, dz. cyt., s. 112.



PAULIN W. SOTOWSKI OFM CONV.

## ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ ŚW. MAKSYMILIANA MARIII KOLBEGO A KATECHEZA DZISIAJ

Podejmuję temat „programowy”. Dlatego na wstępie pragnę zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa, jakie się z nim wiążą, chcę więc uwrażliwić na nie organizatorów i uczestników naszego spotkania\*, ale przede wszystkim chcę poinformować, że ja sam dobrze zdaję sobie z nich sprawę.

1. Pierwszym niebezpieczeństwem jest właśnie owa programowość. Obchodzimy rocznicę 100-lecia urodzin św. Maksymiliana, „wypada nam” więc uwzględnić tę rocznicę we wszystkich możliwych okazjach. Jako franciszkanin nie mogę nie cieszyć się tymi obchodami, także tym pytaniem, co Święty może powiedzieć katechetom? Ale równocześnie, jako współorganizator jubileuszu widzę, jak wielu ludzi irytuje kolejna okazja, którą trzeba uwzględnić, pomimo trudności w realizacji programów koniecznych i wciąż aktualnych. Organizujemy wiele „akcji”, które trzeba zrobić, bo wypada. A w końcu dochodzimy do przekonania, że gubimy to, co najważniejsze.

Otóż ja wiem, że 100-lecie urodzin św. Maksymiliana jest okazją, którą zdecydowaliśmy się wykorzystać, bo tak wypada. Chciałbym jednak, abyśmy spróbowali, poza tym „wypada”, zobaczyć coś więcej. Świadomy naszego znużenia, zwrócę uwagę tylko na niektóre zagadnienia, nie próbując nawet proponować przesycenia „kolbianizmem” całej naszej pracy, zwłaszcza treści katechezy.

Chcę także przypomnieć fakt bezsporny, że nasi Pasterze przyjmują w pewnym sensie faktyczny patronat św. Maksymiliana nad diecezją, bo był to przecież Święty, który wyrósł z gleby pokrewnej dla całej diecezji, symbolicznie nazwanej „Ziemią obiecaną”. On na tej ziemi wyrósł i w tej atmosferze wzrastał. W swoim życiu i w swojej działalności nosił piętno tej ziemi, pozytywne i negatywne znamiona ludzi tej ziemi: płytkie zakorzenienie w kulturze, tendencje do prowizorki, wiarę w skuteczność dobrej organizacji pracy z wykorzystaniem

---

\* Odczyt wygłoszony 3, 9, 10 i 17 września 1994 r., podczas spotkań dla katechetów, organizowanych przez Wydział Katechetyczny Kurii Archidiecezji Łódzkiej w roku 100-lecia urodzin św. Maksymiliana Kolbego.

techniki, nawet odruch oparcia się na kredytach. A także – jestem o tym przekonany – kierował swoje przepowiadanie w kraju do takich ludzi, jakich znał z Pabianic, jacy mieszkali w Łodzi i okolicach. I wśród takich ludzi odniósł sukces, był dla nich zrozumiały. Choć może należałoby to powiedzieć inaczej: ewangelizacja odniosła sukces w jego ujęciu. Wprawdzie dotyczyło to naszych dziadków, ale tym związkom nie można zaprzeczyć. Myślę, że jest on patronem tej ziemi i tych ludzi bardziej niż jakichkolwiek innych. To wzmacnia nasze „wypada”. To skłania do pytania, czy nie ma on nam czegoś do powiedzenia.

2. Drugie niebezpieczeństwo, jakie nam grozi to pewne wypaczenie tej postaci. Ma ono przynajmniej trzy różne formy.

Deformacja Świętego w dawnej i nowej propagandzie. W czasach komunistycznych był on symbolem przeciwnika „żydo-komuny”. Uznano w końcu jego śmierć za godną uwagi, ale nie życie, bo on przecież razem z większością przedwojennej prasy wskazywał na zagrożenie bolszewizmem, nie omijając oczywiście udziału Żydów w rewolucjach europejskich. Ten obraz fanatyka publicystyka polska zatrzymała. Typowy współczesny publicysta nie jest w stanie mówić ze spokojem o człowieku, który w masonerii widział jakieś niebezpieczeństwo, a który umiał trafić do mas. Wprawdzie oszczędza się go dzisiaj, ale równocześnie odrzuca. Pomija się go milczeniem. Jednym z najboleśniejszych tego wyrazów jest podważenie przez p. K. Zanussiego, reżysera filmu, który przedstawia go przecież z sympatią, w wywiadzie dla „Wprost” (1991 r.) motywu miłości bliźniego w jego śmierci. Reżyser filmu o Świętym powiedział – cytuję to niestety z pamięci – że on prawdopodobnie poszedł na śmierć, aby okupić swój i niepokalanowski antysemityzm. W tle jest więc fanatyk, aczkolwiek odmieniony. Taki obraz jest w tle także innych publikacji i całego milczenia. Jest to deformacja.

Ta deformacja prowokuje deformację apologetyczną, bo zmusza obrońców Świętego do pokreślenia głównie cech deformowanych, co zamazuje obraz tego, co jest w nim bez wątpienia najlepsze.

3. Istnieje wreszcie deformacja jego maryjności. Niewątpliwie, wszystko, co robił było realizacją celu stowarzyszenia, dziś raczej ruchu, Rycerstwa Niepokalanej, założonego przez niego w młodości. Jego oddanie się Matce Bożej było najbardziej widzialnym i aktualnym motywem działania. Ale – używając uproszczonego porównania – jechał on samochodem z szyldem Niepokalanej, głosząc jednak Ewangelię Chrystusa, budując Królestwo Boże, Królestwo Serca Jezusowego, jak sam mawiał; prowadził katechezę ludzi prostych, nauczając ich wiary i obyczajów chrześcijańskich. Nie był to jedyny ruch maryjny w Polsce. Po wojnie, zwłaszcza w okresie, gdy jego imię było zakazane zapisem cenzury, rozwinęły się różne ruchy maryjne, dewocyjne i pogłębione. Niektóre nawiązywały do niego, niektóre naśladowały go nawet zaprzeczając temu, niektóre – jak „Światło-Życie” – urosły do takiej odrębności, że trudno dziś szukać w nich jakichkolwiek kolbiańskich korzeni, od których założyciel tego ruchu,

ks. F. Blachnicki zaczynał. Na tym tle, gdy z jednej strony kontynuacja jego maryjności w Rycerstwie Niepokalanej nie może znaleźć własnej formuły, pobudzającej do rozwoju albo ta formuła wydaje się wciąż niewystarczająca, z drugiej strony, pojawiają się rozmaite postawy polemiczne, postawy współzawodnictwa połączonego z krytyką. Czy wreszcie, pojawia się surowa krytyka całej pobożności maryjnej z dwu jej promotorami o cechach symbolu, św. Maksymilianem i Stefanem kardynałem Wyszyńskim. To także powoduje pewne deformacje postaci, nie pozwala przedstawić jej w obiektywnym świetle.

Obrona pobożności maryjnej, także tej maksymilianowskiej, prowadzi do kolejnego odkształcenia, co w końcu może być przyczyną niechęci wobec osoby Świętego.

Nie możemy nie pamiętać o tych wszystkich deformacjach, kiedy stajemy wobec postaci św. Maksymiliana. Ale fakt ich istnienia nie może usprawiedliwić naszej ucieczki od problemu. Owe deformacje są bowiem częścią zniekształcenia obrazu Kościoła i jego nauki, z czym spotykamy się na każdym kroku. Obraz Kościoła musimy nieustannie prostować w nas samych i w ludziach, wobec których świadczymy naszym życiem i słowem. Dlatego trzeba odważnie spojrzeć także na naszego Świętego. Uczciowość w tym spojrzeniu ma ścisły związek z naszą postawą wobec całokształtu spraw Kościoła i jego nauki.

\* \* \*

Co w osobie św. Maksymiliana jest najważniejsze? Niewątpliwie był on przede wszystkim apostołem. Nie chciałbym tego szeroko dowodzić. Działalność Niepokalanowa, który on stworzył, polegała przede wszystkim na głoszeniu Ewangelii. Misja w Japonii i próby założenia ośrodków misyjno-prasowych w Indiach, Chinach i w innych rejonach świata – miały na pewno cel apostołowski. Motywację całej działalności Świętego doskonale oddają dwa krótkie cytaty, które chciałbym tu przypomnieć. Jeden to fragment pierwszego Statutu Rycerstwa Niepokalanej (z 1917 r.): „Cel: Starać się nawrócenia grzeszników [...] i uświęcenie wszystkich [...]”<sup>1</sup>. Drugi, to zapis młodzieńczego postanowienia z 6 października 1919 r.: „Daj Bogu bliźniego, a bliźniemu Boga”<sup>2</sup>.

W jego życiu jest coś z Pawłowego: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16). I tu dochodzimy do głównego tematu, który chciałbym poruszyć. Katecheza to także głoszenie Ewangelii, to także apostołstwo. Ojciec Maksymilian jest wzorem apostoła, jest zatem także wzorem dla katechetów.

Co było głównym motywem jego działania apostołskiego? Co było źródłem tej jego przedziwnej siły, wytrwałości, niezmordowanej pomysłowości? Na

<sup>1</sup> *Pisma*, VI, 883.

<sup>2</sup> *Pisma*, V, 865 H.

pewno nie sama funkcja zakonnika, nie zawód – jeśli tak można powiedzieć – kapłański. Nawet nie wyrozumowana potrzeba realizacji posłannictwa Kościoła.

Głównym motywem jego działalności była jego wiara. Ale jaka wiara? Na pewno nie „założenie pascalowskie”: „jeśli Bóg jest..., żyjemy jakby był”. Na pewno nie postawa skazańca, który musiał wejść na drogę wiary, potem na drogę kapłaństwa, apostołatu i konsekwentnie głosić, że ludzie nie mają innego wyboru: muszą uwierzyć, przyjąć prawdę.

On nieustannie przeżywał swoją wiarę, doświadczał Boga każdej chwili. Taka jego żywa wiara prowadziła go do coraz głębszego odkrywania bogactw, jakimi Bóg obdarza człowieka. On był szczęśliwy z tego, że wierzy, że coraz głębiej poznaje Boga. On tym szczęściem chciał się podzielić z innymi, obdarzyć nim innych, wszystkich. Ten dar poznania Boga i dróg Kościoła katolickiego uważa za najwyższy dar, jaki otrzymał sam i jakim powinien się podzielić. Taka postawa nie wynikała z pryncypiów, z programów. Ona rodziła się z jego przeżycia wiary. Ona była odruchem.

To dlatego ojciec Kolbe nie angażuje się sam, a nawet nie chce zaakceptować zaangażowania swoich współpracowników w działalność charytatywną<sup>3</sup>, ponieważ największym darem, jaki może on dać człowiekowi, jest pomoc w poznaniu Boga, pomoc w znalezieniu wiary i całego bogactwa, jakie z nią przychodzi. Jest przekonany, że mówiąc o Bogu, obdarza człowieka, obdarza drogą do szczęścia, samym szczęściem. Na tych, którzy nie znają Boga, nie mają daru wiary, patrzy jak na nieszczęśliwych<sup>4</sup>. Miłość do ludzi nie pozwala mu nazwać ich ślepcami, ale podejmuje bezustannie wysiłki, aby opowiedzieć im o tym czego nie widzą.

To głoszenie nauki o Bogu, czy w ogóle informacji religijnej, jest dla niego tak ważne, że staje się motywem różnych dziedzin życia, na przykład życia w ubóstwie. W Niepokalanowie wszystkie wpływy maksymalnie musiały być obrócone na apostołstwo. Zakonnicy musieli poprzestać na rzeczach najniezbędniejszych. On odczuwał prawie ból, gdy zakonnik kupował lepsze mydło, bo wydawało mu się, że uszczupla liczbę kartek zadrukowanych słowami o Bogu, co najmniej taki ból, jaki przeżywa wielu współczesnych społeczników, którzy różne przypadki marnotrawstwa przeliczają na chleb dla głodujących. Podawanie Ewangelii traktuje jak podawanie chleba umierającym. Na działalność charytatywną zgodzi się dopiero wtedy, gdy niemożliwa będzie, z racji wojny, działalność ewangelizacyjna. Dobrze zrozumiał go chyba Ojciec Święty, gdy jeszcze jako kardynał zwrócił kiedyś uwagę, że on nawet na śmierć poszedł nie tyle, by ratować Gajowniczkę, ale przede wszystkim, aby być z tymi skazańcami do końca i mówić im słowa o zbawieniu<sup>5</sup>. On to czynił nie z poczucia obowiązku, a raczej z wewnętrznej potrzeby obdarowania człowieka.

<sup>3</sup> Por. *Pisma*, IV, 626.

<sup>4</sup> Por. *Pisma*, VI, 1027.

<sup>5</sup> Kard. K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Patron naszych trudnych czasów*, Niepokalanów 1991, s. 41–42.



Podobna postawa potrzebna jest w naszym nauczaniu. Ono powinno wpływać z naszej wiary, z pełnego przekonania, że człowieka, dziecko, obdarzamy czymś, co przynosi szczęście. Nauczyciel religii, katecheta, nie może się ograniczyć tylko do spełnienia obowiązku, wynikającego z umowy. Katecheza nie może być przekazywaniem cudzej idei, niesprawdzonej. Katecheta nie powinien być żadnym gatunkiem najemnika.

Oczywiście, moje słowa nie niosą żadnych nowych treści. Jest w nich stare wymaganie, stara nauka, że „z obfitości serca mówią usta” (Łk 6, 45). Osoba św. Maksymiliana ilustruje nam, o co chodzi w tej starej nauce oraz ilustruje jej skuteczność.

Konsekwencją takiej postawy jest sposób komunikowania nauki chrześcijańskiej. Katecheta nie może ograniczać się do takiego przekazywania prawd wiary, które tylko kojarzyć się będzie z jakimś fatalizmem: „Tak jest w katechizmie, tak mówi Papież, tak mówią biskupi, tak naucza Kościół, ja nic na to nie mogę poradzić; tak musicie wierzyć”. Katechizacja powinna być przekazywaniem prawdy, którą przyjąłem i którą żyję. Można nie ukrywać nawet własnego borykania się z prawdą, własnych trudności moralnych. Zupełnie inną sprawą jest fakt grzechu, błędu w naszej postawie, na przykład zdenerwowanie, upadek znany uczniom, z którego człowiek próbuje powstawać, a czymś innym jest usprawiedliwianie i obrona błędów niepewnością, czy rzeczywiście taka formuła wiary, taka zasada moralna, jaką muszę głosić w imieniu Kościoła, jest najlepszą drogą, chcianą przez Boga.

Święty Maksymilian formułuje prawdy wiary w sposób niezwykle prosty i jasny. Pewną skazą – być może – w jego sformułowaniach jest akcent apologetyczny, charakterystyczny dla okresu, w którym żył. Za tę prostotę był i jest atakowany. Ale zadaniem apostoła, katechety czy ewangelisty nie jest budzenie wątpliwości, tylko ukazywanie prawd i zasad nauki Kościoła, wypróbowanych na sobie, bo są to – jak się zwykło mówić – prawdy egzystencjalne. Wątpliwości słuchaczy i uczniów trzeba próbować rozwiązywać także z prostym odniesieniem do prawd najważniejszych. Nie można zaszczepiać wątpliwości i krytycyzmu wobec Kościoła, biskupów, prawd i zasad moralnych. Nie można nimi zarażać dzieci i młodzieży.

Na sposób przedstawienia prawdy ma wpływ osobowość katechety, ewangelisty, pisarza i jego własne, osobiste ujmowanie i przeżywanie chrześcijaństwa. Ojciec Kolbe był niewątpliwie w sposób szczególny zafascynowany postacią Matki Najświętszej, zwłaszcza tajemnicą Jej Niepokalanego Poczęcia. Widział jednak Jej postać w świetle całokształtu nauki chrześcijańskiej, na tle tej nauki, a równocześnie poprzez osobę Matki Najświętszej i poprzez tajemnicę Niepokalanego Poczęcia oglądał tajemnicę Chrystusa i całe chrześcijaństwo. Bo z istotnymi prawdami wiary tak jest, że nie można ich widzieć w oderwaniu, łączą się one bowiem w jedną całość, i w każdej ogląda się niemal całe Credo. Zdajemy sobie sprawę z tego, że każdy człowiek wierzący bywa zwykle przejęty, czasem

porażony, zafascynowany jakąś jedną tajemnicą chrześcijaństwa, która pomaga mu zrozumieć inne, która w jego osobistych przeżyciach jest punktem wyjścia do innych tajemnic i w niej, jak w kropli wody, ogląda inne tajemnice i zasady. Taką szczególną prawdą może być stworzenie, zbawienie, wcielenie, śmierć czy zmartwychwstanie Chrystusa, sąd, Duch Święty, Kościół czy człowiek. W wykładzie wiary nie trzeba się lękać takiego jakby cząstkowego ujęcia prawdy, właściwego dla osoby nauczyciela, właściwego jego przeżywaniu wiary. Można sobie pozwolić w nauczaniu na takie indywidualne przedstawienie nauki chrześcijańskiej, dlatego że takie przedstawienie wynikające z przeżycia będzie prowadzić do bardziej autentycznego przekazu. Przykład Ojca Maksymiliana, który był czcicielem Maryi, ale niczego nie pomijał, niczego nie naciągał, nie przekształcał żadnej prawdy, tajemnicy czy zasady, wskazuje, że warto spróbować znaleźć taką własną drogę w przeżywaniu i przekazywaniu Ewangelii.

Niewiele można chyba zaczerpnąć od naszego Świętego w dziedzinie metodyki nauczania. Niemniej, chciałbym odnotować dwie analogie. Pierwsza przypomina nam, że z głębokiej wiary i przeżycia rodzi się forma przekazu. On jako nauczyciel wiary nie miał lęków, że jego wypowiedzi mogą nie odpowiadać jakimś normom, wymogom, potrzebom języka. Chciał przekonać człowieka, liczył się z jego poziomem intelektualnym, umysłowością, nie prowadził żadnych studiów nad formą przekazu. I ludzie go rozumieli. Oczywiście, taki wzór nie może zwalniać katechetów od wysiłku metodycznego, ale może dodać odwagi tym wszystkim, którzy nie mieli okazji poznać zasad metodyki, albo którzy stwierdzają ich nieskuteczność. Jeżeli przekazuje się rzeczywiście prawdę i drogę do szczęścia, sposób przekazu rodzi się spontanicznie. Ojciec Kolbe nie znał Japończyków, ale umiał znaleźć do nich drogę. Wokół misjonarzy natychmiast zaczęły gromadzić się dzieci, z których wyrosli przyszli chrześcijanie, a także zakonnicy.

Druga analogia wynika z jego „skażenia apologetycznego”. W tym czasie, gdy on działał, zwłaszcza gdy zaczynał wydawać swoje pismo, ogromne żniwo zbierał materializm i scientyzm. To do tych systemów nawiązywali ówczesni „racjoniści” i socjaliści. Wykorzystywał więc każdą okazję, aby uprzedzić ich argumenty. To nie była tylko obrona zagrożonych okopów Kościoła. Wykorzystywano niewiedzę, brak wykształcenia. Dlatego trzeba było wyjaśniać zarzuty, a nawet przygotowywać na nie ludzi.

Dziś mamy szaloną filozofię człowieka, czy może nawet antyfilozofię. W atmosferze najwyższego wtajemniczenia oferuje się zupełnie irracjonalną naukę o człowieku. Nie można tego lekceważyć. Trzeba młodzież przygotować jak najlepiej na spotkanie z tą pseudomądrością. Nie można się od tego uwalniać w imię zasady unikania apologetyzmu. We wszelkim nauczaniu trzeba podkreślać: Kim jest człowiek? Co służy jego dobru?

Na koniec postawmy pytanie, na które odpowiedzi mogą być bardzo różne. Czy św. Maksymilian wskazywał w swoim życiu i nauczaniu na coś, co mogłoby być ważne dla nas dzisiaj w apostołstwie w ogóle, a w tym także w katechezie?

Po dość gruntownym zapoznaniu się z tym, co po nim pozostało, uważam, że centrum jego zainteresowań był człowiek, który swoim życiem powinien odpowiadać miłością na miłość Boga.

Oto główne motywy, które powracają najczęściej w jego pismach i w jego życiu, rysując to, co dla niego było najważniejsze.

Ojciec Kolbe przez całe życie usiłował przekonywać człowieka (ludzi) o miłości Boga i skłonić go do odpowiedzi przez miłość.

Taką odpowiedź uważał za równoznaczną z celem ludzkiego życia i drogą, która prowadzi do jedyne go możliwego szczęścia. Do tej myśli bardzo często powracał. Niepokalana jest wzorem takiego człowieka. Jest idealnym człowiekiem. Służebność, także według wzoru Maryi, wobec Boga i wobec ludzi, jest najdoskonalszą realizacją ludzkiego powołania. Apostołstwo jest służbą człowiekowi. Tę służbę realizował i do niej formował uczniów. Śmierć Świętego, za człowieka, jest pieczęcią i weryfikacją jego przekazu i postawy życiowej. Myślę więc, że jego główną troską była troska o człowieka. Dlatego jego życie i działalność pozostają dla nas drogowskazem.

LA VIE ET L'OEUVRE DU SAINT MAXIMILIEN MARIE KOLBE  
ET LE CATÉCHËSE AUJOURD'HUI

Résumé

À l'occasion de la centième anniversaire de la naissance du Saint Maximilien, il vaut la peine de demander ce qui dans l'oeuvre du Saint pourrait être pour nous important dans l'apostolat et dans le catéchèse aujourd'hui.

On peut demander quel était le motif de son activité apostolique, celui de son évangélisation et quelles étaient les formes des actions si efficaces qui, peut-être, pourraient encore aujourd'hui stimuler les gens non seulement à la réflexion.



KS. JERZY BAGROWICZ

KSIĄDZ STEFAN WYSZYŃSKI JAKO REDAKTOR NACZELNY  
„ATENEUM KAPŁAŃSKIEGO”\*

Z okazji 70. rocznicy święceń kapłańskich

70. rocznica święceń kapłańskich Prymasa Tysiąclecia jest okazją wspomnienia Jego życiowej drogi i niezwyklej roli, jaką odegrał w najnowszych dziejach Polski i Kościoła. Nieczęsto mówi się i pisze o wrocławskim okresie Jego życia, a zwłaszcza o pracy na stanowisku naczelnego redaktora „Ateneum Kapłańskiego”. To krótkie przedłożenie nie rości sobie pretensji ukazania w sposób pełny pracy i dorobku Księdza Redaktora. Niestety podczas II wojny światowej uległy całkowitemu zniszczeniu zasoby archiwalne redakcji, a więc także i korespondencja redakcyjna, która mogłaby wiele powiedzieć o kontaktach Księdza Redaktora z autorami, środowiskami naukowymi i czytelnikami. Tę krótką refleksję opieram przede wszystkim na analizie zawartości „Ateneum Kapłańskiego” w latach 1933–1939, kiedy ks. S. Wyszyński pełnił obowiązki naczelnego redaktora oraz na relacjach, które pozostawili Jego współpracownicy, zwłaszcza ks. prof. Józef Iwanicki, były rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, oraz ks. infułat Franciszek Mączyński, rektor Instytutu Polskiego w Rzymie. Niektóre z informacji pochodzą z relacji samego Prymasa Stefana Wyszyńskiego podczas Jego obecności na jubileuszu 50-lecia „Ateneum Kapłańskiego” lub podczas spotkań z redakcją czasopisma. Prymas chętnie wracał myślą do czasu swej pracy w „Ateneum Kapłańskim”, którą określił jako najmiłszy trud swego życia<sup>1</sup>.

Arcybiskup Kazimierz Majdański, wieloletni redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”, na jubileuszu 50-lecia czasopisma ukazał, w jaki sposób

---

\* Wykład wygłoszony podczas inauguracji roku akademickiego 1994/95 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, 25 września 1994 r.

<sup>1</sup> Por. *Jubileusz „Ateneum Kapłańskiego”*, AK, 1959, 58, s. 384–387.

osobowość naukowa i duchowa założyciela „Ateneum”, świetlanej pamięci ks. Idziego Radziszewskiego, naznaczyła na wiele lat charakter czasopisma. Środowisko wrocławskie w osobie i dziele ks. I. Radziszewskiego, miało szczęście znaleźć kogoś, kto przejął i przekazał najlepsze jego tradycje wypracowane najpełniej przez księży Chodyńskich. Założenie „Ateneum” było zachowaniem na trwałe tego, co najbardziej wartościowe<sup>2</sup>. Ksiądz prof. Stefan Wyszyński stał się stróżem tego dorobku i tradycji, a dziś z perspektywy czasu można powiedzieć, że dziełu temu przydał nowych barw, które były owocem intelektualnej i duchowej formacji późniejszego Prymasa Polski.

Ksiądz J. Iwanicki, współpracownik księdza Stefana Wyszyńskiego w redakcji, powiedział kiedyś, że nie sposób zrozumieć jego drogi życiowej i postawy bez wspomnienia o formacji duchowej i intelektualnej, jaką odebrał. Wszystko to potem znalazło odbicie także w jego pracy w „Ateneum Kapłańskim”.

Naukową sylwetkę księdza Stefana Wyszyńskiego ukształtował głównie Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie studiował prawo i socjologię. Podkreśla się, że późniejszy Prymas Polski pozostawał pod wpływem autorytetu naukowego księdza prof. Antoniego Szymańskiego, rektora KUL, wywodzącego się także ze środowiska wrocławskiego. Gdy chodzi zaś o sylwetkę duchową Stefana Wyszyńskiego, przyjmuje się, że największy wpływ wywarł nań ksiądz Władysław Kornilowicz, wychowawca kapłanów i profesor KUL-u. Sam Prymas powiedział o księdzu Kornilowiczu pamiętne słowa: „Wśród kapłanów, którym przypisuję największy wpływ na moje życie, w pierwszym rzędzie znajduje się świętej pamięci ksiądz Władysław Kornilowicz [...]. Temu kapłanowi zawdzięczam bardzo dużo, chociaż wiem, że nie wszystko wziąłem, co mógłbym od niego wziąć”<sup>3</sup>.

W środowisku wrocławskim sylwetka duchowa księdza Wyszyńskiego kształtowała się w znacznym stopniu pod wpływem osobowości księdza Antoniego Bogdańskiego, naczelnego kapelana harcerstwa, oraz księdza profesora Franciszka Korszyńskiego, późniejszego biskupa sufragana wrocławskiego. Zdaniem księdza prof. Iwanickiego kapłani ci pozostawali pod wpływem prądów odrodzenia francuskiej szkoły duchowości kapłańskiej. Z prądami tymi zetknęli się, zwłaszcza księża: Kornilowicz i Korszyński podczas studiów w Szwajcarii i Francji. Byli tam świadkami początku kryzysu tradycyjnych form duszpasterstwa na Zachodzie i prób szukania dróg odnowy posługi kapłanów w zmieniającym się świecie. Byli świadkami powstawania ekip, wspólnot kapłanów pragnących pogłębienia życia duchowego i odnowienia duszpasterstwa. Gorliwi duszpasterze owego czasu pragnęli wyjść do wiernych, przepowiadać Chrystusa tam, gdzie jest człowiek, w środowisku jego życia i pracy, a nie tylko w murach świątyni. Szczególnie ksiądz Kornilowicz kładł nacisk na

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 377–382.

<sup>3</sup> Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Polski, *Nasz Ojciec Ksiądz Władysław Kornilowicz*, Warszawa 1986, s. 53.

odnowę duszpasterstwa przez autentyczną odnowę liturgii. Kapłani ci „zarazili” swoją gorliwością i rodzajem formacji młodego kapłana Stefana Wyszyńskiego. Po ukończeniu studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w czasie podróży i przez krótki okres studiów zagranicznych, sam mógł zetknąć się z duchem odnowy Kościoła i jego problemami. Już wtedy przejawiał ogromną wrażliwość na sprawy społeczne, czemu dawał wyraz w przesyłanych do „Ateneum” sprawozdaniach i notach bibliograficznych. Wiedział, że nie da się powielać obcych wzorów duszpasterzowania, że należy liczyć się z uwarunkowaniami naszego środowiska. Był świadom niedostatków duszpasterstwa w Polsce, czuł, jak daleko stało ono niejednokrotnie od życia prostych ludzi, jak często używano duchownych w służbie utrzymania czy potwierdzenia istniejących stosunków społecznych. Był świadom istniejących nierówności społecznych, biedy i nędzy, której tak wiele widział, zwłaszcza we Włocławku. Studium nauki społecznej Kościoła bardzo wcześnie ukształtowało w nim przekonanie o potrzebie ułożenia życia społecznego w duchu Ewangelii, która będzie potrzebna zawsze, w każdym systemie społeczno-politycznym. Stąd może bierze się Jego przekonanie, któremu dawał wyraz tyle razy w swej późniejszej posłudze pasterskiej, że „odejście od ducha Ewangelii w życiu społecznym prowadzi nieuchronnie do katastrofy”<sup>4</sup>.

Sprawy społeczne były też od początku najczęstszym tematem jego kazań i rekolekcji, które często wygłaszał. Atrakcyjność tego przepowiadania polegała, zdaniem świadków, nie tylko na tym, że potrafił te sprawy ciekawie przedstawić, ale że znał życie, konfrontował je z Ewangelią, nie szczędząc twardego słowa, często demaskującego niesprawiedliwość, nędzę, obojętność. Ciekawe musiały być rekolekcje dla ziemian kujawskich, podczas których mówił: „Polskę można podzielić na chorych z przejedzenia i takąż samą liczbę chorych z głodu [...]. Powinniście dzielić się chlebem nie ze strachu przed głodnymi, ale dlatego, że tak nakazuje Ewangelia [...]. Nie czekajcie, aż biedni, nieuposażeni, sami wezmą to, co uważacie za wasze, a co jest własnością społeczności”<sup>5</sup>.

Ksiądz Stefan Wyszyński już w pierwszych miesiącach swego kapłaństwa okazał wielki talent pisarski, gdy jako redaktor „Słowa Kujawskiego” umieszczał w tym dzienniku artykuły redakcyjne. Już wtedy podziwiano świeżość i zarazem dojrzałość wypowiadanych tam myśli oraz szlachetną prostotę i jednocześnie bogactwo słowa<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Ksiądz S. Wyszyński jako profesor Seminarium Duchownego we Włocławku prowadził działalność w chrześcijańskich związkach zawodowych, wygłaszał tam cykle wykładów na temat społecznej nauki Kościoła, zapraszając do tej pracy alumnów seminarium. Por. S. Piotrowski, *Działalność społeczna*, AK, 1972, 79, s. 45–58.

<sup>5</sup> Fragmenty te pochodzą z zapisu ustnej relacji ks. prof. J. Iwanickiego.

<sup>6</sup> Por. bp F. Korszyński, *Redaktor Ateneum Kapłańskiego – biskupem lubelskim*, AK, 1946, 45, s. 3–10.

W 1932 r. wszedł do składu redakcji „Ateneum Kapłańskiego”, a w 1933 r. został redaktorem naczelnym. „Ateneum Kapłańskie” nie przestało pod jego kierunkiem drukowania rozpraw filozoficzno-teologicznych, z dziedziny duchowości, prawa, pedagogiki. Na jego łamach odnajdziemy wtedy nazwiska wszystkich liczących się w owym czasie autorów. Ksiądz redaktor Wyszyński, przekonany o potrzebie upowszechniania zasad nauki społecznej Kościoła, zaczyna coraz więcej miejsca poświęcać tym zagadnieniom. Zamieszcza najpierw teksty poważnych autorów, jak choćby obszerne fragmenty książki prof. L. Caro pt. *Liberalizm i kapitalizm*<sup>7</sup>. Zamieszcza wiele własnych tekstów na tematy społeczne, sprawozdań ze zjazdów, omówienia ciekawszych wydarzeń i publikacji. Pisał wiele na tematy społeczne, ekonomiczne i stał się jednym z najwybitniejszych specjalistów w tej dziedzinie. Na szczególną uwagę zasługują jego artykuły na temat roli Kościoła w propagowaniu i realizowaniu społecznej nauki Kościoła. W artykule: *Duszpasterz w budowaniu ustroju korporacyjnego* (AK, 1939, 43, s. 105–130), na podstawie encykliki *Rerum novarum* Leona XIII wyjaśnia zasady przyszłego katolickiego ustroju korporacyjnego.

Instytut Gospodarstwa Społecznego w Warszawie ogłosił w grudniu 1931 r. konkurs na pamiętnik bezrobotnego. W odpowiedzi wpłynęły 774 prace, a w 1933 r. na ich podstawie wydano książkę pt. *Pamiętniki bezrobotnych* obejmującą 57 wypowiedzi. Ksiądz S. Wyszyński, wykorzystując te pamiętniki, ogłosił na łamach „Ateneum Kapłańskiego” obszerną pracę *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*<sup>8</sup>. Pisał wtedy: „Zagadnienie bezrobocia jest dziś tak niepopularne, że trzeba mieć wiele odwagi, by je jeszcze poruszać. Społeczeństwa są już dziś zbyt zmęczone samym faktem istnienia wielomilionowych »niepotrzebnych« ludzi, pozostają ciągle pod groźbą rozruchów i niepokojów – przybite w dodatku kryzysem, dla każdego dokuczliwym. I dlatego rzeczowa ocena bezrobocia jest tak trudna. A pomimo tego mówić o bezrobociu trzeba, z uwagi na to, że jest ono zjawiskiem powszechnym i ustalonym [...]. Przeglądając bogatą literaturę o bezrobociu, zauważyliśmy, że zagadnienie to ujmowane jest zwykle pod kątem gospodarczym i pod tym kątem rozwiązywane. Brak jest natomiast prac, które usiłowałyby zbadać moralno-religijną stronę zagadnienia. Tymczasem powstaje świat bezrobotnych, który tworzy mniej lub więcej zamknięte koło, o specjalnej moralności i religijności. Bezrobotni są przedmiotem duszpasterstwa, w którym nie zawsze bierze się pod uwagę przemiany moralno-religijne, jakie w tym środowisku zachodzą”<sup>9</sup>.

Opracowanie księdza S. Wyszyńskiego jest nadal pasjonującą lekturą, bogato dokumentowaną wypowiedziami bezrobotnych. Nabiera ono dziś na nowo szczególnej aktualności. Zwłaszcza cenna dla duszpasterzy jest ta jego część, w

<sup>7</sup> L. Caro, *Liberalizm i kapitalizm*, AK, 1937, 39, s. 337–354.

<sup>8</sup> Ks. S. Wyszyński, *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, AK, 39, 1937, s. 264–276; 481–487; 1937, 40, s. 174–194; s. 393–405; 406–508.

<sup>9</sup> Ks. S. Wyszyński, art. cyt., AK, 1937, 39, s. 264.



której Autor zastanawiał się nad praktycznymi formami pomocy bezrobotnym i stosunkiem duszpasterza do nich. Dziś, gdy jesteśmy w trakcie gromadzenia materiału do zeszytu „Ateneum” na temat: „Kościół wobec bezrobocia”, mamy zamiar przedrukować fragmenty opracowania Stefana Wyszyńskiego nie tylko dlatego, aby przywołać wspomnienia, ale i dlatego, że wiele z myśli, które napisał ponad pół wieku temu, staje się znów aktualne i może stanowić dla Kościoła cenną wskazówkę w podejmowaniu tego trudnego zagadnienia. Umiał więc podjąć tematykę niełatwą. Pisał z odwagą, bo czuł się częścią tego społeczeństwa, nawet wtedy, gdy przyszło mu przytoczyć pieśń głodnych, która musiała zatargać najbardziej znieczulonymi sumieniami w okresie „nieładu w gospodarstwie międzynarodowym”. Niektóre teksty pisał z pasją, szczególnie gdy chodziło o krzywdę robotników. Był wrogiem kapitalizmu depczącego prawa robotników. Proponował zastąpienie ustroju kapitalistycznego ustrojem solidarystycznym, w którym istniałoby prawo do życia dla wszystkich, w którym istniałaby słuszna płaca, wystarczająca na przyzwoite utrzymanie robotnika i jego rodziny. Pytał: „Jak wykrzesać w społeczeństwie dla bezrobotnych i głodnych, dla pogrążonych dzięki armii kapitalistycznej więcej serca niż dla oszustów i spekulantów, oficerów owej armii, lub dla pisarzy pornograficznych, jej kapeli?”

Niektóre sformułowania, których używał, były bulwersujące i narażały go na zarzut radykała, a nawet „czerwonego”. Posłuchajmy: „Latyfundia prywatne i dobra państwowe powinny być jak najrychlej rozparcelowane, przede wszystkim między bezrolnych, a oświata wśród najuboższych szerzona, aby nauczyli się bronić przeciw wyzyskowi. Spółdzielczość bezinteresowna i ożywiona duchem solidaryzmu, powinna wtargnąć do naszych wiosek i rugować szachrajskie sklepiki i nieuczciwych pośredników. Duchowieństwo powinno studiować ekonomikę społeczną, w duchu chrześcijańskim ujętą, i otrzymywać ściśle nakazy pracy społecznej w powierzonych im pieczy parafiach”<sup>10</sup>.

Ze szczególnym znanstwem i przekonaniem pisał na łamach „Ateneum” na temat ustroju korporacyjnego i związków zawodowych. Przytoczył cały tekst wskazań Rady Społecznej przy Prymasie Polski na temat: „W sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa”. Był ich współautorem i ubolewał, że wskazania te nie znalazły właściwego odzewu w społeczeństwie, także na łamach prasy katolickiej. Przyczyny braku tego zainteresowania upatrywał w braku znajomości zasad katolickiej nauki społecznej<sup>11</sup>. Pisywał często w dziale zatytułowanym: „Ruch katolicko-społeczny” oraz w innym dotyczącym dzieł apostołskich Kościoła w Polsce<sup>12</sup>. Sprawozdanie z Międzynarodowego Dnia Akcji Katolickiej w Berlinie (28 VIII–3 IX 1932) zatytułował: *Katolicy wszystkich krajów, łączcie się*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ks. S. Wyszyński, *Tragedia Żydów*, AK, 1936, 38, s. 121.

<sup>11</sup> Tamże, s. 128.

<sup>12</sup> Por. AK, 1933, 31, s. 67–68.

<sup>13</sup> Por. AK, 1936, 37, s. 502–503.

Nie wahał się podejmować tematów, wokół których narastały wtedy niebezpieczne emocje. Prasa liberalna przypuściła atak na Prymasa Hlonda w związku z treścią jego Listu pasterskiego z 1936 r. pt.: *O katolickie zasady moralne*. Prymas podjął w liście także trudny problem stosunku do Żydów, ukazując zarówno zalety, jak i wady środowiska żydowskiego. W stosunku zaś do antyżydowskich wystąpień List starał się wskazać na głębsze przyczyny tych zjawisk. Niektóre odłamy prasy liberalnej widziały w Liście zachętę do antysemityzmu. Ksiądz Stefan Wyszyński ustosunkowuje się do tego problemu i przedrukowuje istotne zdanie Listu: „Przestrzegam przed importowaną z zagranicy postawą etyczną, zasadniczo i bezwzględnie antyżydowską. Jest ona niezgodna z etyką katolicką. Wolno swój naród więcej kochać, nie wolno nikogo nienawidzić”. Dalej pisał: „[...] list ten jest w sądach sprawiedliwy i stanowczy. Jest sprawiedliwy, gdyż ocenia bez ogródek wady i zalety środowiska żydowskiego, a jednocześnie polskiej racji stanu przyznaje prawo do walki o wyzwolenie gospodarcze – z użyciem godziwych środków”<sup>14</sup>.

Problem stosunku do Żydów podejmował jeszcze kilkakrotnie. Najważniejszy z artykułów na ten temat nosił tytuł: *Tragedia Żydów*<sup>15</sup>. Jest to bardzo ciekawy materiał. I choć w wielu stwierdzeniach bliski jest poglądom swej epoki, zamieszcza ciekawe myśli, jak choćby ta odnosząca się do słów: „Krew jego na nas i na nasze dzieci”. Pisz: „Słowa Pana Jezusa w chwili konania: »Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią« (Łk 23, 34), chyba większe miały u Boga znaczenie, niżli wybuch zapamiętałości sfanatyzowanego i ciemnego tłumu”.

Ksiądz Redaktor niektóre ze swoich artykułów podpisywał pseudonimem: Dr Zuzelski, od Zuzeli, gdzie się urodził, czy też tylko S.W.

Jako redaktor wrażliwy był także na problemy prasy katolickiej, rolę dziennikarza i prasy w życiu narodu. Nie uznawał dziennikarstwa jako służby w niewoli jakiegoś obozu politycznego. Podkreślał często, że zadaniem dziennikarza jest rzetelna informacja, a nie propaganda. Dziennikarzy, którzy używali informacji jedynie w służbie propagandy, nazywał adwokatami broniącymi złodzieja. Sporo uwagi poświęcił problemowi wpływu prasy na młode pokolenie. Wiele z tych stwierdzeń jest do dziś aktualnych, np.: „Pismo współczesne zatracza często charakter informacyjno-oświatowy; jego specjalnością staje się kryminalistyka i erotyka. I to są rzeczy, które najwięcej może udaremniają pracę wychowawczą nad kształceniem nowego typu obywatela”<sup>16</sup>. Bardzo ciekawe są jego uwagi na temat: dlaczego upadają pisma katolickie? Najpierw przytacza wypowiedź dyrektora Apostolskiej Drukarni w Budapeszcie, firmy bardzo zasłużonej dla Kościoła i zmuszonej do ogłoszenia upadłości. „Byliśmy – mówi ów dyrektor – drukarnią katolicką. Jako katolicka drukarnia mieliśmy większość zamówień od instytucji

<sup>14</sup> Por. AK, 1936, 38, s. 113–129.

<sup>15</sup> Por. ks. S. Wyszyński, *Spoleczeństwo i prasa a wychowanie młodzieży*, AK, 1933, 32, s. 175–188.

<sup>16</sup> Ks. S. Wyszyński, *Dlaczego upadają pisma katolickie?*, AK, 1933, 31, s. 77–78.

religijnych, klasztorów, katolickich organizacji i księży. Bardzo wielu z nich nie spełniło swoich zobowiązań płatniczych wobec nas. Kiedy żądaliśmy zapłaty, to wielu odpowiadało, że od katolickiej drukarni spodziewali się więcej zrozumienia i względności, że na pierwszym miejscu powinniśmy uwzględnić katolickość niż interesowność. Pewna instytucja napisała nam, że za nas się modlą i że zawsze za nas modlić się będą. Ktoś inny w odpowiedzi na upomnienie do wyrównania długów przysłał nam różaniec. Inni odpowiedzieli, że odprawiono Mszę św. na naszą intencję”. Po tym cytacie Książd Redaktor pisze: „Obecnie snuje się plany założenia nowego dziennika katolickiego; jego los będzie przesądzony, gdy moralność płatnicza czytelników katolickich nie poprawi się. W związku z przeżywanym kryzysem gospodarczym zaznacza się ogromny spadek odbiorców pism katolickich; wszyscy oni uważają za obowiązek usprawiedliwiać się kryzysem. Niezawodnie, jest to argument rzeczowy. Czy jednakże nie korzystamy zeń skwapliwie? Wszak kryzys odczuwają nie tylko warstwy katolickie, a przecież daje się on odczuć najdotkliwiej pismom katolickim, podczas gdy inne pisma, niekiedy niechętnie Kościołowi, zwykle utrzymują swój stan posiadania, albo nawet go podnoszą. Nie wszystko da się wytłumaczyć tajemnymi siłami. Widocznie więc katolicy zaczynają oszczędność od redukcji wydatków na pisma katolickie, zatrzymując inne. Jest to rzecz można – pozbawienie się światła w powszechnych ciemnościach, jest to pogłębianie kryzysu”<sup>17</sup>.

Skarżył się także, że i kapłani stanowczo za mało czytają. „Ateneum Kapłańskie” rozchodziło się wtedy w nakładzie około tysiąca egzemplarzy. Aby zwiększyć jego poczytność wśród duchownych starał się redaktor otworzyć pismo na problemy codzienności duszpasterskiej. Istniała bowiem obawa, że drukowanie jedynie rozpraw filozoficzno-teologicznych może zniechęcić mniej wyrobionych czytelników, szukających w „Ateneum” także bardziej konkretnych pomocy duszpasterskich. Redaktor sądził, że nie zmieni profilu pisma, gdy obok poważnych rozpraw będą zamieszczane także mniejsze prace na tematy duszpasterskie.

Czasopismo dbało także o bieżącą informację bibliograficzną prowadzoną wtedy głównie przez ks. J. Iwanickiego.

II wojna światowa przerwała wydawanie „Ateneum Kapłańskiego”. Książd Stefan Wyszyński ukrywał się przed Niemcami, ponieważ poszukiwali go za artykuły ukazujące niebezpieczeństwo hitlerowskiego faszystwu. Po wojnie komuniści wypomnieli mu artykuły na łamach „Ateneum Kapłańskiego” ostrzegające przed sowieckim bolszewizmem.

Gdy Opatrzność wezwała go do wielkich zadań pasterskich, tylko pozornie oddalił się od „Ateneum Kapłańskiego”. Jako pasterz diecezji lubelskiej przypominał kapłanom o prenumeracie „Ateneum” i chętnie widział, gdy w księgozbiorze proboszcza czy wikariusza mógł odnaleźć tak bliskie sobie

<sup>17</sup> Tamże.

czasopismo. Podobno niektórzy zapobiegliwi duszpasterze pożyczali od kolegów tomy „Ateneum”, w chwili gdy Pasterz przybywał na wizytację. To pewnie anegdota, ale jakże sympatyczna i świadcząca o trosce Biskupa o stan serc i umysłów kapłanów.

W trudnych czasach ograniczeń nakładów i przydziału papieru „Ateneum Kapłańskie” zawdzięczało Mu zwiększenie nakładu do 6 tys. egzemplarzy. Potrzebna była interwencja na aż tak wysokim szczeblu.

Czas obecności księdza Stefana Wyszyńskiego na łamach i w redakcji „Ateneum Kapłańskiego” domaga się opracowań bardziej wnikliwych niż to wyżej zaprezentowane. To wstępne opracowanie przekonuje przecież, że należy to uczynić, ponieważ przed cierpliwym badaczem odkrywają się bardzo ciekawe ślady życia i pracy człowieka, który swą wielkością, geniuszem, charyzmatem tak znacząco wpłynął na najnowsze dzieje Polski i Kościoła.

ABBÉ STEFAN WYSZYŃSKI – REDACTEUR EN CHEF D’„ATENEUM KAPLAŃSKIE”

À l’occasion de 70 anniversaire de sa consecration

### Résumé

Dans l’histoire récent de la Pologne et de l’Église le cardinal S. Wyszyński a joué le rôle considérable.

Cependant la période de sa vie passée à Włocławek et surtout son travail du redacteur en chef d’„Ateneum Kapłańskie” ne son pas bien connus du public. Cet article voudrait rapprocher la tâche et l’oeuvre du cardinal Stefan Wyszyński – redacteur.

BP BOHDAN BEJZE

## RACJONALNOŚĆ KULTURY \*

UWAGI WSTĘPNE

(o temacie wykładu)

W 1952 r. amerykańscy antropolodzy A. J. Kroeber i C. Kluckhohn zestawili 164 definicje kultury<sup>1</sup>. W następnych latach ich liczba jeszcze bardziej wzrosła. W niniejszym wykładzie uznaję za słuszne następujące ustalenia dotyczące kultury, wyrażane tu w postaci maksymalnie zwięzłej:

1. Kultura obejmuje cztery dziedziny ludzkiej aktywności: naukę, religię, moralność i sztukę.

2. Kultura jest wytworem życia ludzkiego, a zarazem koniecznym jego warunkiem, jego właściwością istotną, która wyodrębnia je od świata zwierzęcego.

3. Każdą z dziedzin kultury (w obrębie wiedzy naukowej także każdą z jej dyscyplin) należy uprawiać metodą dostosowaną do jej przedmiotu i celu, dzięki czemu możemy formułować sądy uzasadnione prawomocnie i przekonujące. Taki tryb postępowania w ramach określonej strefy kultury ma charakter racjonalny. Do przestrzegania racjonalności w działaniu kulturotwórczym zobowiązuje nas bezwzględnie dążenie do poznania prawdy.

4. Brak troski o prawdę, a zwłaszcza jej lekceważenie, powodują pojawianie się wytworów, które rzeczywistą kulturę niweczą. Podkreślmy, że albo na gruncie prawdy powstaje kultura racjonalna, autentyczna, rzeczywista, albo gdy prawdę się przekreśla – kultura ulega unicestwieniu. Ucieleśnieniem takiej prawidłowości stały się w XX wieku dwie totalitarne ideologie: komunistyczna i hitlerowska. Przeciwnie, owe iście obłąkane ideologie były zarazem krańcowo wrogie kulturze: ich realizacja dokonywała się przez niszczenie dzieł kultury i twórców kultury, przez masowe ludobójstwo.

---

\* Wykład wygłoszony 3 października 1994 r. w Teatrze Wielkim w Łodzi podczas uroczystości inauguracji środowiskowej nowego roku akademickiego 1994/95, obejmującej wszystkie łódzkie uczelnie akademickie. Tekst wykładu w przygotowaniu do druku poszerzono.

<sup>1</sup> E. Tresalti, *Ewangelia i kultury*, tłum. I. Cz., „Biuletyn Konferencji Instytutów Świeckich”, 1994, nr 4, s. 14.

Ale po cóż tak tragiczny akcent u kresu tych kilku uwag wprowadzających? Otóż kultura w końcowej fazie XX wieku znajduje się niestety w chorobliwym zagrożeniu. Powodują go cyniczne sposoby postępowania przeciwne prawdzie: upowszechnianie fałszu oraz przemilczanie tego, co powinno być głoszone. Zwiąże, lecz w miarę możliwości wyraziste zasygnalizowanie tych właśnie zjawisk, jest zasadniczym celem niniejszej wypowiedzi. Spróbujmy zastanowić się nad tym problemem, odwołując się do konkretnych faktów. Całość rozważania podzielona jest gwoi jasności na trzy części.

### CZĘŚĆ PIERWSZA

#### (o fałszowaniu)

Latem 1990 r. odbywały się we Włoszech Mistrzostwa Świata w piłce nożnej. W tym samym czasie (więc na krótko przed zjednoczeniem RFN i NRD) uczestniczyłem w międzynarodowym kongresie zorganizowanym w Niemczech Zachodnich w mieście Speyer, które wówczas akurat obchodziło dwutysiąclecie swego istnienia. Kongresem kierowała Papieska Rada do Spraw Dialogu z Niewierzącymi. Program obrad był poświęcony szansom i zagrożeniom Kościoła w dzisiejszym świecie. Uczestnicy kongresu pochodzili z wielu krajów Europy.

Na włoskich boiskach wygrywali piłkarze niemieccy. Zachodnioniemieckie środki społecznego przekazu – prasa, radio, telewizja – informowały o tych zwycięstwach na czołowych miejscach swych programów i w rozmiarach niebywale obszernych. W porze wieczornej ulicami Speyer przez wiele godzin jeździły długie sznury samochodów, których młodzi kierowcy i pasażerowie skandowali jedno tylko słowo: „Deutschland”, a przez otwarte okna pojazdów wymachiwali zgrabnie uszytymi flagami o barwach państwowych. Po ostatecznym sukcesie drużyny niemieckiej w wielu miastach Bundesrepublik bawiono się na otwartych placach przez całą noc.

Mając to wszystko przed oczyma, w towarzyskiej rozmowie zapytałem dwu uczestników naszego kongresu (z Francji i z Węgier), czy nie sądzą, że reakcja obywateli państwa zachodnioniemieckiego – reakcja wyraźnie organizowana – jest przejawem nastawienia nacjonalistycznego? Moi rozmówcy odpowiedzieli, że nie żywią takiej obawy. Radość ze zwycięstwa sportowej reprezentacji własnego państwa to zjawisko normalne. Przemyślawszy tę opinię, doszedłem do wniosku, że olbrzymia euforia z sukcesów zachodnioniemieckich piłkarzy, rozpowszechniana przez miejscowe środki społecznego przekazu, jest oczywiście programową propagandą pewnych zalet niemieckiego sportu i niemieckiego społeczeństwa, ukierunkowaną zarówno na własnych obywateli, jak i na inne kraje. Jednakże owe zalety są faktyczne, rzeczywiste, przeto manifestowanie w celu zwrócenia na nie powszechnej uwagi pozostaje w zgodzie z prawdą.

\* \* \*

W tym samym 1990 r. (i w latach bezpośrednio następnych) środki społecznego przekazu w Polsce wielokrotnie obrzucały Polaków brutalnymi oskarżeniami: że jesteście nacjonalistami, szowinistami, ksenofobami (do obcokrajowców odnosimy się z niechęcią, a nawet wrogo) i antysemitami. Kategorieczne i ogólne formułowanie tych oskarżeń najpewniej – według intencji ich propagatorów – miało i ma stwarzać wrażenie, że zasługują na nie wszyscy ludzie polskiej narodowości. Środki społecznego przekazu uparcie lansujące tego rodzaju opinię wtlaczają ją w mniemania szerokich rzesz mieszkańców Polski, a także licznych środowisk w innych krajach. W zestawieniu zaś z zapatrywaniami i obyczajami polskiego społeczeństwa w jego przeważającej części jest to opinia fałszywa. Jeśli rozpowszechniana jest natrętnie mimo braku rzeczowych uzasadnień, to narzuca się wniosek, że stanowi przejaw antypolonizmu. Za taką interpretacją akcji moralnego oczerniania polskiego narodu przemawia również to, że autorzy, którzy akcję tę realizują, nie wypowiadają się o wadach, które – tendencyjnie przypisywane nam, jako rzekomo typowe dla Polaków – faktycznie występują w dużym natężeniu gdzie indziej, na innych obszarach Europy, a również na innych kontynentach. Szacunek i sympatia dla krajów bliskich nam geograficznie wstrzymują mnie w tym momencie przed wymienieniem ich nazw. Więc wspomnę tylko ogólnie, że nacjonalizm, ksenofobia wobec odwiecznych nawet sąsiadów, a wreszcie nienawiść do starych współmieszkańców tego samego wręcz kraju – to godne współczucia moralne plagi, które zakłócają życie wielu państw. Nie trzeba dowodzić, że bardzo by się przydały solidne analizy tych zjawisk w etycznej i społecznej edukacji szerokich kręgów naszych radiosłuchaczy, widzów i czytelników prasy. Rzecz jednak w tym, że zamiast takich analiz, liczni, działający u nas specjaliści od mass mediów wolą inną „twórczość”: fałszowanie moralnej tożsamości polskiego narodu.

#### CZĘŚĆ DRUGA

#### (o przemilczaniu)

Końcowe strony wielkiego dzieła Aleksandra Sołżenicyna *Archipelag Gulag* są świadectwem troski autora o to, by w tekście nie pominąć niczego, co powinno być ujawnione i utrwalone. Te strony stanowią dowód przejmującego wręcz kultu, z jakim wybitny myśliciel i pisarz odnosi się do prawdy. W wydaniu opublikowanym w Warszawie w 1991 r.,<sup>2</sup> w *Postłowie* na s. 510 czytamy:

---

<sup>2</sup> A. Sołżenicyn, *Archipelag Gulag 1918–1956*, wyd. nowe, przeł. Jerzy Pomianowski, Warszawa 1991.

„Nie dlatego postawiłem kropkę, bym uważał tę pracę za zakończoną, lecz dlatego, że nie zostało mi już na nią niezbędnych lat życia.

Nie tylko więc proszę o wyrozumiałość, lecz pragnę krzyknąć: gdy nadejdzie wreszcie czas po temu, gdy stanie się to już możliwe – zbierzcie się ocaleli przyjaciele, znawcy przedmiotu – i napiszcie komentarz do tej książki: poprawcie, co należy, dodajcie to, czego w niej brak [...]. Wtedy dopiero stworzycie ostateczną wersję tej książki – i niech wam Bóg w tym pomoże”.

Na stronie następnej Solżenicyn w swej księdze m.in. pisze:

„Mogło ją wreszcie przeczytać kilku wybranych przyjaciół. Dzięki nim zdałem sobie sprawę z ważnych błędów i braków. [...] W ciągu tego roku zrobiłem co mogłem, wprowadziłem sporo poprawek. Niechże jednak nikt nie zarzuca mi, że książka jest niekompletna: nie sposób wyobrazić sobie wszystkich możliwych uzupełnień i każdy, kto z tematem miał cokolwiek do czynienia, albo rozmyślał o tych dziejach, zawsze mógłby coś dodać, nieraz perłę”.

Przytoczone wyżej zdania Solżenicyn opatrzył datą 1968 roku.

\* \* \*

Również w 1968 r. ukazała się w Łodzi książka, która nosi tytuł *Dzieje Pabianic*. Jest to praca zbiorowa, złożona z 12 rozdziałów, o łącznej objętości 426 stron<sup>3</sup>. Mimo pokaźnych rozmiarów tekstu, w książce panuje milczenie o tak wielu i tak znaczących osobach, organizacjach, instytucjach, wydarzeniach, obyczajach, że współczuć należy czytelnikom, którzy w toku lektury tej książki odnieśli się do jej zawartości z zaufaniem.

Wymieniając rzeczy jedynie wyrywkowo – oto co we wspomnianej książce powinno być omówione (kolejne przykłady podaję w porządku chronologicznym).

– Jeszcze w okresie rosyjskich zaborów mieszkała przez około 13 lat (od 1897 r.) najpierw tuż pod Pabianicami, a następnie w Pabianicach rodzina Kolbów, do której należał syn imieniem Rajmund, późniejszy ojciec Maksymilian, twórca Niepokalanowa i męczennik obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Do jego rodzzonego ojca, Juliusza, schodzili się robotnicy, fabryczni koledzy, aby czytać i pożyczać tajne polskie pismo „Kiliński i Polak”, za które groziła wówczas zsyłka na Sybir.

– Wśród Polaków, którzy w latach 1914–1920 oddali życie za Ojczyznę, byli także pabianiczanie. Nazwiska poległych 73 żołnierzy i 7 harcerzy zostały umieszczone na cokole Pomnika Niepodległości, ufundowanego w okresie międzywojennym, zburzonego przez hitlerowców na początku okupacji, odbudowanego w 1989 r.

– W czasie dwudziestolecia międzywojennego działały w Pabianicach szkoły średnie na bardzo wysokim poziomie; rozwinęły się prowadzone solidnie

---

<sup>3</sup> *Dzieje Pabianic*, pod red. G. Missalowej, Łódź 1968.



drużyny harcerskie i inne organizacje młodzieżowe; dziekan pabianicki, ks. Mieczysław Lewandowicz (doktor filozofii) zbudował dom katolicki z obszerną salą teatralną; miejski park, przylegający do zabytkowego zamku, był urządzony z takim znowstwem jak najbardziej zadbane parki w miastach zachodnioeuropejskich.

– W tej samej, międzywojennej fazie historii Pabianic charakterystycznym znamię miejscowego społeczeństwa było jego zróżnicowanie pod względem narodowościowym, językowym, wyznaniowym, obyczajowym, ekonomicznym. Różnice te nie burzyły normalnego życia i współpracy. Tak zwane mniejszości narodowe posiadały osobne świątynie lub domy modlitwy, własne organizacje sportowe, biblioteki i szkoły (choć pokaźna liczba dzieci z rodzin żydowskich i niemieckich uczyła się też razem z dziećmi polskimi w szkołach wspólnych).

– W czasie hitlerowskiej okupacji polscy duszpasterze rzymskokatolicki zostali aresztowani i wywiezieni do obozów koncentracyjnych. Na msze święte niedzielne i świąteczne – które władze okupacyjne pozwoliły odprawiać (bez kazania) tylko dwom księżom Polakom – gromadziły się w kościele św. Mateusza wielkie rzesze mieszkańców miasta. Ofiarni, patriotycznie nastawieni nauczyciele prowadzili tajne lekcje (zwane kompletami) dla polskich dzieci i młodzieży, ratując młode pokolenia Polaków – wbrew zamysłom okupanta – przed „jelo-pizacją”.

Przypuszczam, że to, co wyżej wymieniłem, wystarczy, by zdać sobie sprawę z ideologicznych zabiegów przemilczania, zastosowanych jako metoda w książce *Dzieje Pabianic*.

\* \* \*

Z kolei kilka słów o odmiennym typie przemilczania. W 1992 r. została opublikowana w Łodzi praca zbiorowa opatrzona tytułem *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*<sup>4</sup>. Autorzy pomieszczonych w tej książce opracowań to znawcy problematyki związanej z II wojną światową; powołują się na źródła; piszą obiektywnie, zdecydowanie rzetelnie. Wśród tych z punktu widzenia współczesnej historiografii niezwykle cennych opracowań znajdują się między innymi następujące pozycje:

Jan Sziling, *Polityka władz hitlerowskich wobec związków wyznaniowych na obszarze okupowanej Polski*,

Barbara Sawicka, *Duchowieństwo w obozie koncentracyjnym Gross-Rosen*,

Alicja Dopart, *Martyrologia duchowieństwa ewangelickiego*,

Julian Baranowski, *Martyrologia religijnych przywódców Żydów w rejencji łódzkiej w latach 1939–1944*,

---

<sup>4</sup> *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, redaktorzy: bp B. Bejze, A. Galiński, Łódź 1992.

Jędrzej Tucholski, *Duchowni w sowieckich obozach jenieckich w Kozielsku, Starobielsku i Ostaszkowie*.

Rezonans wywołany tą książką na łamach prasy (nie mówiąc już o programach radiowych i telewizyjnych) był tak znikomy, że trzeba właściwie stwierdzić, iż została ona przemilczana. Stosowanie metody ideologicznej selekcji książek trwa.

\* \* \*

Wreszcie jeszcze jeden przykład przemilczania, zastosowanego tym razem jako szczególnie manewr wobec młodzieży szkolnej. Wraz z rozpoczęciem roku szkolnego 1994/95 w jednej z miejscowości w pobliżu Łodzi odbyła się uroczystość wyjątkowo doniosła: miejscowa szkoła otrzymała nowy, piękny sztandar i wybitnego patrona, znakomitego polskiego generała, który brał udział w słynnej bitwie nad Bzurą. W programie uroczystości, oprócz cennych i zasługujących na uznanie przemówień, wystąpiła grupa szkolnej młodzieży – przygotowana przez jedną z pań nauczycielek – z recytacjami i śpiewami. W treści tego wystąpienia przypomniano napad na Polskę we wrześniu 1939 r. ze strony Niemiec, następnie organizowanie Polaków w Związku Radzieckim przez pułkownika Berlinga i działalność Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego, a wreszcie – z mocnym akcentem – walkę pod wspólnym dowództwem radzieckim z Niemcami, która doprowadziła do wyzwolenia Warszawy i zdobycia Berlina. Absolutnie przemilczano napad na Polskę przez wojska sowieckie, gehennę Polaków wywiezionych do Związku Radzieckiego, masowe morderstwo w Katyniu, a także imponującą w okupowanym kraju organizację Armii Krajowej oraz udział polskich formacji wojskowych w zmaganiach z Niemcami na wielu frontach zachodnich. Przemilczeń tych sympatyczna młodzież z wiejskiej szkoły podstawowej najpewniej nie była świadoma. Ale to nie młodzież reżyserowała ów skandal i nie sama młodzież wypełniała widownię podczas omawianych obchodów.

W występie, który miał miejsce – podkreślam – w pierwszej połowie września 1994 r., zabrakło tylko jakiegoś poematu na cześć Stalina, klasowego potępienia kulaków oraz „postępowego” chichotu z „zapłutego karła reakcji”. Gdyby elementy te dodać, mielibyśmy dosłowną mini-kopię oficjalnych akademii z najbardziej politycznie ponurych okresów PRL.

\* \* \*

Zasygnalizowana kilkoma konkretnymi przykładami metoda przemilczania prawdy – czyli metoda paraliżowania kultury – domaga się oceny. Nie musimy jej formułować jako czegoś nowego. Już ją wyraził wybitny uczony francuski, filozof a zarazem bibliista, Claude Tresmontant. Zauważyć bowiem trzeba, że przemilczanie osób, faktów, koncepcji, które są ideologicznie dla określonych

środowisk niewygodne, nie stanowi specjalności jedynie pewnej kategorii autorów polskich. Claude Tresmontant z całą wyrazistością ukazał stosowanie przemilczania w nauczaniu filozofii we współczesnej Francji. Uczynił to w 1991 roku w fascynującym wywiadzie opatrzonym tytułem *Nauczanie filozofii pod oskarżeniem*<sup>5</sup>. Sposób tego nauczania uważa Tresmontant za katastrofalny i między innymi stwierdza:

„Całe pokolenia zostały wykształcone w zupełnej ignorancji myśli żydowskiej, arabskiej i chrześcijańskiej. W historii filozofii wydanej pod kierunkiem François Chateleta, będącej w sprzedaży od lat dwudziestu, tom poświęcony filozofii XVII wieku nie wspomina o Pascalu. W XX wieku brak Blondela, Maritaina i Gilsona. [...]

Ci, którzy panują na uniwersytecie od trzydziestu lat, pomijają dwadzieścia wieków i rozpoczynają od Nietzschego lub Heideggera; Heideggera komentującego Nietzschego lub Kanta. [...] To wprost niewiarygodna nieuczciwość”<sup>6</sup>.

„To wprost niewiarygodna nieuczciwość”. Tak brzmi adekwatna ocena etyczna metody przemilczania wbrew prawdzie, a tym samym wbrew kulturze.

### CZĘŚĆ TRZECIA

#### (o drodze ku odrodzeniu kultury)

Co należy przedsięwziąć w tym stanie rzeczy, jaki sobie uświadomiliśmy? Może ukształtowanie trafnych przekonań i podjęcie właściwych decyzji staną się łatwiejsze przy pomocy Ludwika Hirszfelda i Papieża Jana Pawła II?

Znakomity uczony przyrodnik, a zarazem humanista w sensie najgłębszym, profesor Hirszfeld w swej słynnej, pisanej w czasie hitlerowskiej okupacji książce *Historia jednego życia*<sup>7</sup> głosi dosłownie:

„W Europie obowiązuje etyka chrześcijańska, oparta częściowo o Stary Testament, głosząca »Nie zabijaj!« Etyka chrześcijańska idzie jeszcze dalej i wymaga powszechnej życzliwości w miłości bliźniego. Hasła te przyświecały ludzkości nawet w najciemniejszych chwilach historii jako ideał, do którego ludzkość nie zawsze się stosuje, ale który przynajmniej zobowiązuje moralnie. Rasiści wystąpili świadomie przeciwko tym tezom, opierając się w dużym stopniu na antychrześcijańskim stanowisku Nietzschego. Mógłbym zacytować bardzo wiele urywków z prac Hitlera i jego adherentów przeciwko chrześcijań-

<sup>5</sup> C. Tresmontant, *Nauczanie filozofii pod oskarżeniem*, przeł. Anna Szukiewicz, [w:] *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. bp B. Bejze, wyd. drugie, Warszawa 1994, s. 437–440.

<sup>6</sup> Tamże, s. 436.

<sup>7</sup> L. Hirszfeld, *Historia jednego życia*, wyd. drugie, Warszawa 1957.

stwu. Cytuję przypadkowy artykuł Wachlera, który wyczytałem w »Warschauer Zeitung« i który może być uważany za reprezentatywny dla tego kierunku.

»Nietzsche znalazł typ dostojnego człowieka w sagach islandzkich – a zatem w literaturze nie skażonej przez chrześcijaństwo – i na nim zbudował swój arystokratyczny światopogląd w namiętym buncie przeciw religii i moralności, które przybyły ze Wschodu. Jest to niejako wulkaniczny wybuch północnego pogaństwa, bunt ojczyzny przeciwko obcym... Jego germańską duszą możemy wytłumaczyć wstręt do żydowskiego pojęcia grzechu... Dla tych samych motywów odrzuca on chrześcijaństwo: Istotą życia jest wieczne stawanie się, wieczna walka, która umożliwia postęp i wielkość«<sup>8</sup>.

„Chrześcijaństwo zakłada wolną wolę i osobistą odpowiedzialność. Rasizm głosi, że wszystko jest dziedziczne i nieodwracalne, że pewna psychika rasowa jest wykuta w zarodku, tak jak choroba umysłowa. Nie ma zatem potrzeby oszczędzania ras uważanych za złe; ich wymordowanie jest tylko wypełnieniem praw natury, przyspieszeniem doboru naturalnego.

Mamy do czynienia z dwiema religiami o odmiennych umotywowaniach i doznaniach. Rasizm chlubi się tym, że opiera się na tezach naukowych, odrzuca miłość bliźniego i szacunek dla życia. Chrześcijaństwo opiera się na słowie Bożym, nie próbując uzasadniać miłości jako historycznie powstałej konieczności społecznej, i nadaje uczuciu miłości dostojność Boskiego nakazu. Ale jeżeli zapytamy, jaka etyka jest bardziej życiodajna, nie możemy mieć wątpliwości co do odpowiedzi: jedna stwarza dążenia do dobra jako absolutu i oznacza szacunek dla życia. Druga deifikuje rasę, usuwa pojęcie dobra jako absolutu i sankcjonuje mordy»<sup>9</sup>.

Z kolei Jan Paweł II w 1989 r. zwraca się do nas w *Liście Apostolskim*, skierowanym do wszystkich ludzi dobrej woli z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej<sup>10</sup> (*nota bene*: dokument ten, mający olbrzymie znaczenie merytoryczne i nasycony przejmującymi emocjami, został przez polskie środki społecznego przekazu niemal całkowicie przemilczany). Papież pisze:

„Już na długo przed rokiem 1939 w pewnych sferach kultury europejskiej ujawniało się dążenie do usunięcia Boga i Jego obrazu z pola widzenia człowieka. W tym duchu indoktrynowano dzieci od najmłodszych lat.

Doświadczenie nieuchronnie dowiodło, że człowiek zdany wyłącznie na ludzką moc, odarty z dążeń religijnych, szybko staje się numerem lub przedmiotem. W każdej zresztą epoce dziejów ludzkości istniało ryzyko, że człowiek zamknie się w sobie, w dumnym poczuciu samowystarczalności. To ryzyko ujawniło się jednak ze szczególną ostrością w obecnym stuleciu: dysponując potęgą militarną oraz zdobyczami nauki i techniki, człowiek współczesny łatwo

<sup>8</sup> Tamże, s. 439–440.

<sup>9</sup> Tamże, s. 443.

<sup>10</sup> *List Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, Watykan 1989.

mógł ulec złudzeniu, że jest władcą natury i panem dziejów. Właśnie to roszczenie leżało u podłoża wynaturzeń, które dziś oplakujemy. Otchłań moralna, w jakiej przed pięćdziesięciu laty pogrążył się świat na skutek odrzucenia Boga, a tym samym także człowieka, ukazuje nam namacalnie potęgę »władcy tego świata« (pr. J 14, 30), który potrafi zwodzić sumienia przez kłamstwo, *przez pogardę dla człowieka i dla prawa, przez kult siły i władzy*”<sup>11</sup>.

I jeszcze akapit z rozważań Papieża, który brzmi tak jak gdyby był pisany z myślą o naszym dziś w Europie, a zwłaszcza w Polsce:

„Pouczeniu przez błędy i wypaczenia przeszłości, współcześni Europejczycy mają obowiązek przekazać młodemu pokoleniu umiejętność współżycia oraz kulturę przepojoną *duchem solidarności i szacunku dla innych*. Chrześcijaństwo, które decydująco wpłynęło na ukształtowanie się wartości duchowych tego kontynentu, winno tu być niewyczerpanym źródłem inspiracji: jego nauka *o osobie ludzkiej, stworzonej na obraz Boży*, z pewnością może się przyczynić do rozwoju nowego humanizmu.

W trakcie nieuniknionych dysput publicznych, w których ścierają się ze sobą różne wizje społeczeństwa, dorośli winni dawać przykład poszanowania bliźniego, umiając zawsze dostrzec część prawdy zawartą w jego poglądach.

Na kontynencie tak pełnym kontrastów, wciąż na nowo musimy uczyć się *wzajemnej akceptacji* w stosunkach pomiędzy osobami, narodami i krajami różniącymi się kulturą, wiarą i systemem społecznym.

Pierwszorzędną rolę odgrywają tu wychowawcy oraz środki społecznego przekazu. Niestety, musimy stwierdzić, że wpajaniu szacunku dla godności osoby, stworzonej na obraz Boży, z pewnością nie sprzyjają przykłady przemocy i deprawacji, zbyt często rozpowszechniane przez środki społecznego przekazu: sięją one niepokój w kształtujących się dopiero sumieniach młodzieży i przytępiają zmysł etyczny dorosłych. [...]

Pamięć o przeszłych wydarzeniach winna skłaniać współczesnego człowieka do czujnego reagowania na wszelkie możliwe nadużycia wolności, którą pokolenie wojenne zdobyło za cenę tak wielkich ofiar. Delikatna równowaga pokoju zostanie zagrożona, jeżeli w sumieniach ludzkich na nowo obudzi się to zło, jakim jest nienawiść rasowa, pogarda dla obcych, dyskryminacja chorych i starych, odrzucenie ubogich, stosowanie przemocy w relacjach indywidualnych i społecznych”<sup>12</sup>.

\* \* \*

Świadom tego, do kogo przemawiam, czuję się zwolniony z potrzeby komentowania refleksji profesora Ludwika Hirszfelda i Papieża Jana Pawła II.

<sup>11</sup> Tamże, s. 11.

<sup>12</sup> Tamże, s. 15–17.

Ośmielę się tylko zwierzyć z przekonania, że ideowe współbrzmienie tych refleksji ze sobą powinno skłonić twórców kultury, by zajęli się nimi z największą skwapliwością.

#### SŁOWO KOŃCOWE

(o czynnym obowiązku wobec kultury)

Kto poświęca swój talent, energię, zdrowie i czas na uprawę i rozwój kultury w jakiegokolwiek jej dziedzinie, nie powinien być obojętny wobec tego, co kulturze dziś zagraża.

#### RATIONALITÉ DE LA CULTURE

##### Résumé

Quatre domaines de l'activité humaine constituent la culture. Ce sont: science, religion, morale et art. Chacune de ces domaines exige une méthode conforme à son sujet et à son but. Grâce à une telle démarche on peut formuler des thèses bien fondées. La culture devient rationnelle.

Pour que les soins concernant la rationalité de la culture soient efficaces il faut absolument estimer la vérité. L'attitude conforme à la vérité demande d'exclure le faux de toutes les énoncés. Elle ne permet pas non plus de passer sous silence tout ce qu'il faut proclamer au sujet donné.

KS. JAN SŁOMKA

## Z HISTORII INTERPRETACJI NICEJSKIEGO WYZNANIA WIARY

Wyznanie wiary Soboru w Nicei jest pierwszym symbolem, który wyraża doktrynę Kościoła z tak wielkim autorytetem – autorytetem Soboru Powszechnego. Nie jest to oczywiście pierwszy symbol wiary. Krótsze czy dłuższe wyznania były w użyciu od początku istnienia Kościoła, ale, jak powiada Kelly, *wcześniejsze, chrzcielne wyznania wiary były układane dla katechumenów, to zaś było przeznaczone dla biskupów*<sup>1</sup>. Wyznanie z Nicei jest więc świadectwem nowego spojrzenia Kościoła na siebie, zwłaszcza na problemy związane z trwaniem w jedności coraz szybciej rosnącej wspólnoty wierzących. Jest odpowiedzią na potrzebę wyrażenia w nowy sposób tejże jedności. Wraz ze sformułowaniem wyznania nicejskiego Kościół zaczyna wyrażać swoją jedność także przez jednolite formuły dogmatyczne. Takie zdobywanie nowej samoświadomości odbywało się oczywiście wśród polemik i sporów o wierność wobec pozostawionego przez Jezusa depozytu wiary. Bardzo wyraźny był więc również kontekst antyheretycki nicejskiego wyznania. Zostało ono sformułowane jako obrona ortodoksyjnej doktryny przed arianizmem, gwałtownie rozwijającą się błędną nauką o Bogu w Trójcy jedynym. Jednakże, spoglądając od drugiej strony na sytuację, jaka doprowadziła do zwołania soboru w Nicei, można powiedzieć, że wystąpienie Ariusza jakby przyczyniło się do powstania takiego wyznania wiary. Gwałtowny sukces jego nauczania stworzył sytuację, w której niezbędne stało się sformułowanie ortodoksyjnej doktryny z większą niż dotychczas precyzją i z większym autorytetem. Nie wystarczały już orzeczenia synodów lokalnych – potrzebny był autorytet całego Kościoła, a zatem wyznanie wiary sformułowane i zatwierdzone przez Sobór Powszechny.

Ojcom Soborowym chodziło więc o wypracowanie takich sformułowań określających prawowierną doktrynę o Trójcy Świętej, by na ich podstawie można było precyzyjnie wykazać błędność doktryny Ariusza (czy innych doktryn heretyckich) i przeciwstawić się jej. Innymi słowy, chodziło o takie wyznanie wiary, by Ariusz nie był w stanie wyinterpretować go wewnątrz swojej doktryny

---

<sup>1</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, New York 1972<sup>3</sup>, s. 205.

i by musiał albo odrzucić naukę soboru, albo wyrzec się swego nauczania. Nie było to jednak łatwe zadanie, albowiem Ariusz, o ile jesteśmy to w stanie stwierdzić na podstawie dość skąpych danych o jego nauczaniu, był bardzo elastyczny w wykładaniu swoich poglądów. Potrafił on interpretować na swoją korzyść wiele tradycyjnych wyrażen używanych do tej pory w nauczaniu o Trójcy Świętej. Potrafił przede wszystkim zinterpretować wewnątrz swojego systemu teologicznego wszystkie właściwie teksty biblijne używane w polemikach trynitarnych. Dlatego też Ojcowie soborowi, pracując nad ułożeniem tekstu wyznania wiary, szukali wyrażen i określeń nowych, również niebiblijnych, choć przecież czyniło to całe przedsięwzięcie o wiele trudniejszym i wystawiało niejako na łatwe zarzuty ze strony przeciwników. Takim kluczowym dla credo nicejskiego, a niebiblijnym wyrażeniem, stało się oczywiście *homoousios*. Nie było ono całkiem nowe, mamy świadectwa używania go przez autorów przedniecejskich, ale świadectwa te są nieliczne i niejednoznaczne. Od początku więc zastosowanie go w wyznaniu wiary budziło wiele oporów.

Od lat toczą się dyskusje nad tym, z jakiej tradycji zostało owo pojęcie *homoousios* zaczerpnięte. Najprawdopodobniej było ono już w trzecim wieku w użyciu wśród teologów orientacji antiocheńskiej – monarchianistycznej. Pojawiają się co prawda wśród patrologów również głosy odsyłające do tradycji orygenistycznej, a więc aleksandryjskiej, jako źródła, skąd zaczerpnięto to pojęcie, ale jak zobaczymy poniżej, w tekście credo nicejskiego ma ono wydźwięk mocno monarchianistyczny<sup>2</sup>. Nie próbując obecnie zastanawiać się szerzej nad toczącym się sporem, możemy jednak zauważyć, że z całą pewnością swój udział w sformułowaniu credo nicejskiego miały obie podówczas żywotne szkoły teologiczne. Niewątpliwie ogromny wpływ miała szkoła aleksandryjska – wystarczy wspomnieć dwie kluczowe postaci Soboru: biskupa Aleksandra i diakona Atanazego. Jednakże nie bez wpływu była również i szkoła antiocheńska<sup>3</sup>. Świadczą o tym niektóre nazwiska najgorętszych zwolenników nowego wyznania<sup>4</sup> i sam fakt wprowadzenia do tekstu credo pojęcia *homoousios*.

Tradycja aleksandryjska to przede wszystkim dziedzictwo Orygenesusa i jego doktryna o Ojcu i Synu stanowczo podkreślająca indywidualność każdego z nich. Orygenes nie wahał się nawet mówić o oddzielnych hipostazach Ojca i Syna. Tradycja antiocheńska jest oczywiście zatroskana przede wszystkim o podkreślenie jedności Boga. To z niej wyrastały tendencje, czy nawet herezje

---

<sup>2</sup> Zobaczyć także hasło *homoousios* w *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. II, Casale Monferrato 1983, kol. 1733–1774 z odnośniami bibliograficznymi.

<sup>3</sup> Jednym z najaktywniejszych ojców nicejskich był Marceliusz z Ancyry, atakowany później za swoje zbyt monarchianistyczne, czy nawet sabeliańskie poglądy przez Euzebiusza z Cezarei. Por. B. Altaner, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 394.

<sup>4</sup> Jednym z bardziej znanych był wspomniany wyżej Marceliusz z Ancyry, przyjaciel św. Atanazego i jeden z największych w pierwszej połowie czwartego wieku teologów ze środowiska antiocheńskiego.



monarchianistyczne. Końcowy tekst wyznania jest więc jakąś syntezą tych dwóch tendencji. Również po Soborze credo było interpretowane na różne sposoby, w zależności od tradycji teologicznej, od której byli zależni poszczególni teologowie. Poniżej zostanie przedstawiony mały fragment z dziejów interpretacji credo nicejskiego w IV wieku.

Zacznijmy jednak od przedstawienia samego fragmentu credo, którego dwoma interpretacjami następnie się zajmiemy. Jest to akapit mówiący o relacji Chrystusa do Ojca<sup>5</sup>:

γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς  
μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς  
οὐσιᾶς τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ,  
φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ  
θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ  
ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.

Zrodzony z Ojca, jednorodzony,  
z samej istoty Ojca, Bóg z Boga,  
Światłość ze Światłości, Bóg praw-  
dziwy z Boga prawdziwego, zrodzony  
a nie stworzony, współistotny Ojcu.

Jak zauważamy powyższy fragment wyznania wiary to ciąg określeń odnoszących się do relacji Ojca i Syna, z których każde oddaje nieco inny aspekt tejże relacji. Wśród nich możemy wyróżnić te, które podkreślają odrębność Ojca i Syna oraz te, które podkreślają ich jedność. Niewątpliwie najbardziej ze wszystkich odrębność Ojca i Syna podkreśla wyrażenie *Bóg z Boga* wzmocnione następnie poprzez dodanie określenia *prawdziwy*: *Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego*. W wyrażeniu tym jest mowa wyraźnie o dwóch podmiotach i do tego jednocześnie każdy z nich jest nazwany Bogiem. Przeciwnicy monarchianistyczni formuły nicejskiej mogliby powiedzieć, że jest tu mowa o dwóch bogach, jednym pierwotnym i drugim, który jest jakoś od tego pierwszego zależny. Takie wyrażenie mogło zostać wypracowane i ma prawo obywatelstwa w tradycji aleksandryjskiej.

Na przeciwnym krańcu leży wyrażenie *współistotny Ojcu*. O tym, że brzmiało ono nadzwyczaj monarchianistycznie, świadczy fakt, iż przez pierwsze dwadzieścia lat po Soborze nie pojawia się w żadnym znanym nam tekście i jest generalnie odrzucane nie tylko przez zwolenników Ariusza, ale i wielu innych teologów, zwłaszcza związanych z tradycją orygenistyczną (np. Euzebiusza z Cezarei i jego zwolenników). Uważają oni, że *homoousios* nadmiernie podkreśla już nie jedność, lecz identyczność Ojca i Syna, niwelując tym samym realność samodzielnego istnienia Syna.

A zatem tekst credo nicejskiego, jak to widać choćby na tych dwóch przykładach, jest próbą, być może pierwszą, syntezy dwóch kierunków refleksji trynitarniej.

Poniżej chciałbym skomentować dwa krótkie fragmenty tekstów dogmatycznych. Oba napisane w tym samym prawie czasie. Oba są interpretacją credo

<sup>5</sup> Tekst grecki wg J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 215.

nicejskiego, oba też są dziełem autorów ortodoksyjnych – czyli owemu wyznaniu soborowemu wiernych. Jednakże, jak zobaczymy, nie wyklucza to dużej nawet różnicy w interpretacji tegoż credo.

Pierwszy z prezentowanych fragmentów pochodzi z czwartej *Mowy przeciw arianom*, drugi z *Listu do Antiocheńczyków*. Najpierw oba te teksty zostaną przedstawione, następnie zaś będzie podany tekst grecki wraz z tłumaczeniem oraz komentarz do każdego fragmentu. Na końcu spróbujemy je porównać.

Czwarta *Mowa przeciw arianom* dotarła do nas pośród dzieł św. Atanazego Aleksandryjskiego, ale już od końca XIX wieku wiadomo, że Biskup Aleksandrii nie mógł być jej autorem. Natomiast do dzisiaj nie udało się postawić żadnej przekonującej hipotezy odnośnie do autorstwa *Mowy*. Próbowano ją przypisać najpierw Didymowi Niewidomemu, następnie Apolinaremu z Laodycei, jednakże żadna z tych hipotez nie utrzymała się<sup>6</sup>. Pomimo niemożności ustalenia autora, można jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa ustalić czas i miejsce napisania *Mowy*. Ustalenia te zostaną podane pod koniec komentarza do przedstawionego fragmentu. *Mowa* jest utworem polemicznym, lecz, nie tyle przeciw arianom, co przeciw wszystkim podówczas żywym herezjom, ze szczególnym jednak uwzględnieniem zwolenników Marcelliusza z Ancyry. Poniżej przedstawiony jest pierwszy rozdział tejże *Mowy*, w którym autor, zanim przystąpi do bezpośredniej polemiki, prezentuje swoją własną doktrynę trynitarną<sup>7</sup>.

Κατὰ ἡ Ἀρειανῶν ὁ λόγος. (43,1–45,5 = PG 26,468–469)

Ι. ἡ Ἐκ θεοῦ θεός ἐστὶν ὁ λόγος· καὶ „θεὸς γὰρ ἦν ὁ λόγος”· καὶ πάλιν „ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν”. Καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός ἐστὶ καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱὸς καὶ δύναμις ἐστὶν ὁ Χριστός, διὰ τοῦτο εἰς θεὸς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς καταγγέλλεται. Τοῦ ἐνὸς γὰρ θεοῦ υἱὸς ὢν ὁ λόγος, εἰς αὐτόν, οὗ καὶ ἐστὶν, ἀναφέρεται ὡςτε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ

Bogiem z Boga jest Logos, oraz: „Bogiem był Logos”, oraz jeszcze: „W Nim żyli Ojcowie, a z nich jest Chrystus, tak, że we wszystkim jest uwielbiony Bóg na wieki. Amen”. Oraz jeszcze: Chrystus jest Bogiem z Boga i boskim Logosem, Mądrością i Mocą, albowiem we wszystkim jedyny Bóg został ogłoszony w Boskich Pismach. Jedyny bowiem Syn Boga, czyli Logos wychodzi od Tego, do którego należy. Dlatego właśnie choć są dwaj: Ojciec i Syn, pomimo to jednia boskości pozostaje niepodzielona i nie rozdarta. Tak więc mamy co następuje: jedno pryncy-

<sup>6</sup> Zob. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer” als Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut*, Würzburg, Tübingen 1917.

<sup>7</sup> Tekst grecki wg A. Stegmann, dz. cyt.

αἰσχιστον. Λεχθειζη δ' ἄν καιῖ ουῤτως· μιζα ἀρχή θεόττης, καιῖ ουῤ δύο ἀρχαιζ, οῤθθεν κυριζως καιῖ μοναρχιζα ἔστιζν. αἘξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἔστι φύσει υἱός ὁ λόγος, οὐχ ὡς ἀρχή ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστῶς οὐδ' εἰζωθεν ταύτης γεγωνζς, ἕνα μῆ τῆ ἑτερότητι δυαρχιζα καιῖ πολυαρχιζα γένηται, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἰαδιος υἱός, ἰαδιζα σοφιζα, ἰαδιος λόγος ἔξ αὐτῆς ὑπάρχων. Κατὰ γάρ τὸν αἰωάννην „ἐν” ταύτη „τῆ ἀρχῆ ἧλν ὁ λόγος, καιῖ ὁ λόγος ἧλν πρὸς τὸν θεόν”. θεὸς γάρ ἔστιν ἡ ἀρχή καιῖ ἐπειδὴ ἔξ αὐτῆς ἔστιν, διὰ τοῦτο καιῖ „θεὸς ἧλν ὁ λόγος”. ἰΩσπερ δὲ μιζα ἀρχή, καιῖ κατὰ τοῦτο εἷς θεός, ουῤτως ἡ τῶ” οἶντι καιῖ ἀληθῶς καιῖ οἶντως ουῤσιζα καιῖ ὑπόστασις μιζα ἔστιεν ἡ λέγουσα „ἐγῶζ εἰαμι ὁ ὦν”, καιῖ οὐ δύο, ἕνα μῆ δύο ἀρχαιζ. αἘκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καιῖ ἀληθῶς υἱός ὁ λόγος, ἡ σοφιζα, ἡ δύναμις ἰαδιζα ὑπάρχουσα αὐτῆς καιῖ ἔξ αὐτῆς ἀχωζριστος. ἰΩσπερ δὲ οὐκ ἀλλη, ἕνα μῆ δύο ἀρχαιζ, ουῤτως ὁ ἐκ τῆς μιᾶς λόγος οὐ διαλελυμένος ἢ ἀπλω”ς φωνῆ σημαντικῆ, ἀλλ' οὐσιωζδης λόγος καιῖ οὐσιωζδης σοφιζα, ἡῤτις ἔστιεν ὁ υἱός ἀληθῶς. Εἰα γάρ δὴ μῆ οὐσιωζδης εἰαῖ, εἰσται ὁ θεὸς λαλῶ”ν εἰαῖ ἄερα καιῖ σω”μα οὐδὲν πλέον εἰζων τῶ”ν ἀνθρωζπων. αἘπειδὴ δὲ οὐκ εἰσται ἀνθρωπος, οὐκ ἄν εἰαῖ οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶ”ν ἀνθρωζπων ἀσθένειαν. ἰΩσπερ γάρ μιζα οὐσιζα ἡ ἀρχή, ουῤτως

pium boskości, a nie dwa principia. Jeden jest zatem Pan i jedno królestwo. Syn, czyli Logos jest więc z tego samego pryncypium, z tej samej istoty, a nie jakoby jakieś drugie pryncypium zaistniało na zewnątrz, samo z siebie. Mielibyśmy wtedy do czynienia z dwuwładztwem, albo i z wielowładztwem. A zatem z tego jedynego pryncypium jest jego (Boga) własny Syn, Mądrość, Logos – pochodzi on z tegoż (jedynego boskiego) pryncypium. Albowiem pisze Jan: „W – tymże – pryncypium było Słowo, a Słowo było u Boga”. Bóg zaś jest pryncypium. A więc z Niego samego jest i tak we wszystkim „Bogiem było Słowo”. A zatem tak, jak jedno jest pryncypium i we wszystkim jeden jest Bóg, najprawdziwiej Jego własna istota i hipostaza jest jedna jedyna, jak napisano „Ja jestem, który jestem”. A więc nie dwóch, aby nie było dwóch pryncypiów. Z tej jednej istoty (Boga) jest również prawdziwy Syn, Logos, Mądrość, Moc, istniejący jako jego własny, nieoddzielny od Niego. Tak samo więc, jak nie ma innej (hipostazy i istoty), aby nie było dwóch pryncypiów, tak i z tej jednej jest Logos. Nie jest on oddzielony ani nie jest jedynie głosem znaczącym, ale jest istotowym Logosem, istotową Mądrością, Jest przecież On prawdziwym Synem. Gdyby bowiem nie był istotowy, Bóg mówiłby w powietrzu, musiałby mieć ciało, tak jak człowiek. Skoro jednak nie jest człowiekiem, również Jego Słowo nie jest słowem na wzór ludzkiej słabości. Tak bowiem, jak jedna jest istota

εἷς οὐσιωζῆδης καὶ ὑφεστῶς ὁ  
ταύτης λογος καὶ ἡ σοφία. Ὡς  
γὰρ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ  
σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ  
λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός,  
οὐῤτως ἐξ ὑποστάσεως  
ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσιζας  
οὐσιωζῆδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ  
οἶντος ὄν.

pryncypium, tak też jeden jest istotowy i hipostatycznie istniejący Logos i Mądrość. Jak bowiem jest Bóg z Boga, tak też i z Mądrego Mądrość, z Rozumnego Logos, z Ojca Syn, tenże sam z hipostatycznie istniejącego hipostatycznie istniejący, z istoty istotowy, z istniejącego istniejący.

Pierwsze zdanie *Mowy*, a zatem zdanie programowe, deklaratywne, zaczyna się od wyrażenia *Bóg z Boga* wziętego oczywiście z nicejskiego wyznania wiary. Jest to więc świadome i oficjalne przedstawienie się autora *Mowy*, jako teologa wiernego ortodoksji takiej, jaka została sformułowana na soborze w Nicei. Jednakże natychmiast potem pojawia się określenie, które w wyznaniu wiary nicejskim nie wystąpiło: Logos. Pojęcie Logos jest na pierwszy rzut oka najzupełniej niekonfliktowe: wzięte z Biblii i akceptowane przez wszystkie ówczesne kierunki teologiczne. Pojawienie się więc określenia Logos w tym kontekście nie wymaga na razie żadnego specjalnego komentarza, a jedynie zaznacza, co zresztą zostanie potwierdzone, że autor będzie obficie korzystał z Ewangelii wg św. Jana. Ciekawsze byłoby zapytać, dlaczego Ojcowie Soboru ominęli to pojęcie przy formułowaniu wyznania wiary, choć przecież użyli wielu różnych określeń odnoszących się do osoby Jezusa. Szersze rozważenie tego problemu nie wchodzi jednak w ramy niniejszego artykułu.

Wyrażenie *Bóg z Boga* podkreśla, jak zauważyliśmy powyżej, najbardziej spośród wszystkich innych określeń wyznania odrębność dwóch osób Bożych. Z tego właśnie powodu stało się ono tematem całego pierwszego rozdziału *Mowy*. W rozdziale tym autor dokonuje jego interpretacji tak, by wykluczyć możliwość rozumienia go jako przyzwolenia na politeizm.

Już przy pierwszej lekturze początku *Mowy* nie sposób nie zauważyć ogromnego zatroskania jej autora o podkreślenie jedności Boga. Punktem wyjścia jego rozumowania jest założenie, że *jednia boskości jest niepodzielona i nie rozdarta*, a zatem mocne i jednoznaczne podkreślenie monoteizmu. Nie jest to oczywiście podkreślanie monoteizmu przeciwko poganom – *Mowa* nie jest apologią, ale dyskusją wewnątrzchrześcijańską – przeciw tendencjom nadmierne, według autora, podkreślającym odrębność istnienia Logosu. Choć nie jest to jeszcze bezpośrednia polemika z arianami, to jednak gdy czytamy dobitne słowa: *Logos jest z tego samego pryncypium, nie jakoby drugie pryncypium zaistniało z zewnątrz*, z łatwością możemy zobaczyć, że są one skierowane przeciwko twierdzeniu o zewnętrzności Syna względem Ojca, zwłaszcza gdy chodzi o jego pochodzenie. Twierdzenie, że Syn jest spoza istoty Ojca, czyli uczyniony z nicości, było jednym ze sztandarowych stwierdzeń ariańskich<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Autor *Mowy* przytacza to twierdzenie ariańskie dosłownie: *Syn jest εἶς κ' τοῦ μὴ οἶντος*. 48,16 [473A]).

Bardzo ciekawa jest w tym kontekście interpretacja początku Ewangelii św. Jana. Autor nadaje słowu *arche* znaczenie wybitnie ontyczne, nie zaś czasowe<sup>9</sup>. Owa chęć uwypuklenia bytowego, nie czasowego, znaczenia słowa *arche* prowadzi nawet do tego, że autor *Mowy*, gdy cytuje Ewangelię, dokłada do tekstu Janowego rodzajnik: *en – taute – te arche en ho logos*. W ten sposób wyraz *arche* nabiera znaczenia rzeczownikowego i autor *Mowy* może już wprost powiedzieć, że to sam Bóg jest *arche*, pryncypium, w którym istnieje Logos. Początek Ewangelii św. Jana zostaje więc w ten sposób zinterpretowany w duchu monarchianistycznym: Święty Jan mówiłby więc nie tyle o tym, że Logos istnieje od początku, co mogłoby sugerować, że od początku istnieje Bóg i od początku istnieje jakby obok Niego (u Boga) Logos, lecz o tym, że Logos istnieje w Bogu, jako jego najbardziej własny, istniejący w jednym jedynym *pryncypium boskości*.

Jedność Boga zostaje zatem w *Mowie* opisana jako jedność Jego pryncypium, boskości, istoty i hipostazy (*arche, ousia, hipostasis*)<sup>10</sup>. Takie opisanie Boga, nie zostawia już, jakby się mogło wydawać, miejsca na mówienie o *Bogu z Boga*: skoro bowiem Bóg ma jedną jedyną istotę, naturę, boskość i pryncypium, trudno mówić jeszcze o Bogu z Boga. Jednakże ta trudność zostanie przewyciężona poprzez odwołanie się do biblijnego pojęcia Syna. Zanim jednak przejdziemy do tego obrazu podsumujmy: Autor *Mowy* przyjmuje jako punkt wyjścia sytuację następującą: istnieje jeden Bóg, mający swój własny Logos. Niewątpliwie można to sobie wyobrazić na wzór człowieka obdarzonego rozumem i do takiego porównania najwyraźniej odwołuje się autor. Fakt posiadania rozumu w niczym nie zagraża jedności człowieka. Jednakże takie porównanie sugeruje, że ów rozum jest jedynie przymiotem. Ale właśnie w tym punkcie kończy się adekwatność porównania. Albowiem Bóg nie jest materialny tak, jak człowiek, a zatem nie może być złożony z istoty i przypadłości. Złożoność jest bowiem cechą rzeczy materialnych<sup>11</sup>. Wszystko więc, co w Bogu istnieje – istnieje istotowo. A zatem i Logos nie jest przypadłością, lecz jest istotowy: *Nie jest on oddzielony ani nie jest jedynie głosem znaczącym, ale jest istotowym Logosem, istotową Mądrością*. W ten sposób z twierdzenia o jedyności istoty w Bogu zostaje wyprowadzone twierdzenie o istotowości Logosu. Rozumowanie autora wygląda następująco: w Bogu istnieje tylko

<sup>9</sup> Jest to również powód, dla którego w niniejszym tłumaczeniu użyte zostało wyrażenie *pryncypium*, nie zaś przyjęte w Biblii Tysiąclecia *początek*. Polski wyraz *początek* zbyt mocno kojarzy się z następstwem czasowym.

<sup>10</sup> Również pojęcie *natura* (φύσις) jest użyte w ten sam sposób w w drugim rozdziale *Mowy*: οἴτι υἱὸς τῆς οὐσίης αὐτοῦ πατρὸς ἐστὶ φύσει, ἰᾷ διὸς ὑπάρχων λόγος αὐτοῦ. 46,6–7 [469C] [Syn jest z istoty i natury Ojca] czyli i Ojciec i Syn mają jedną wspólną naturę.

<sup>11</sup> Zasada ta, wzięta z filozofii greckiej, została wyraźnie wypowiedziana w drugim rozdziale *Mowy*: ἀλλὰ μὴ ὡς ποιότης τις ταῦτα ἐν τῷ θεῷ · ἀπαγε! ἀπρεπὲς τοῦτο εἰρηθῆσεται γὰρ σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίης αὐτοῦ καὶ ποιότητος. (45,15–16) [nie może być tak, by w Bogu były jakieś przypadłości, niech przepadnie sama myśl o czymś takim! Bóg byłby wtedy złożony z istoty i przypadłości].

jedna istota i w Bogu istnieje Jego Logos; ponieważ Logos nie może być przypadłością i Logos ma tę samą istotę co Bóg, a zatem Logos jest istotowy.

O ile argumentując na rzecz jedności Boga, autor *Mowy* używał na określenie drugiej osoby Bożej głównie pojęcia Logos i odwoływał się do obrazu człowieka i jego rozumu, jako najlepiej oddającego to, że istnienie Logosu nie rozrywa jedności Boga; o tyle broniąc hipostatyczności i realnego istnienia tejże drugiej Osoby Bożej, autor odwołuje się, jak mówiliśmy, do biblijnego pojęcia Syna i obrazu zrodzenia: *Jest przecież On prawdziwym Synem. Gdyby bowiem nie był istotowy, Bóg mówiłby w powietrzu, musiałby mieć ciało tak, jak człowiek*. Ojciec i Syn to oczywiście dwie różne osoby. Ale do tego stopnia różne, że trudno teraz mówić o jedyności Boga. Dlatego i to porównanie ma swoją granicę, którą zresztą autor *Mowy* umieszcza dokładnie w tym samym punkcie, jak i w poprzednim porównaniu: Bóg nie jest ciałem, a więc i jego zrodzenie *nie jest na wzór ludzkiej słabości*. Jedynie więc na mocy tego, że jest On Synem, możemy mówić o Jezusie jako o Bogu z Boga. Przywołanie tego biblijnego pojęcia i obrazu daje autorowi możliwość odnalezienia wewnątrz swojej teologii uprawnionego miejsca dla soborowej formuły *Bóg z Boga*. W wyrażeniu tym nacisk jest teraz położony nie na dwoistość podmiotów, lecz na łącznik między nimi: *ek* (z). Podkreśla on jedność i tak formuła zatracą swój mocno dzielący charakter.

Można teraz zauważyć, że istnieje jeszcze jeden motyw, dla którego pierwsze zdanie *Mowy* brzmi: *Bogiem z Boga jest Logos*. Autor najprawdopodobniej chciał od początku zestawić wyrażenie z wyznania wiary podkreślające dwoistość podmiotów, „Bóg z Boga” z tym określeniem Jezusa, które najbardziej podkreśla jedność Boga – „Logos”.

Zwieńczeniem całego rozumowania jest ostatnie zdanie pierwszego rozdziału. Po ustaleniu, że w Bogu jest tylko jedna hipostaza, istota, istnienie i boskość, autor zestawia w jednym szeregu sformułowanie *Bóg z Boga* oraz: z mądrego – mądrość; z rozumnego – Logos; z hipostatycznie istniejącego – hipostatycznie istniejący; z istniejącego – istniejący. Zauważmy: *Bóg z Boga* znalazło się wśród identycznych składniowo wyrażen, jednakże odnoszących się do tego, co w Bogu jest jedno: istnienia, istoty, hipostazy. Czyli, skoro możemy mówić *ek hipostaseos hipostatos kai ek ousias ousiodes kai enousios kai ek ontos on*, to również wyrażenie *Bóg z Boga* nie oznacza, że jest mowa o dwóch bogach, lecz jest rozumiane w jako uczestnictwo Ojca i Syna w jednej jedynej boskości (*monada theotetos, mia arche theotetos*).

Podsumowując: Autor dokonuje interpretacji credo nicejskiego w duchu monarchianistycznym. Pozostaje wierny wyznaniu soborowemu, ale wydobywa zeń radykalne podkreślenie jedności Boga<sup>12</sup>: w Bogu jest przede wszystkim

<sup>12</sup> Charakterystyczne jest, że nie zostało w tym rozdziale ani razu użyte wyrażenie *homoousios*, które przecież zostało wprowadzone przez Ojców, by dać wyraz jedności Chrystusa z Ojcem przeciwko teorii Ariusza, a więc wydawałoby się, powinno ono znakomicie dopomóc autorowi w

jedna boskość, ale również: jedna istota, jedna natura i jedna hipostaza. Takie określenie jedności Boga pozwala na określenie pozycji teologicznej autora *Mowy*, ale nie jest jedyną możliwą interpretacją credo nicejskiego. Zobaczmy to przy lekturze drugiego z zapowiedzianych tekstów.

*List do Antiocheńczyków* jest pismem synodu, który zgromadził się w Aleksandrii w 362 roku, skierowanym do poróżnionych wspólnot chrześcijańskich w Antiochii. Niewątpliwie pismo to zostało zredagowane z ogromnym udziałem Atanazego<sup>13</sup>. Możemy przyjąć, że oprócz różnych doktryn, które relacjonuje, wyraża jego doktrynę trynitarną. Aby zrozumieć poniżej przytoczony fragment *Listu* niezbędne jest jednak przypomnienie sytuacji, jaka panowała w owym czasie w Antiochii<sup>14</sup>.

W kościele antiocheńskim trwała bolesna schizma. Oprócz bowiem ciągle rezydującego tam i mającego spore wpływy biskupa ariańskiego, Euzojusza, istniały w tym mieście dwie wspólnoty katolickie<sup>15</sup>. Jedna z nich była zgromadzona wokół biskupa Paulina, który był zagorzałym obrońcą wyznania nicejskiego i kontynuatorem dzieła biskupa Eustacjusza. Druga była zgromadzona wokół niedawno mianowanego biskupa Melecjusza. Ta schizma sięga swoimi początkami do lat bezpośrednio po Soborze w Nicei. Albowiem już kilka lat po tym soborze edykt cesarski pozwolił powrócić z wygnania biskupom ariańskim i umożliwił, a nawet faworyzował, składanie z urzędów biskupów wiernych Nicei. Antiochia, jako jedna z ważniejszych stolic biskupich, stała się istotnym punktem ataków ariańskich<sup>16</sup>. Dzięki wpływom arian na dworze cesarskim biskup antiocheński Eustacjusz, jako wierny credo nicejskiemu, został złożony z urzędu. Trudno jest ustalić precyzyjną chronologię wydarzeń, ale możemy przypuszczać, że stało się to jeszcze przed rokiem 330. Po tym, gdy Eustacjusz został usunięty ze stolicy biskupiej, jego zwolennicy utworzyli w Antiochii wspólnotę kościelną, która nie poddała się pod władzę kolejnych biskupów ariańskich. Przetrwiała ona aż do roku 362. W latach pięćdziesiątych na jej czele stanął wspomniany powyżej kapłan Paulin. W 361 roku został on wyświęcony na biskupa przez Lucyfera z Kalaris. Jest oczywiste, że i Paulin i jego wierni czuli się prawowiernymi wyznawcami wiary Kościoła i kontynuatorami ortodoksyjnej, nicejskiej tradycji w Antiochii.

Druga grupa katolicka w Antiochii była zgromadzona wokół biskupa Melecjusza. Został on wybrany na biskupa Antiochii przez synod w Konstantynopolu (360). Na tym synodzie dużą rolę odgrywali biskupi ariańscy (obsadzili oni

---

jego rozumowaniu. Wyrażenie to pojawia się w *Mowie*, ale w kontekście polemicznym dokładnie przeciwnym, bo antysabeliańskim – jako podkreślenie istotowości Logosu.

<sup>13</sup> Powszechnie przyjmuje się autorstwo Atanazego, jednakże niektórzy badacze wysuwają hipotezy o wpływie apolinarystów na redakcję tekstu. Problem ten dotyczy jednakże głównie kwestii chrystologicznych, nie jest więc w tej chwili dla nas interesujący.

<sup>14</sup> Zob. J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 110–112.

<sup>15</sup> H. Marrou mówi nawet o pięciu rywalizujących ze sobą wspólnotach. *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1984, s. 205.

<sup>16</sup> Zob. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEA 11), Roma 1975, s. 104–107.

swojego biskupa na najważniejszej stolicy: w Konstantynopolu) oraz tak zwani homojusiańscy, czyli z grupy szukającej rozwiązań pośrednich między credo nicejskim a doktryną radykalną ariańską. Oni to przyczynili się do wyboru Melecjusza na stolicę biskupią w Antiochii. Melecjusz jednak, objąwszy swoją nową siedzibę biskupią, coraz wyraźniej głosił poglądy antyariańskie. Sprawilo to, że już kilka miesięcy potem został przez cesarza Konstancjusza (sprzyjającego arianom) zdjęty z urzędu i zesłany do Armenii. Tam przebywał do 362 r. W międzyczasie, jak wspomnieliśmy, w Antiochii Paulin został wyświęcony na biskupa. Również arianie osadzili w Antiochii swojego biskupa – Euzjusza.

Gdy więc w 362 roku Melecjusz powraca z wygnania do Antiochii zastaje na miejscu biskupa katolickiego Paulina i konflikt się zaostrza. Atanazy, który w tym samym czasie powrócił z kolejnego wygnania do Aleksandrii, zwołuje tam synod, mający między innymi rozwiązać problem schizmy w Antiochii<sup>17</sup>.

*List do Antiocheńczyków* jest więc pismem synodu w Aleksandrii dotyczącym schizmy w Antiochii. Poniżej przedstawiony fragment jest kluczowy, jeżeli chodzi o aspekt teologiczny tejże schizmy. Atanazy przedstawia w nim sprawozdanie z dyskusji i na jej podstawie chce pokazać, że różnice w teologii między paulinianami a melecjanami nie są na tyle duże, by stanowiły przeszkodę w pojednaniu. Relacjonuje poglądy obydwu grup oraz efekty dyskusji z ich przedstawicielami, a następnie pokazuje, że i jedne i drugie mogą być interpretowane zgodnie z wyznaniem wiary z Nicei. Najpierw są przedstawieni zwolennicy Melecjusza, którzy wyznają trzy hipostazy, następnie zaś ci, którzy wyznają jedną hipostazę, czyli paulinianie.

*List do Antiocheńczyków* (PG 26,801–804)

Ὅς γὰρ ἐμέμφοντό τινες ὡς  
 τρεῖς λέγοντας ὑποστάσεις, διὰ τὸ  
 ἀγράφους καὶ ὑπόπτους αὐτόθεν  
 εἶναι τὰς λέξεις, ἤξιωσαμεν  
 μὲν μηδὲν πλεον ἐπιζητεῖν πλὴν  
 τῆς κατὰ Niceia καὶ ὁμολογίας·  
 ἀνεκριναμεν δὲ ὁρμῶς τούτους  
 διὰ τὴν φιλονεικίαν, μὴ ἄλ' ὡς  
 οἱ ἁρειομανῆται λέγουσιν  
 ἀπὸ πηλοτριωμένης καὶ ἀπεξενω-  
 μένης, ἀλλοτριουούσης τε ἄλ-  
 λήλων, καὶ ἐκάστην καθ' ἑαυτὴν  
 ὑπόστασιν διηρημένην, ὡς εἶστι

Od tych, którym niektórzy zarzucali to, że wyznają trzy hipostazy, argumentując, że tych słów nie znajdujemy w Piśmie i mogą być podejrzane, wymagaliśmy, by nie szukali nic poza tym, co znajduje się w wyznaniu wiary z Nicei. Ponadto podczas debaty zapytaliśmy, czy oni, tak jak arianie, wyznają, że trzy hipostazy są różne i zewnętrzne względem siebie i czy według nich różnią się one od siebie istotą tak, że każda hipostaza byłaby oddzielona od

<sup>17</sup> Dla uzmysłowienia, na ile schizma w Antiochii angażowała cały ówczesny Kościół, warto może dodać, że z jednej strony zarówno Rzym jak i Atanazy popierali wspólnotę eustacjaną, z drugiej zaś strony Bazyl Wielki popierał Melecjusza. Melecjusz to zresztą ten sam biskup, któremu w młodości posługiwał jako diakon św. Jan Chryzostom.



τά τε ἄλλα κτιζήματα, καὶ οἱ ἐξ ἀνθρώπων γεννωμένοι· ἢ ὡςπερ διάφορους οὐσίτας, ὡςπερ ἔστι χρυσός, ἢ ἄργυρος, ἢ χαλκός, οὕτω καὶ αὐτοὶ λέγουσιν· ἢ ὡς ἄλλοι αἰρετικοὶ τρεῖς ἀρχάς καὶ τρεῖς θεοὺς λέγουσιν, οὕτω καὶ οὗτοι φρονούντες, τρεῖς ὑποστάσεις λέγουσι; Διεβεβαίωσαντο μήτε λέγειν, μήτε πεφρονηκέναι ποτὲ οὕτως. Ἐρωτῶντων δὲ ἡμῶν αὐτούς· Πῶς οὐ ταῦτα λέγετε; ἢ διὰ τί δὲ ὀρθῶς τοιαύταις χρῆσθαι λέξεσιν; ἀπεκρίναντο, διὰ τὸ εἰς ἀγίαν Τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὐσαν καὶ ὑφ' ἑστώσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφ' ἑστώτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφ' ἑστώτα, καὶ Πνεῦμα ἁγίον ὑφ' ἑστώτως καὶ ὑπάρχον οἰόμενοι, μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς, μήθ' ὀρθῶς ἀνέχεσθαι τῶν τούτων λεγόντων, ἢ φρονούντων· ἀλλ' εἰς δέναι ἀγίαν μὲν Τριάδα, μὴ δὲ θεότητα, καὶ μὴ ἀρχὴν, καὶ Υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, ὡς εἶπον οἱ Πατέρες, τὸ δὲ ἁγίον Πνεῦμα, οὐ κτισμα, οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἰδιον καὶ ἀδιαίρητον τῆς οὐσίτας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς.

6. Ἐποδοξάμενοι δὲ τούτων τὴν ἐρμηνείαν τῶν λέξεων, καὶ τὴν ἀπολογίαν, ἀνεκρίναμεν τοὺς αἰτιαθέντας παρὰ τούτων, ὡς λέγοντας μὴ ὑπόστασιν, μὴ ἄρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ, οὕτω καὶ οὗτοι

innych, jak to ma miejsce u stworzeń i u tych, którzy rodzą się z ludzi. Zapytaliśmy również, czy oni, tak jak arianie, uważają trzy hipostazy za różne istoty, tak jak złoto i srebro i brąz, albo też mówiąc o trzech hipostazach mają na myśli, tak jak inni heretycy, że istnieją trzej bogowie i trzy principia. Oni zapewnili nas, że nie nigdy nie głosili czegoś takiego, ani nie mieli tego na myśli. A zatem zapytaliśmy: „Jakże więc, z jakiego powodu tak mówicie? Dlaczego używacie tych słów?” Odrzekli: „Ponieważ wierzymy w Świętą Trójcę, która nie jest Trójcą tylko wedle słów, ale taką jest istotowo i istnieje prawdziwie, ponieważ wierzymy, że Ojciec istnieje prawdziwie i hipostatycznie, Syn istnieje prawdziwie, istotowo i hipostatycznie, Duch istnieje hipostatycznie i prawdziwie. My nie mówiliśmy, że istnieją trzej bogowie albo trzy pryncypia i naprawdę nie tolerujemy tych, którzy tak twierdzą albo myślą. My znamy Trójcę Świętą, ale jedno bóstwo, jedno pryncypium, Syna, który jest współistotny Ojcu, jak to orzekli Ojcowie, i Ducha Świętego który nie jest stworzeniem, ani nie jest zewnętrznym, ale przynależy jako własny i nieodzielny od istoty Syna i Ojca”.

6. Przyjąwszy takie ich wyjaśnienie i interpretację tychże terminów, zwróciliśmy się z kolei do tych, którzy byli oskarżani przez owych pierwszych, jako że wyznawali jedną hipostazę; i zapytaliśmy ich, czy również i oni chcą na wzór Sabelliusza, poprzez takie stwierdzenie wyeliminować Syna i Ducha Świętego. Czy

λέγουσιν ἐπιθεῖν ἀναιρέσει τοῦ Υἱοῦ  
καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἢ ὡς  
ἀνοσιζου οὐκ ἄντος τοῦ Υἱοῦ, ἢ  
ἀνυποστάτου τοῦ ἁγίου  
Πνεύματος; Οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ  
διεβεβαίωσαν μὴτε τοῦτο λέ-  
γειν, μὴτε οὐκ ἔστιν πεφρονηκέναι  
παρῶτε· ἀλλ' ὑπόστασιν μὲν λέ-  
γομεν, ἡγούμενοι ταῦτόν εἶναι  
εἰρηθεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐκ ἄν-  
μισαν δὲ φρονοῦμεν, διὰ τὸ ἐκ τῆς  
οὐσιζας τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸν  
Υἱόν, καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς  
φύσεως· μὴ γὰρ θεότητα, καὶ  
μὴ εἶναι τὴν ταύτης φύσιν  
πιστεύομεν, καὶ οὐκ ἄλλην μὲν  
τὴν τοῦ Πατρὸς, ξένην δὲ τούτου  
τὴν τοῦ Υἱοῦ, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου  
Πνεύματος.

Ἡ ἀμέλει κάκει οἱ ἀρτιθέ-  
τες ὡς εἰρηκότες τρεῖς ὑποστά-  
σεις συνετιθεντο τούτοις· καὶ  
αὐτοὶ δὲ οἱ εἰρηκότες μὴ ἄν-  
οσιζαν τὰ ἐκείνων ὡς περ  
ἠρμήνευσαν καὶ ὁμολογούν,  
καὶ ἀνεθεματίζετο παρ'  
ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἡ Ἀρειός  
τε ὡς Χριστομάχος, καὶ Σα-  
βέλλιος καὶ Παῦλος ὁ Σαμο-  
σατεὺς ὡς ἀσεβεῖς, καὶ Οὐαλεν-  
τῖνος καὶ Βασιλειζδης ὡς ἀλλό-  
τριοι τῆς ἀληθείας, Μανιχαῖος  
δὲ ὡς ἐφευρετῆς κακῶν πάντες  
τε τῆ τοῦ Θεοῦ χάριτι, καὶ μετὰ  
τὰς τοιαύτας ἐρμηνείας ὁμοῦ  
συνετιθενται τῶν τοιούτων  
λέξεων βελτιζονα καὶ ἀκριβε-  
στέραν εἶναι τὴν ἐν Νικαίᾳ  
παρὰ τῶν Πατέρων ὁμολογηθεῖ-  
σαν πιστῶν, καὶ τοῦ λοιποῦ τοῖς  
ταύτης ἀρκεῖσθαι μᾶλλον καὶ  
χρᾶσθαι ῥήμασιν.

uważają, że Syn jest bez istoty, oraz że Duch jest bez hipostazy. Oni ze swej strony zapewnili nas, że nie twierdzą tak, ani też nigdy tak nie myśleli. „My powiadamy hipostaza, odrzekli, ponieważ uważamy, że to samo znaczą oba pojęcia: hipostaza i istota. Sądzimy, że istnieje jedna jedyna hipostaza, ponieważ Syn jest z istoty Ojca oraz (jest jedno z Nim) poprzez identyczność natury. Wierzymy przecież, że jest tylko jedna boskość, i jedyna jest jej natura. Nie jest również tak, że inna jest natura Ojca, natury zaś Syna i Ducha są zewnętrzne względem niej.”

A więc bez wahania zarówno ci, którzy byli oskarżani o mówienie o trzech hipostazach jak i ci, którzy uznawali tylko jedną istotę, uznali nawzajem swoje doktryny, według tego, jak zostały wyjaśnione. Obie też strony zgodnie potępiły Ariusza jako wroga Chrystusa oraz Sabeliusza i Pawła z Samosaty jako bezbożnych, Walentyna zaś i Bazylidesa jako będących poza prawdą, wreszcie Maniego jako tego, który jest twórcą zła. Na końcu wszyscy razem, dzięki łasce Bożej, po wszystkich wyjaśnieniach, zgodziliśmy się, że wiara wyznana przez Ojców w Nicei jest lepsza i dokładniejsza w słowach (od innych sformułowań), a więc na przyszłość wystarczą i będą używane wyrażenia tamtego wyznania wiary.

Jak czytamy w przedstawionym fragmencie *Listu*, ci, którzy wyznają trzy hipostazy, muszą się bronić przed zarzutem, że ich doktryna jest ariańska. Jest to łatwe do zrozumienia nawet bez odwoływania się do analizy teologicznej, albowiem chodzi o melecjan, a to właśnie ugrupowanie wywodzi się z tradycji homojuzańskiej, a zatem, jakby „arianizującej”. Można próbować na podstawie przytoczonego fragmentu odtworzyć podstawowy schemat doktryny ariańskiej, od której melecjanie muszą się odżegnywać. Z tekstu wynika, że arianie wyznawali istnienie trzech hipostaz i trzech istot w Bogu. Z takiego twierdzenia wyciągali wniosek, że chodzi o trzy odrębnie istniejące byty, różniące się między sobą co do hipostazy i istoty. Arianie mogli nazywać je trzema bogami, ale by nie popaść w politeizm pogański, ustawiali je w hierarchiczną triadę, gdzie na samej górze był Bóg Ojciec, i tak naprawdę tylko on był uznawany za Boga. Syn był tak różny od Niego, że nawet jeżeli był nazywany Synem Bożym czy Bogiem, w istocie miał status stworzenia. Melecjanie, tak samo jak arianie, mówią o trzech hipostazach, ale wyraźnie odżegnują się od ariańskiej interpretacji tego wyrażenia. Nie chcą jednak zrezygnować z mówienia o trzech hipostazach, bo jest to dla nich gwarancją, że Trójca naprawdę istnieje jako Trójca. Widoczna jest tu ich opcja antymonarchianistyczna, zatroskanie, by nie zredukować istnienia Syna (i Ducha) do istnienia jedynie jako przymiotów jednego Boga. Mówienie o osobnej hipostazie Syna i Ducha jest więc dla nich ważne, nie chcą się tego wyrzec, albowiem byłaby to według nich zdrada ich wiary w Trójcę Świętą.

Przywiązanie do twierdzenia o trzech hipostazach w Bogu jest znaczące. Wskazuje ono na aleksandryjskie, orygenesowe pochodzenie ich teologii. Orygenes bowiem, w polemice przeciwko monarchianom i gnostykom podkreślał realne i odwieczne istnienie Syna. Dlatego właśnie, oprócz wszystkich pojęć biblijnych, których używał zresztą najchętniej, oraz stałego podkreślania dynamicznego charakteru relacji Ojca do Syna, mówił również o trzech hipostazach w Bogu<sup>18</sup>. Niemniej jednak za czasów Orygenesusa sformułowania te nie miały jeszcze tak precyzyjnego znaczenia i były raczej ogólnym podkreśleniem realności i odwieczności istnienia Syna. Tymczasem w kontekście sporów ariańskich te same wyrażenia zaczęły nabierać odmiennego zabarwienia znaczeniowego. Powyższy tekst jest więc również świadectwem zachodzącego w czwartym wieku procesu precyzowania pojęć używanych w teologii chrześcijańskiej. Pojęcia te, wzięte z różnych szkół filozofii greckiej, były początkowo rozumiane różnie i zmiennie. Najkrócej mówiąc i upraszczając: *hipostasis* i *ousia* mogły być rozumiane, w zależności od kontekstu, albo jako synonimy albo różnie: bądź jako substancja indywidualna, bądź też jako substancja „gatunkowa”, czyli to, co wspólne różnym osobnikom należącym do tego samego rodzaju. Dyskusje teologiczne sprowokowane wystąpieniem Ariusza prowadzą do stopniowego precyzowania tych pojęć i ujednoczenia ich pola semantycznego, a również w pewnym stopniu do nadania im nowych znaczeń, specyficznych jedynie dla problematyki trynitarniej. Jak widzimy, melecjanie podczas dyskusji synodalnych przyjmują rozumienie używanego przez nich

<sup>18</sup> Zob. M. Simonetti, dz. cyt., s. 11.

pojęcia *hipostasis* identyczne z tym, jakie ostatecznie w tradycji teologicznej przyjmie w formułach trynitarnych greckie *prosopon* i łacińskie *persona*. Znakiem przyjęcia takiego rozumienia pojęcia *hipostasis* jest druga część ich odpowiedzi: przystanie na nicejskie wyznanie jedności bóstwa, jedyności pryncypium i, co najważniejsze, współistotności Syna i Ojca. A zatem akceptowana przez nich formuła dotycząca Trójcy Świętej brzmi: trzy hipostazy – jedna istota.

Druga grupa wiernych jest z kolei przez tę pierwszą oskarżana o sabelianizm. Takie przyporządkowanie odpowiada powszechnemu w IV wieku schematowi rozumienia polemik trynitarnych. Na jednym krańcu stawiano wtedy herezję Sabeliusza, przy czym pod nazwą sabelianizmu umieszczono wszystkie opinie, które podkreślały jedność Boga do tego stopnia, że nie zostawiały miejsca na realne istnienie Trójcy. Na drugim zaś krańcu była umieszczana doktryna ariańska, jako ta, która rozdziela Osoby Trójcy Świętej do tego stopnia, że odmawia Chrystusowi równości z Ojcem i tym samym odmawia Mu pełnej boskości.

Głównym punktem doktryny paulinian jest uznawanie istnienia tylko jednej hipostazy w Bogu. To twierdzenie jest paulinianom równie drogie jak melecjanom twierdzenie o trzech hipostazach. Świadczy to nie tylko o wiernym przechowaniu przez nich doktryny nicejskiej, ale i o głębszych korzeniach doktrynalnych. Niewątpliwie są oni kontynuatorami tradycji teologicznej antiocheńskiej, zatroskanej o to, by nie sprzeniewierzyć się prawdzie o jedności Boga. Stwierdzają więc, że dla nich hipostaza znaczy dokładnie tyle co istota, a zatem, jeżeli wyznają, że Syn jest współistotny Ojcu, znaczy to dla nich tyle samo co powiedzieć, że Syn i Ojciec mają jedną i tę samą hipostazę. Nie używają na razie żadnego specyficznego pojęcia na wyrażenie odrębności osób w Bogu, a realność istnienia Syna i Ducha wyrażają poprzez podkreślenie, że Syn jest z istoty Ojca. W tym punkcie przytoczony wcześniej fragment *Mowy* przypisywanej Atanazemu okazuje się być po prostu szerszym komentarzem do tego, co w *Liście* jest jedynie pokrótce wzmiankowane.

Jak widać z powyższego fragmentu *Listu*, wzajemne oskarżenia o nieortodoksję pomiędzy tymi, którzy wyznawali jedną hipostazę i tymi, którzy wyznawali trzy hipostazy w Bogu płynęły, przynajmniej po części, z tego, że każda z tych grup inaczej rozumiała pojęcie *hipostaza*. Ciekawe jest, że Atanazy potrafił pogodzić na poziomie doktrynalnym zwaśnione strony, od żadnej z nich nie wymagając wyrzeczenia się ich własnych sformułowań, a jedynie poprzez interpretację ich znaczeń i odniesienie do tekstu wyznania nicejskiego. Jest on również w stanie zgodzić się na to, że każda ze spierających się partii zachowa swoje, odmienne rozumienie pojęcia *hipostaza*. Taki stan rzeczy jest możliwy dzięki temu, że istnieje inny, głębszy punkt odniesienia – tekst credo nicejskiego. To właśnie odwołanie się do sformułowań tegoż credo i wyznanie przez każdą ze stron konfliktu wierności zawartej w nim formule wiary, sprawia, że mogą współistnieć w ramach ortodoksji dwa różne i na pozór całkiem sprzeczne ujęcia problemu trynitarnego. Punktem wartym osobnego podkreślenia jest fakt, że wyrażeniem kluczowym i tym, które jest punktem pojednania, jest *homoousios* – owo najbardziej w pierwszych latach po soborze kontrowersyjne, niebiblijne pojęcie wprowadzone do credo.

Jeżeli zestawimy dwa przytoczone powyżej teksty, to bez trudu zauważymy, że teologia trynitarna prezentowana w *Mowie* jest identyczna z poglądami paulinian. Jak to powyżej zostało napisane: przytoczony fragment *Mowy* to jakby komentarz do bardzo zwięzłej wypowiedzi paulinian zapisanej w *Liście*. Oto punkty zbieżności:

1. Paulinianie: *to samo znaczy hipostaza i istota*. Mowa: *Boska istota i hipostaza jest jedna*.

2. Paulinianie: *Jedna boskość i jedna jej natura*. Mowa: *jedno pryncypium boskości*. *Syn jest z istoty i natury Ojca* (por. przyp. 10).

3. Paulinianie: *jest jedna hipostaza ponieważ Syn jest z istoty Ojca*. Mowa: *z hipostatycznie istniejącego hipostatycznie istniejący, z istoty istotowy*.

A zatem i w *Mowie* i u paulinian jest mowa o jednej istocie, naturze, hipostazie, boskości i pryncypium w Bogu; oraz i tu i tam istotowe istnienie Syna jest uzasadniane nie poprzez przypisanie Mu własnej hipostazy, ale poprzez stwierdzenie, że uczestniczy on w istocie Ojca. Na podstawie tych zbieżności możemy przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że autor *Mowy* należał do ugrupowania paulinian. Wydaje się również, że sama *Mowa* powstała w tym samym mniej więcej okresie, co *List do Antiocheńczyków*. Inne argumenty, których nie rozwijamy w tym artykule, nakazują przypuszczać, że na pewno nie powstała dużo wcześniej, najpewniej zaś kilka lat później<sup>19</sup>. Jednakże nie można również przesuwać terminu powstania *Mowy* zbyt późno. Jej teologia bowiem wykazuje w jednym istotnym punkcie swoją archaiczność w porównaniu z teologią paulinian wyrażoną w *Liście*. Otóż autor *Mowy* prowadzi całe swoje rozważanie biorąc pod uwagę wyłącznie Ojca i Syna. W *Liście* zaś są już brane pod uwagę wszystkie trzy Osoby Boskie. Ponieważ kwestia ariańska rozpoczęła się jako spór o relację Ojca do Syna, problem zaś Ducha Świętego pojawia się dopiero w latach sześćdziesiątych czwartego stulecia, sam fakt pominięcia w *Mowie* Ducha Świętego nie jest niczym niezwykłym. Świadczy on jedynie o pewnym konserwatyzmie jej autora, o pozostawianiu przy problematyce pierwszej fazy kontrowersji. Natomiast na synodzie w Aleksandrii kwestię trynitarną podjęto już w całej rozciągłości, co sprawiło, że również paulinianie formułowali tam swoje poglądy, uwzględniając wszystkie trzy Osoby Boskie.

Na końcu warto jeszcze zwrócić uwagę na samą postać Atanazego, autora *Listu*. Choć jest on biskupem Aleksandrii i w Aleksandrii zdobywał swoją formację teologiczną, to jeżeli chodzi o podstawową orientację teologiczną, stoi on po stronie paulinian, czyli szkoły antiocheńskiej. Skądinąd wiadomo, że w 346 roku powracając z wygnania i przejeżdżając przez Antiochię, wyraził swoją jedność z eustacjanami<sup>20</sup>. Poza tym nie bez powodu przez kilkanaście stuleci

<sup>19</sup> Chodzi tu o obecne w *Mowie* wpływy doktryny chrystologicznej Apolinarego z Laodycei, który w latach sześćdziesiątych czwartego stulecia dopiero rozpoczynał szerszą działalność w Antiochii.

<sup>20</sup> Zob. Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, III, 20.

*Mowa*, która jak zobaczyliśmy, zawiera doktrynę paulinian, była przypisywana Atanazemu. Ważniejsza niż orientacja doktrynalna Atanazego, jest jednak zdemonstrowana w *Liście* jego elastyczność i szerokość spojrzenia. To ona pozwala mu zobaczyć możliwość ortodoksyjnej interpretacji dwóch tak na pierwszy rzut oka różnych tradycji teologicznych.

#### DE L'HISTOIRE DES INTERPRÉTATIONS DU CREDO DE NICÉE

#### Résumé

L'article présente deux fragments du IV<sup>e</sup> s consacré à l'interprétation du Credo de Nicée. Ils décrivent la relation entre le Père et son Fils dans la Sainte Trinité. Le premier fragment consistue le début du *IV<sup>e</sup> Discours contre les ariens* attribué à Athanase, le deuxième provient du Tome „pour les habitants d'Anthioche” où St. Athanase donne deux interprétations différentes du Credo de Nicée en jugeant toutes les deux orthodoxes. Les deux groupes chrétiens les partisans de Meltius et ceux de Paulinus ont accepté ces deux interprétations. La comparaison de ces deux textes montre que les idées de l'auteur du *IV<sup>e</sup> Discours contre les ariens* ressemblent beaucoup aux idées des partisans de Paulinus, groupe conservateur, lié aux traditions théologiques d'Anthioche. On peut donc croire que l'auteur inconnu du *IV<sup>e</sup> Discours* est lié à ce groupe et qu'il a écrit son oeuvre à peu près en même temps que le *Tome pour les habitants d'Anthioche*, peut-être quelques années avant 362.

KS. LECH STACHOWIAK

## ESCHATOLOGICZNY LOS JEROZOLIMY I JEJ LUDU

### Refleksje biblijne nad Iz 66, 6–24

Niewielki poemat eschatologiczny Iz 66, 6–16 jest nader charakterystyczną wypowiedzią nieznanego autora, określanego zwykle mianem Tritoizajasza, opracowaną przez redaktora o tendencjach apokaliptycznych i uzupełnioną podobnymi refleksjami o powszechnym zgromadzeniu Izraela i odnowieniu, Iz 66, 6–24. Występują tu zarówno wezwania do radości, jak i zapowiedzi przyjscia Jahwe, Boga Izraela, na sąd o wymiarach apokaliptycznych.

Począwszy od w. 6, dobrze wyczuwalne są ramy teofanii, czyli widzialnego przybycia Jahwe na sąd, przedstawione barwami walki Boga z zewnętrznymi wrogami Izraela<sup>1</sup>. Podobne tło wykazują opisy teofanijne dawniejsze, sprzed niewoli babilońskiej. Nie brak krytyków, którzy chcieliby tu widzieć rozprawę z zewnętrznymi wrogami w łonie ówczesnej gminy żydowskiej<sup>2</sup>. Na połączenie obu sposobów rozumienia tekstu Tritoizajasza 66, 5–6 (w sensie bezpośredniego połączenia) nie pozwala głębsza refleksja nad treścią wypowiedzi. Trudno byłoby bowiem wyobrazić sobie opis interwencji Bożej w 66,6 jako rozwinięcie „zawstydzenia” z końca w. 5; podobnie trudno byłoby zaliczyć wymienionych tam „braci” do formalnych „wrogów” Jahwe.

Tekst każe uczestniczyć czytelnikowi w przebiegu interwencji Bożej. Daje się słyszeć głosy wrzawy, właściwe zbrojnej walce<sup>3</sup>. W podobnym kontekście Iz 13, 4 przedstawia Jahwe dokonującego przeglądu wojsk przed interwencją<sup>4</sup>. Wyrażenia hebr. qwl (dosł. „głos”) spełnia tu funkcję wykrzyknika, ale nawiązuje prawdopodobnie do odgłosów tradycyjnych grzmotów, związanych z teofanią i naśladujących krzyk wojenny Jahwe<sup>5</sup>. W teofaniach wystąpienie Boga rozpoczyna się dość często od świątyni (ewt. do Syjonu) jako „mieszkania” Boga (por. Jl 4, 16). O

---

<sup>1</sup> Szerzej zob. J. Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen 1965. W jęz. polskim ciekawy zarys rozwoju gatunku przedstawia H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.

<sup>2</sup> Zob. J. Jeremias, dz. cyt., s. 159–160.

<sup>3</sup> Podkreśla to trzykrotnie powtórzone „Słuchaj!” w. 6.

<sup>4</sup> Poza hebr. qwl por. to samo określenie „zgiełku” (sʿwn co w Iz 13, 6 w jednoznacznym kontekście „dnia Jahwe”); zob. *Encyklopedia katolicka*, t. IV, s. 590–591.

<sup>5</sup> Por. Am 1, 2; Jr 10, 13; Ps 18, 14; 29, 3–9: 46, 7 itd. oraz J. Jeremias, dz. cyt., s. 108.

„odpłaci” na nieprzyjaciółach mówił już Iz 59, 18: „... wedle uczynków dokonuje pomsty. Gniewem zapłonął przeciwko swoim wrogom, oburzeniem – przeciwko swoim nieprzyjaciółom”. Chodzi w słowie hebr. *gmwl* o działanie Boże na korzyść lub niekorzyść człowieka<sup>6</sup>, tutaj jednak jednoznacznie o wyrównanie rachunku na miarę sprawiedliwości, tj. klęski stosownej do popełnianej nieprawości.

Najprawdopodobniej tekst biblijny uległ opracowaniu redaktorskiemu. Jego punktem wyjścia był poprzedni schemat właściwy refleksjom apokaliptycznym, że zbawienie poprzedza zwykle interwencja Boża, karząca nieprzyjaciół. Być może schemat ten był już znany samemu Tritoizajaszowi. Obraz rodzenia i związanych z nim bólów należy do częstych w apokaliptyce, choć zna je już Deuteroizajasz (por. np. Iz 54, 1–6) i to w podobnym kontekście rozprzestrzeniania się narodu. Chodzi tu o cudowne odnowienie – a właściwie nowe „stworzenie” – narodu po niewoli przedstawione w świetle przebiegu rodzenia dziecka i bólów porodowych (hebr. *hjl*)<sup>7</sup>. Proces rodzenia dziecka – nowego narodu – odbiega od zwykłego porodu przede wszystkim dlatego, że nadzwyczajne to rodzenie wyprzedza występujące zwykle przy tej sposobności bóle lub też zbiega się z ich początkiem. „Rodzącą” jest oczywiście Jerozolima, przedstawiana także jako Syjon. „Bóle porodu oznaczają wojny i inne przeciwności, natomiast w apokaliptyce niemal technicznie ucisk eschatologiczny, jak np. w Ap 12, 2 (najprawdopodobniej cytat z 66, 7).

Dzieło Boże, jego „stwórcza” interwencja podlega innym prawom niż dzieła ludzkie. To, co wydaje się w dziełach międzyludzkich prawdopodobne, staje się za sprawą Jahwe faktem dokonany. Sprowadził on mianowicie nagle, bez zwykłych gwałtownych przewrotów i wojen, swój naród na Syjon i dokonał jego odnowienia, co normalnie wymagałoby czasu życia wielu pokoleń<sup>8</sup>.

Choć cudowne odnowienie stało się faktem dokonany, nie jest ono procesem definitywnie zakończonym. Wiedzieli o tym dobrze współcześni Tritoizajaszowi mieszkańcy Jerozolimy, a dał temu wyraz sam prorok w poprzednich wypowiedziach. Ten stan rzeczy niepokoił odrodzoną społeczność, budził zastrzeżenia, wywoływał kryzysy. Księga przekazuje zapewnienia, mające wykazać, iż obawy takie są bezpodstawne: „Czy ja otworzę łono i nie pozwolę urodzić? [...] Czy ja,

<sup>6</sup> O tym pojęciu hebr. pisze K. Seybold, *gml*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. II, Stuttgart 1977, s. 24–35 oraz G. Sauer, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I, München 1971, s. 426–428.

<sup>7</sup> Na ten temat piszą J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955, s. 21–26; A. Baumann, *hjl*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. II, Stuttgart 1977, s. 902 oraz G. Bertram, *ödin B*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IX, Stuttgart 1973, s. 670–671.

<sup>8</sup> Przekład polski tekstów Izajasza wg L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, Lublin 1991 (Biblia Lubelska). Por. nadto: C. M. Edsman, *The Body and Eternal Life (Jes 66, 7–8)*, *Horae Soederblomianae* r. 1946, 33–104; R. D. Aus, *The Relevance of Is 66:7 to Rev 12 and 2 Thess 1*, „*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*”, 1976, 67, s. 252–268.



który pozwalam rodzić, zamknę łono?” (Iz 66, 9). Prorok pozostaje przy poprzednim obrazie niewiasty rodzącej. Jahwe nie może dopuścić, by rozpoczęty proces rodzenia nie dobiegł końca; o takiej możliwości mówi Iz 37, 3. W podobny sposób ten, który dał impuls do rodzenia, nie może jednocześnie przeszkadzać temu. Co konkretnie ta wypowiedź ma znaczyć, można jedynie przypuszczać. Czy chodzi prorokowi o wewnętrzne zjednoczenie narodu, o stabilizację wewnętrzną lub zewnętrzną, o kontynuację repatriacji z Babilonu, czy wreszcie o gromadzenie się diaspory wokół Syjonu? Znając nader fragmentarycznie historię judaizmu po powrocie z niewoli babilońskiej, trzeba się z konieczności ograniczyć do konfrontacji tych problemów z nader ogólnym tonem tych wypowiedzi.

Mimo sceptycyzmu niektórych „braci” zbawienie dopełni się w sposób równie nieoczekiwany, jak dokonała się pierwsza, zasadnicza jego zapowiedź. Podejmując zwroty czerpane z Deuteroizajasza, nieznanego prorok wzywa do pełnej radości, obejmującej dokonaną już przemianę, jak też oczekiwaną w przyszłości. „Radujcie się wraz z Jerozolimą i weselcie się w niej wszyscy, co ją miłujecie! Cieszcie się nią rozradowani, wy wszyscy, co się nad nią smuciliście...” (Iz 66, 10). Święte miasto, Jerozolima<sup>9</sup>, jest specjalnie eksponowanym przedmiotem tej radości. Iz 65, 18 nie waha się stwierdzić: „Bo ja stwarzam Jerozolimą jako radość, a jej lud jako wesele”. Jak zwykle u Tritoizajasza, orędzie nie jest skierowane do całego narodu, lecz jedynie do tych, „co ją miłują”, do tych co w pełni przeżywali jej smutny los w przeszłości<sup>10</sup>. W Iz 66, 11 pobrzmiewa jeszcze poprzedni obraz rodzącej niewiasty. Jej synowie mają otrzymać pełny udział w jej radościach i obfitości przedstawionej jako proces karmienia niemowlęcia. Najważniejszym dla proroka owocem doznanego zbawienia jest pokój (šlwm)<sup>11</sup>. Przedstawia go w w. 12 jako obraz wartkiego potoku niosącego stale obfitość wody, co w Palestynie ma swoistą wymowę; obfitowały tam łożyska rzek mające wodę jedynie okresowo, w porze deszczowej.

Biblijne pojęcie pokoju<sup>12</sup> – to nie tylko wolność od wojen, rzezi czy gwałtownych przewrotów lub wolna od trosk egzystencja, spożywanie owoców „swej winorośli i ze swego drzewa figowego” (por. 2 Krl 18, 31). Będzie to o wiele bardziej pełna harmonia, w jakiej znajduje się nowy człowiek w relacji do Boga, do najbiedniejszych, do całej przyrody i do samego siebie. Taki stan doskonałości nasuwa spontanicznie na myśl wspomnienie utraconych dóbr ogrodu Edenu i

<sup>9</sup> Myśl o świętości wyczuwalna jest jeszcze w aktualnej, arabskiej nazwie stolicy. Dobry przegląd zagadnień związanych z nazwą i symboliką Jerozolimy podaje M. Tsevat, *jeruša-lem/jerušalajim*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. III, 1983, s. 930–939.

<sup>10</sup> O tym przeciwstawieniu zob. Iz 57, 18 i 61, 3.

<sup>11</sup> Na ten temat por. najnowszy artykuł J. Ilmanen, *šalem*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. VIII, 1994, s. 93–103 a zwłaszcza F. J. Stendebach, *šālôm*, tamże, s. 12–46 (obszerna bibliografia, także najnowsza).

<sup>12</sup> Obszernie traktuje ten temat praca zbiorowa pod red. S. C. Napiórkowskiego, *Teologia pokoju*, Niepokalanów 1988 (zob. zwłaszcza s. 13–68).

tęsknotę za pełną nieprzemijalnością tych dóbr. Autorem takiego pokoju jest sam Jahwe, co stwierdza porównanie jego obfitości do rzeki u Deuteroizajasza (por. Iz 48, 18)<sup>13</sup>. Jeżeli druga cz. w. 12 w rozdz. 66 stwierdza, iż „niemowlęta jej będą noszone na ramionach i na kolanach je pieścić będą”, to motyw ten występował już w Iz 49, 22 i 60, 4 z tym że dostosowano go do ogólniejszego tonu wypowiedzi, mówiąc o niemowlętach.

Sprawcą tych pociech jest Jahwe (w. 13). Porównanie ich do pociech świadczonych przez matkę, podkreśla cały ogrom miłości Bożej do swego narodu, choć w specjalny sposób dotyczy ona Jerozolimy. Odpowiedzią na te dowody łaskowości ze strony wszystkich miłujących Jerozolimę – to radość serca i pełna życzliwość, porównywana do wzrostu wiosennej zieleni. Wykładnikiem mocy i tężyzny życiowej są w Biblii „kości” (hebr. *śmwt*). U Syracha (46, 12 o 49, 10) jest mowa o wypuszczeniu pędów przez kości wybitnych mężów przeszłości, sędziów i dwunastu proroków, zapewne w sensie owocowania duchowego. Podobnie i tutaj należy rozumieć wypowiedź nie tylko o czysto fizycznym wzroście.

Druga cz. w 14 mówi o karzącej ręce Jahwe i Jego gniewie, co stanowi przejście do zamykającej poemat części apokaliptycznej, prawdopodobnie redaktorskiej. Jak zwykle, wymienia tu autor dwie grupy narodu: „śludzy Boga” i „jego nieprzyjaciele”, przedstawione już w pierwszych wierszach rozdz. 66 Tritoizajasza. Ale nic nie wskazuje na to, by chodziło o zapowiedź karzącej interwencji Jahwe do narodów w odróżnieniu od nagrody dla własnego narodu. Kontekst Jahwe przybywającego na sąd nad całą ziemią lub wszelkim ciałem (hebr. kl. *bśr*)<sup>14</sup> jest zdecydowanie apokaliptyczny i nie wiąże się z poprzednimi wypowiedziami. Obraz gwałtownej interwencji Bożej w ww. 15–16 obecnego urywka księgi odpowiada klasycznym teofaniom starotestamentalnym. Uniwersalistyczna perspektywa sądu wskazuje na okres apokaliptyki<sup>15</sup>, zbliżony nieco do „apokalipsy Izajasza” Iz 24–27<sup>16</sup>. Pewne motywy pozostały te same: ogień, symbol gniewu Jahwe<sup>17</sup>, podobnie miecz (por. Jr 25, 31). Znane jest również porównanie interwencji Boga do nawałnicy (np. Iz 29, 6) i wyobrażenie o rydwanach bojowych Jahwe (Ha 3, 8; Ps 68, 18). Wystąpienie Jahwe ma

<sup>13</sup> Napływający do Jerozolimy „potok” (hebr. *nhl*) bogactw był tematem wcześniejszej wypowiedzi Tritoizajasza (Iz 60, 5–9), a w 60, 16 posługuje się nawet podobnym obrazem ssania mleka przez niemowlę co w 66,11.

<sup>14</sup> O specyficznym określeniu kl *bśr* (wzłeczkie ciało) i jego wieloznaczności pisał ostatnio F. Staudinger, *Fleisch*, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, (red. J. B. Bauer), Graz 1994<sup>4</sup>, s. 167–171, szczeg. 168.

<sup>15</sup> Podstawowe informacje o apokaliptyce zob. L. Stachowiak, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 753–755.

<sup>16</sup> Obszerny komentarz do Iz 24–27 podaje H. Wildberger, *Jesaja 2. Teilb. Jesaja 13–27*, Neukirchen 1978, s. 885–1026. Polski komentarz w przygotowaniu w serii „Pismo Święte Starego Testamentu” ukaże się niebawem.

<sup>17</sup> Zob. ostatnio J. B. Bauer, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, s. 166–167.

charakter sądu i to uniwersalnego. Ostatni obraz „zabitych” przypomina atmosferę Iz 63, 3.6.

Cała ostatnia sekcja nie jest jednolita. Oprócz w. 17, odnoszącego się do poprzednich wypowiedzi<sup>18</sup>, zawiera ona opis chwały Bożej wśród wszystkich narodów (Iz 66, 18–21), opis nowego kultu i ostatecznej rozprawy Jahwe z nieprzyjaciółmi (ww. 21–24): tutaj opis apokaliptyczny osiąga swój punkt kulminacyjny.

Formuła prorocka z końca 66, 17 „wyrocznia Jahwe” (n'm jhwh) wskazuje niedwuznacznie, że wiersz ten kończył określoną myśl, a w w. 18 zaczyna się nowa argumentacja<sup>19</sup>. Zresztą cała ostatnia część rozdz. przez krytykę przypisywana jest interwencji redaktorskiej. Wskazują na to wyrażenia, występujące jedynie w późniejszych księgach ST<sup>20</sup>. Mają one najprawdopodobniej uzupełnić i określić przedmiot sądu Bożego, o którym mówił Iz 66, 16. Celem przybycia Jahwe – hbr. bw' – jest, nader często używane w tekstach teofanijnych, zebranie wszystkich narodów. Dotychczas „gromadzenie” przez Boga odbywało się w ramach rozproszonych własnego narodu; obecnie ma ono zasięg uniwersalny, jak w Ap 7, 9, gdzie tłum wybranych obejmuje ludzi „z każdego narodu, wszystkich pokoleń, ludów i języków”. Zebrani mają oglądać „chwałę Jahwe” (hebr. kbwd), czyli supremację jego nieograniczonej potęgi.

Już Iz 45, 20–25 zapowiadał perspektywę zbawienia tych co ocalili spośród narodów. W obecnym tekście występują oni w roli wysłanników do najdalszych narodów, które jeszcze nie oglądały chwały Bożej. Właśnie dla tych wysłanników Jahwe wystawia „znak”<sup>21</sup>. Wykaz narodów zestawiał autor z Księgi Ezechiela

(27, 10.12–13; 38, 1–2; 39,1). Tarszisz jest dość dobrze znany Księdze Izajasza (2, 16; 60, 9), Put i Lud (Jr 46,9; Ez 27,10) są szczepami wschodnioafrykańskimi, zamieszkałymi na zachodnim brzegu Morza Czerwonego, natomiast Meszek, Rosz (?) i Tubal występują łącznie u Ez 38, 2 i 39, 1. Rosz jest prawdopodobnie nie szczepem, ale wielkksiążęciem tytułem władców Meszek i Tubal,

<sup>18</sup> Iz 66, 17 można tylko najogólniej odnieść do 66, 1–4; znacznie bliższy wydaje się on Iz 65, 3b–5a. Łączy je spożywanie mięsa nieczystego, szczególnie wieprzowiny; ponadto wymienione są płazy (?) i myszy, których mięso z natury nie nadaje się do jedzenia, nadto są nieczyste (por. Kpł 11, 10.29). Z pewnością budziły one odrazę u Judejczyków. Obrzędy o charakterze synkretycznym przypominają praktyki późniejszych misteriów. Zakładały one uświęcenie uczestników (por. Iz 65, 5a) i wymagały oczyszczeń przygotowawczych, może analogicznie do uświęcenia, jakiego żądało Prawo do określonych czynności rytualnych (opr. Wj 19, 22; Lb 11, 18). Karą na zwolenników tego rodzaju praktyk miała być zagłada. Zob. także J. A. E m e r t o n, *Notes on two Verses of Isaiah* (26, 16 and 66, 17), [w:] *Prophecy. Essays to G. Fohrer*, Berlin 1980, s. 12–25.

<sup>19</sup> Formuła ta występuje zawsze przy końcu rozdziału, urywka lub przynajmniej jego części.

<sup>20</sup> Należy tu wymienić np. „wszystkie narody i języki” (Dn 3, 4.7.29; 6, 25; Za 8, 23; Jdt 3, 8).

<sup>21</sup> Hbr. 'wt, choć zwykle na oznaczenie znaku militarnego lub orientacyjnego używano w ST hbr. terminu ns; poprzedni termin oznacza raczej owoc interwencji Bożej, często cudownej.

umiejscawianych na płn. terenach nad Morzem Czarnym<sup>22</sup>. Jawan i „dalekie wyspy” odnoszą się do terenów zamieszkałych przez Greków, a więc w basenie Morza Śródziemnego. Wyliczenie dalekich ziem jest przypadkowe i oznacza praktycznie ziemie dalekie i mało znane<sup>23</sup>.

Kim są przyprawdzający, wyliczeni w Iz 66, 20 można się jedynie domyślać. Mogą to być wymienieni poprzednio wysłańcy Jahwe, albo też „królowie” z Iz 60, 3. Pierwsza możliwość wydaje się bardziej naturalna. Chodziłoby więc o to, że wysłani przez Boga przedstawiciele świata pogańskiego, którzy „ocaleli wśród narodów”, sprowadzą nie tyle swoich „nie znających Jahwe” współbraci, ale rozproszonych wśród nich Izraelitów. Myśl o zgromadzeniu diaspary żydowskiej w Jerozolimie była w okresie judaizmu bardzo żywa i znalazła echo w różnych zapowiedziach (np. Iz 49, 22; 60, 9 por. też 14, 2). To zgromadzenie nie ma ani charakteru nacjonalistycznego ani politycznego, ale religijny. Cechę tę podkreśla przedstawienie „braci z wszystkich narodów” jako „dar ofiarny” (hbr. mnhh) dla Jahwe i porównanie do uroczystego składania podobnych ofiar w świątyni<sup>24</sup> przez Izraelitów.

Wykaz środków transportu odpowiada niejako intencji zawartej w Iz 66, 19, w liście narodów. Wymieniono tu wszystkie lądowe środki transportu używane w starożytności. Oprócz używanych powszechnie (wozy, konie), wymieniono tu bardziej wytworne lektyki, a nawet egzotyczne jak dromadery. Mułów używano dość powszechnie w Palestynie; ST wymienia je często jako dosiadane przez osoby wybitne – por. 2 Sm 13, 29; 2 Sm 18, 9; 2 Krl 5, 17<sup>25</sup>.

Spośród przyprawdzonych, żyjących od wielu lat a może i pokoleń z dala od świątyni i rodzinnego kraju, Jahwe wybierze sobie zarówno kapłanów, jak też – sprawujących drugorzędne funkcje – lewitów. Między powracającymi jako „dar Jahwe” z dalekich ziem nie wszyscy byli Izraelitami w legalnym tego słowa znaczeniu, nie mówiąc już o przynależności do pokolenia Lewiego. Chodziłoby więc o powszechny dostęp do kapłaństwa i służby lewitów dla wszystkich, dla „świętej reszty”, złożonej z Izraelitów i pogan! Ten uniwersalistyczny punkt widzenia Tritoizajasza nie znajdzie powszechnej aprobaty w następnych pokoleniach judaizmu. Nie dzielili go zapewne powszechnie wszyscy współcześni mu współbracia. Księga Ezdrasza (por. 2, 62) i Nehemiasza (7, 64) reprezentuje zasadę, na której oprze się partykularyzm późniejszego judaizmu<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Informacje na ten temat podaje W. Zimmerli, *Ezechiel 2*, Neukirchen 1969, s. 947–948.

<sup>23</sup> Dobry komentarz na tę perykopę podaje w swym artykule G. Rinaldi, *Gli „scampati” di Is 17–22*, [w:] *Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, s. 109–118.

<sup>24</sup> Ofiary te będą składane w naczyniach „czystych”, co podkreśla charakter sakralny całego obrzędu. Por. G. Rinaldi, dz. cyt., s. 114.

<sup>25</sup> Tamże, s. 114–115.

<sup>26</sup> Por. H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, Poznań-Warszawa 1971, zwł. s. 306–318.

W zakończeniu księgi pragnie Tritoizajasz raz jeszcze zapewnić o nieprzemijalności zapowiedzi zawartych w Iz 66, 18–21. Zadanie to spełnia trzywierszowa wypowiedź, najprawdopodobniej pióra tego samego redaktora, od którego pochodziły także poprzednie uzupełnienia tego rozdziału. Porządek Boży nowego stworzenia ma charakter definitywny, wieczny. Iz 65, 17 stwierdził, że dawne czasy, pełne cierpień i przemian, nie tylko minęły, ale że nikt nie będzie już do nich powracał ani ich wspominał. W ten sposób podkreślona jest stabilność nowej społeczności Bożej opisanej poprzednio<sup>27</sup>. „Potomstwo” i „imię” – to synonimy ludu Bożego, godnego tego imienia<sup>28</sup>. Wiersz 23 obecnego rozdz. obejmuje również – jak poprzednia wizja uniwersalistyczna – oddawany powszechnie hołd i sprawowany kult Jahwe: „Każdego miesiąca o nowiu, każdego tygodnia w szabat, przyjdą wszyscy ludzie, by oddać mi pokłon – mówi Jahwe”. W zakończeniu księgi Zachariasza (14, 16) przewiduje autor coroczną pielgrzymkę „ocalałych spośród ludów” do Jerozolimy w święto Namiotów. Tritoizajasz postuluje znacznie więcej: „całe ciało” (kl bśr), czyli wszyscy ludzie będą zdążać do Jahwe w każdy nów miesiąca (por. Iz 1, 13) i w każdy szabat<sup>29</sup>. Oznacza to, że nieustannie, w każdy dzień świąteczny, kiedy będą zdążać pielgrzymki na Syjon, nie zabraknie tam przedstawicieli całego świata złączonego jedną wiarą w Boga żywego<sup>30</sup>. Ta uniwersalistyczna wizja „nowej ziemi” wraz z „nowym Jeruzalem” będzie musiała jeszcze przez wieki dojrzewać w narodzie, zanim Jezus Chrystus oświadczy, że „dziś wypełniły się słowa tego Pisma” (Łk 4, 21) i że „blisko jest Królestwo Niebieskie” (Łk 21, 31).

Wypowiedzi zarówno Deuteroizajasza jak Tritoizajasza<sup>31</sup> o charakterze pomyślnym mają w zakończeniu często przeciwwagę w sensie odpowiedniego określenia losu przewrotnych. W tym sensie należy właśnie rozumieć Iz 66, 24, ostatni wiersz księgi. Jest drugorzędne, czy pochodzi on spod pióra wzmiankowanego już redaktora, czy też jest on „uzupełnieniem uzupełnienia”, jak przypuszcza Westermann<sup>32</sup>. Ważne jest to, że autor pragnął nadać karze na „zbuntowanych przeciw Jahwe” perspektywę trwałą i niezmienną. Tekst zakłada, że wymienieni poprzednio „wszyscy ludzie (hbr. kl bśr) przybywający do Jerozolimy ujrzą owoc gniewu Bożego niby wielkie pobojuwisko. W obrazie tym łączą się elementy wspomnień o niesławnym palenisku Tofet<sup>33</sup> w dolinie

<sup>27</sup> Podobne zapewnienia zawiera Iz 60, 21; 65, 18–24.

<sup>28</sup> Doskonały artykuł na temat imienia przedstawił F. V. Reiterer i H. J. Fabry, šem, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. VIII, 1994, kol. 122–176. Należy wspomnieć tu tekst Iz 56, 5, który mówi o „znaku i imieniu”, jakie Jahwe przygotował dla wiernych – por. słynną fundację izraelską jad wašem, nawiązującą do tego tekstu.

<sup>29</sup> Ostatnio na ten temat pisał E. Haag, *šabbāt*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. VII., 1993, s. 1047–1057 oraz tenże, *Vom Sabbat zum Sonntag*, „Trier Theologische Studien”, 52, Trier 1991.

<sup>30</sup> Zob. A. Penna, *Isaia*, Torino 1958, s. 629–630.

<sup>31</sup> Por. np. Iz 48, 22; 57, 21 oraz Za 14, 12.18.

<sup>32</sup> C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40–66*, Göttingen 1970, s. 340.

<sup>33</sup> Zob. H. Haag, *Tophet, Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968<sup>2</sup>, kol. 1766.

synów Hinnoma<sup>34</sup>, później symbolu karzącego ognia Bożego z tradycyjnym narzędziem kary – mieczem, a raczej skutkami jego działania<sup>35</sup>. Samo pozostawienie zwłok w stanie nieopogrzebanym było uważane w Izraelu za najwyższe pohańbienie (Iz 34, 3; Jr 7, 33; 25, 55), tutaj jednak ma podkreślić raczej karę bez końca. Wyraża ją również stałe pochłanianie zwłok przez robactwo, tak samo jak wieczne działanie ognia. Jak dokładnie autor rozumiał tę wypowiedź, trudno powiedzieć; to że widok taki budzi wstręt, nie wnosi nic nowego do obrazu (por. hbr. dr'wn i Dn 12, 2). Wiadomo natomiast, jak zrozumiwała Iz 66, 24 późniejsza tradycja. Jeżeli pominąć Jdt 16, 17 i Ml 3, 19, międzytestamentalna apokaliptyka widziała tu aluzję do piekła o niegasnącym ogniu (por. 1 Hen 54, 6; 91, 9; 100, 9; 103, 8 itd.) lub przynajmniej narzędzie wiecznej kary. Qumrańska Reguła Zrzeszenia (1QS 2, 8.15) w przekleństwach pod adresem „wszystkich mężów działu Beliala” stwierdza: „Będziesz potępiony w ciemności ognia wiecznego”. Ta dobrze znana z Nowego Testamentu koncepcja „ognia wiecznego”<sup>36</sup> jest o tyle charakterystyczna, iż 1QS 4, 13 mówi podobnie o „hańbie zatracenia w ogniu ciemności”, pozbawiając ogień jako narzędzie kary elementu pozytywnego, jakim jest w Biblii zwykle „światło”.

W Nowym Testamencie podjął Iz 66, 24 Mk 9, 47–48, mówiąc o piekle „gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie”, a Apokalipsa widziała w nim zapewne prototyp swojego jeziora ognia i siarki, symbolu wiecznej kary (Ap 20, 10).

## LE DESTIN ESCHATOLOGIQUE DE JÉRUSALEM ET DE SON PEUPLE

### Réflexions bibliques sur Ésad'e 66, 6–24

#### Résumé

La capitale d'Israël intéressait toujours Ésad'e. Toute son activité prophétique ainsi qu'une partie importante de son livre concerne la sainte ville. Les continuateurs de ses idées et de sa tradition prophétique (surtout la partie attribuée à Tritoésad'e) représente le même zèle.

Au retour de la servitude babylonienne l'idée de l'ancienne splendeur était toujours vivante malgré plusieurs difficultés. Elle était comprise comme „une création nouvelle” définie encore par Deuteroésad'e. Le prophète inconnu la présente comme la suite des consolations dans le cadre de la paix véritable. Il n'oublie pas non plus l'idée de l'assemblée générale de tout le peuple dans la joie malgré le scepticisme de certains frères. Les présages des consolations et ceux concernant les châtiments (selon la tradition apocalyptique) augmentent la tension dramatique. La description du pogrome, pleine des scènes apocalyptiques, finit le présage de Tritoésad'e.

<sup>34</sup> Por. L. Stachowiak, *Gehenna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 928.

<sup>35</sup> Por. Iz 66, 16, gdzie jest mowa także o „zabitych przez Jahwe”.

<sup>36</sup> Por. Mt 18, 8; 25, 41; Jud; 2 P 2, 4; Ap 16, 8.

KS. JAN WOLSKI

## SUMIENIE W ŚWIETLE *VERITATIS SPLENDOR*

Słowo *sumienie* rozbrzmiewa nieustannie w dyskusjach, jakie podejmuje współczesny człowiek. Jest to temat, którego obecność jest nader znacząca. Zagadnienie nie tylko aktualne dziś, ale dawne jak człowiek i całą swoją wyrazistością zajmuje dominujące miejsce w poszukiwaniach teologii moralnej. Dziś często stanowi przedmiot refleksji i dyskusji, której przyczyną jest również to, że człowiek współczesny ma ogromną świadomość swojej godności, wolności osobistej, odwołuje się często do głosu własnego sumienia (zob. *VS* 31).

Temat sumienia zyskał też na ważności i znaczeniu z tego powodu, że jesteśmy świadkami kontestacji wartości uniwersalnych, norm niezmiennych, a często słyszymy odwoływanie się tylko do własnych zdolności umysłowych, własnych przekonań, osądów oraz osobistej decyzji. Człowiek współczesny nierzadko chce decydować co jest dobrem, a co złem w sposób autonomiczny, arbitralny. Pragnie tworzyć samowolnie normy i całą moralność, pomijając przy tym obiektywną dziedzicę hierarchii wartości. Wypływa to z faktu sekularyzacji, jakiej ulega współczesny człowiek. Jak zauważa jeden ze współczesnych autorów<sup>1</sup>, polega ona nade wszystko na absolutyzowaniu człowieka jako takiego z wyłączeniem z jego życia Boga. W następstwie prowadzi to do absolutyzacji w człowieku jego chcenia, możliwości i wolności. Uważa się za istotę najwyższą, która sama ustala normy postępowania. I tak człowiek staje się arbitrem siebie samego, wolnym w wyborze i ustalaniu własnych norm postępowania, własnych prawd, własnej hierarchii wartości. Wszystko uważa za moralne, ponieważ wynika z prostego faktu, że on tak chce<sup>2</sup>.

Następnym elementem, który pobudza do refleksji, jest to, że daje się zauważyć wśród teologów daleko idące rozbieżności w *traktacie* o sumieniu<sup>3</sup>. Można

---

<sup>1</sup> Zob. B. Mondin, *L'uomo libero*, Roma 1989, s. 134.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 185.

<sup>3</sup> Zob. *VS* 54. Por. E. Kaczyński, *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, [w:] *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, A. Lobato (red.), (Collana – Philosophia

ogólnie stwierdzić, iż jedni z nich przyznają sumieniu funkcję prostej aplikacji norm moralnych, inni rozumieją sumienie jako element kreujący normy, jeszcze inni widzą i łączą ją ze strukturą samego człowieka, jeszcze inni widzą funkcję sumienia jako prostej decyzji działającego. Nie chodzi tu o pluralizm w teologii, który jest jak najbardziej słuszny i wzajemnie uzupełniający się. Idzie o wyrażone poglądy, które prowadzą do wyrabiania opinii, „która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, jakby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych” (VS 4).

*Veritatis splendor*, poddaje ostrej krytyce kreacjonizm sumienia, propagowany przez pewne nurty kulturowe, które przeciwstawiają się i wprowadzają rozdział między wolnością a prawem. W konsekwencji prowadzi to bowiem do „kreatywnej” interpretacji sumienia. Taka koncepcja nie da się pogodzić z nauką Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego (zob. VS 54). Jan Paweł II zwraca uwagę, że sposób w jaki pojmuje się wzajemne odniesienie wolności i prawdy jest związane z koncepcją sumienia. Nurty kulturowe, o których mowa, często propagują postawę rozbratu między wolnością a prawem i prowadzą do błędnej interpretacji sumienia.

Niewłaściwe pojmowanie wolności, do których dążą niektóre współczesne tendencje kulturowe, a stanowiące dość liczne nurty etyczne, „podkreślają *rzekomy konflikt między wolnością a prawem*. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo *decydowania o tym, co jest dobre, a co złe*: według nich ludzka wolność może »stwarzać wartości« i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności” (VS 35). Idzie zatem o ujęcie wzajemnej relacji dwóch wielkości: prawdy i wolności. Te właśnie wartości pozostają kluczowymi wartościami, które dotyczą zagadnienia sumienia (zob. VS 35; 54; 56).

#### FUNKCJE SUMIENIA

Prawo moralne, które jest wypisane w sercu człowieka, jest wyrazem dobroci, mądrości i Opatrzności Bożej, która wskazuje człowiekowi, co dla niego jest rzeczywistym dobrem, a co złem. Prawo to jest podniesione do porządku nadprzyrodzonego, a jego poznanie jest możliwe dzięki Objawieniu, przez rozum oświecony blaskiem wiary.

Wśród wielu wypowiedzi Encykliki można przytoczyć następującą, szczególnie wyrazistą w swej treści: „Zakazując człowiekowi »jedzenia z drzewa poznania dobra i zła«, Bóg stwierdza, że człowiek nie posiada od początku tego »poznania«, ale jedynie ma w nim udział dzięki światłu naturalnego rozumu i

3), Bologna 1989, s. 47–80; P. G. P e s c e, *La coscienza e la verità*, [w:] *Veritatis splendor. Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II. Testo con i commenti*, G. Concetti (red.), Roma 1994, s. 99.



Bożego Objawienia, które ukazują mu wymogi i wezwania odwiecznej mądrości. Należy zatem uznać prawo za wyraz Bożej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia” (*VS* 41).

W takim to kontekście Encyklika pragnie przedstawić to, co jest właściwą funkcją sumienia. Punktem wyjścia (zob. *VS* 57) jest znany dobrze tekst św. Pawła z *Listu do Rzymian* (2, 14 nn). Pierwszą funkcją, na jaką wskazuje Ojciec Święty, jest ta, iż sumienie staje się swoistym świadkiem dla człowieka i to w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, w stosunku do siebie samego (zob. *VS* 57), stawia bowiem człowieka w obliczu prawa moralnego i jest świadkiem wierności lub jej braku w stosunku do tego prawa. Po wtóre jest świadkiem w obliczu Boga (por. *VS* 58), w sumieniu człowiek nie zamyka się w jakiejś nieogarnionej samotności, ale wchodzi na drogę dialogu z Bogiem, czego sumienie jest zwiastunem.

Drugi aspekt podjętej funkcji sumienia jako świadka jest zatem istotniejszy, ponieważ wskazuje bezpośrednio na źródło, z którego sumienie czerpie swoją wiążącą moc, jest nim sam Bóg, który wzywa człowieka do posłuszeństwa swemu prawu. Inne spostrzeżenie dotyczące funkcji sumienia jako świadka to sposób w jaki to czyni. Mowa jest o „myślach”, które oskarżają lub uniewinniają działającego w zależności od ich postępowania (por. *Rz* 2, 15). „Osąd sumienia jest *osądem praktycznym*, to znaczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo ocenia czyn już przezeń dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła” (*VS* 59 por. też nr 61). Sumienie bowiem poddaje moralnemu osądowi zarówno człowieka, jak i jego akty w odniesieniu do zgodności lub rozbieżności konkretnego zachowania w stosunku do prawa moralnego (zob. *VS* 59). Mowa jest zatem o osądzie praktycznym sumienia. Baza takiego osądu wydaje się osądzać w podstawowych zasadach prawa naturalnego, które wzywa, by czynić dobro, a unikać zła. To principium moralne każdy z ludzi jest zdolny „dostrzec” w sobie, jest ono często nazywane „zmysłem moralnym”, które koresponduje w swojej istocie z tym co tradycja zwie „synderezą”, czyli naturalną zdolnością człowieka w odróżnianiu dobra od zła, jak również odczuwanie wewnętrznego nakazu, by czynić dobro, a unikać zła, co jest złem.

Osąd sumienia, jak naucza *Veritatis splendor*, cytując wypowiedź Świętego Oficjum<sup>4</sup>, jest „ostateczną» instancją, która orzeka o zgodności konkretnego zachowania z prawem” (*VS* 59). Jest ostateczną instancją osądzającą konkretny czyn człowieka (zob. *VS* 63). W jednej ze swojej wypowiedzi Jan Paweł II mówił, że sumienie jest nieodwołalnym i ostatecznym sędzią<sup>5</sup>. Osąd sumienia choć ma swój fundament w odniesieniu do prawa naturalnego, nie identyfikuje się z nim: „Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne

<sup>4</sup> Zob. Kongregacja Świętego Oficjum, Instr. o «etyce sytuacyjnej» *Contra doctrinam* (2 lutego 1956), *AAS*, 1956, 48, s. 144.

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, *Al servizio della vita umana*, All'Ospedale Nuovo «Regina Margherita», Roma, 20 dicembre 1981, „La Traccia” XI, 1981, nr 4, s. 846.

normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku” (VS 59). Sumienie zatem rozpoznaje prawo w konkretnej sytuacji. W tym miejscu dostrzegamy udział rozumu ludzkiego w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego w życiu człowieka, które ze swej strony wciąż wymaga inteligencji i twórczego myślenia (zob. VS 40).

W takim ujęciu sumienia, nie ma miejsca na poglądy, które pragną widzieć „serce człowieka” w funkcji kreatywnej, gdy mowa o normach moralnych. „Serce” w swej funkcji pozostanie zawsze widziane w procesie aplikacji prawa moralnego do konkretnych działań. Oczywiście nie rozumianej na sposób czysto mechaniczny, lecz w wyniku właściwego rozumowania, gdzie sumienie rozpoznaje i przyjmuje ów uniwersalny charakter prawa moralnego, nakładając jednocześnie do zastosowania jej zasad w sposób właściwy. Sumienie staje się „nośnikiem” prawa. Dlatego też, jak czytamy w Encyklice (nr 60), jest ono najbliższą normą naszego postępowania. Jest nią nie z innego powodu jak tylko z tego, że wypływa z faktu istotnego związku z prawdą o dobru i złu, na które wskazuje Boskie prawo będące normą niezmienną, uniwersalną i obiektywną. Jezus „potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują” (VS 17).

Czym jest jeszcze sumienie? Jest ono miejscem nie tylko wewnętrznego „dialogu człowieka z samym sobą, w rzeczywistości jest to dialog człowieka z Bogiem”<sup>6</sup>. Jest zatem swoistym miejscem dialogu, ponieważ człowiek ma tu sposobność poznania prawdy, będąc jednocześnie oświecony obecnością samego Boga. Sumienie nie zamyka bowiem człowieka w „niedostępnej i nieprzeniknionej samotności” (VS 58). Człowiek staje przed Bogiem w całej prawdzie. I jest to *prawda sumienia*. W niej odzwierciedla się prawo moralne i w świetle tego prawa człowiek widzi swoje postępowanie, myśli, słowa i czyny. Widzi je w całej prawdzie i dzięki niej spotyka się z Bogiem. Nie może człowiek inaczej spotkać Boga, jak tylko w prawdzie. Prawda staje się płaszczyzną spotkania Boga z człowiekiem i na tym polega według myśli Papieża wielkość sumienia<sup>7</sup>.

Istotnym „elementem” sumienia jest osąd, który nie może być oparty tylko na subiektywnej ocenie człowieka. Ponieważ sumienie ze swej natury jest teonomiczne, w swym działaniu odwołuje się do Boga, do prawdy obiektywnej, która jest przedmiotem poszukiwania. Jana Pawła II, wyraźnie podkreśla, że człowiek w trudzie poznawania nie jest pozostawiony sam sobie. W sposób szczególny w Encyklice *Dominum et vivificantem* (43–47) mówi wiele o znaczeniu Ducha Świętego, który pomaga, wychodzi naprzeciw „trudowi sumienia”, objawiając prawdę, według której człowiek powinien postępować.

<sup>6</sup> VS 58. Por. *DeV* 43.

<sup>7</sup> Zob. Giovanni Paolo II, *Nella Verità l'uomo s'incontra con Dio*, Recita dell'Angelus, 16 febbraio 1986, „La Traccia”, II, 1986, nr 2, s. 155.

Sumienie jest normą postępowania, którą można odkryć wewnątrznie, w sobie samym. Wydaje się, że dla Ojca Świętego normą najistotniejszą, najbardziej osobową, jest właśnie norma moralna zapisana w głębi jestestwa<sup>8</sup>. Ona jest wewnętrznym prawem, normę moralną, którą Bóg „dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie” (*RP* 14). Dlatego też dla Ojca Świętego, sumienie nie jest nigdy kreatywne, ale tylko odkrywa normy moralne, interpretuje je, będąc jednocześnie wspomaganą łaską Bożą, oświecane nauką Magisterium Kościoła i pouczane autorytetami.

Sumienie, które pozostaje zawsze osobistą i subiektywną normą postępowania, wykazuje powiązanie z obiektywnym porządkiem moralnym. Taka jest konstytucja ontologiczna sumienia. Norma moralna obiektywna, niezmienna i absolutna o której mowa, a która wyraża wolę Bożą, ma być respektowana w sumieniu. Prawo Boże ma bowiem dwie fundamentalne cechy: jest niezmienne i absolutne. Dlatego pozostaje ono dla człowieka jako *uniwersalna i obiektywna norma moralności* (*VS* 60). Uwidacznia się tutaj pogląd Jana Pawła II, kiedy mówi, że sumienie nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem moralności człowieka, jest ono zasadą podporządkowaną normom obiektywnym prawa Bożego, jest porządkowana poprzez te prawa. Normy „apelują” do ludzkiego sumienia, prowadzą sumienie, lecz wymagają one akceptacji w wewnętrznym osądzie sumienia. Sumienie, będąc normą postępowania subiektywną i najbliższą, nie jest autonomiczne i absolutne, winno być odzwierciedleniem Prawa Bożego, które jest nośnikiem prawdy<sup>9</sup>.

#### WARTOŚĆ PRAWDY

Znaczenie i wartość prawdy jest szczególnie podkreślana przez *Veritatis splendor*, a nade wszystko potrzeba ciągłego jej poszukiwania: „człowiek musi szukać prawdy i według niej sądzić”<sup>10</sup>. Ona jest „źródłem godności sumienia” (nr 63)<sup>11</sup>. Sumienie zatem, to nie tylko osąd czynu, ale także, a może nade

<sup>8</sup> Zob. *VS* 59 i 60; por. *RP* 31.

<sup>9</sup> „Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi”, *VS* 35.

W teście Encyklice nr 33 czytamy: „Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, »zgody z samym sobą«, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego”.

<sup>10</sup> *VS* 62, zob. *CA* 29.

<sup>11</sup> Por. *De V* 43, zob. też P. G. P e s c e, dz. cyt., s. 101 i 104; S. M a j o r a n o, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Milano 1994, s. 9 i 113–115; J. H. N e w m a n, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1987, s. 357. Newman uważa, że zarówno godność, jak i moc wiążąca sumienia pochodzi od prawdy.

wszystko, element zobowiązujący działającego do przyjęcia prawdy na płaszczyźnie wartości. Sumienie staje się motorem ciągłego poszukiwania prawdy, z którą się konfrontuje, aby według niej żyć. Stąd też obowiązkiem człowieka jest nieustanne poszukiwanie prawdy, ponieważ tylko z jej poznania, i będąc jej wiernym, człowiek w swoim działaniu może stać się odpowiedzialny za swe czyny. Poprzez sumienie, człowiek czerpie takie poznanie prawdy, które wskazuje w konkretnej sytuacji, co jest dobrem, a co jest złem, jak już zostało wspomniane<sup>12</sup>. Nie dokonuje się to bez trudu<sup>13</sup>. W tym poszukiwaniu prawdy wszyscy jednoczą się poprzez wierność własnemu sumieniu (zob. *GS* 16).

Z tekstu Encykliki jasno wynika, że warunkiem istotnym, aby można było mówić o wolności sumienia, pozostaje zawsze nierozzerwalna więź z prawdą. To ona jest warunkiem koniecznym autentycznej wolności. Zasada: *wolność jest zależna od prawdy*<sup>14</sup>, o której mowa w numerze 34 Encykliki<sup>15</sup> jest zasadą fundamentalną, wyraził ją w sposób jednoznaczny Chrystus: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (*J* 8, 32). Ojciec Święty przywołuje zatem słowa z Ewangelii św. Jana mówiące o poznaniu prawdy, która wyzwala człowieka. Prawda jawi się jako warunek konieczny autentycznej ludzkiej wolności. Wolność musi przyoblekać się w prawdę, ponieważ prawda jest jednocześnie swego rodzaju *objawieniem i wyzwoleniem*.

Miejscem spotkania wolności i prawdy jest sumienie człowieka. Stąd tak wyraźne postawienie zależności tych dwóch wartości, które spotykamy, czytając *Veritatis splendor*<sup>16</sup>. Powstaje zapytanie, skąd się bierze tak wielka waga *prawdy*? Nade wszystko jest ona podstawą naszego moralnego działania.

<sup>12</sup> Zob. *VS* 59, por. *DeV* 43.

<sup>13</sup> W Encyklice *Dominum et vivificantem* (nr 45), Papież mówi o trudzie sumienia w poznawaniu prawdy i w jej odbudowywaniu.

<sup>14</sup> *VS* 34. Zob. też nr 32–33, 54–56, 84, 87 i 98 tejże Encykliki. Zagadnienie zależności wolności od prawdy Jan Paweł II już wcześniej podejmował. Zobacz *Redemptor hominis*, nr 12 oraz: tenże, „*Conoscete la verità e la verità vi farà liberi*”, Con il mondo della cultura a Città del Messico, 12 maggio 1990, „La Traccia”, V, 1990, s. 527–528 (nr 8–9); tenże, *Possiate conoscere il potere liberante della verità*, Ad alcuni scienziati in udienza, 14 settembre 1990, „La Traccia”, IX, 1990, nr 2–3, s. 966. Zob. też B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, vol. II, Milano 1989<sup>2</sup>, s. 21–57. [Tyt. oryg.: *Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Priests and Laity*].

<sup>15</sup> Por. też *RH* 12. Dobitnie na temat prawdy i wolności Jan Paweł II pisał w Encyklice *Centesimus annus* (nr 29) i stwierdził, że należy uznać w całości „*prawa ludzkiego sumienia, związanego tylko prawdą, czy to naturalną, czy też objawioną*”.

Zob. też C. Zuccaro, *La Veritatis splendor. Una triplice chiave di lettura*, „Rivista di Teologia Morale” 1993, 100, s. 576–578; B. Häring, dz. cyt., vol. II, s. 21–57.

<sup>16</sup> W Encyklice *Redemptor hominis* (nr 12) i *Centesimus annus* (nr 29 i 41), napotykaemy na ukazanie tychże samych uwarunkowań. W tej ostatniej, Jan Paweł II pisze o wolności sumienia związanej z prawdą zarówno naturalną, jak i objawioną (nr 29) czy o potrzebie posłuszeństwa prawdzie o Bogu i o samym człowieku są pierwszym warunkiem wolności. Zob. też *Reconciliatio et paenitentia* nr 33.

Według niej, człowiek w sumieniu ocenia swoje działanie. Jest zdolny do wyboru między dobrem a złem. Na tej drodze jest wspierany głosem swego sumienia, które nawołuje do czynienia dobra i unikania zła. Ta zdolność człowieka do wolnego poznania i wyboru prawdy jest związana z dynamiczną i naturalną otwartością człowieka na prawdę. Ojciec Święty podkreśla ową istotną relację osoby ludzkiej z prawdą. Człowiek czuje naturalny głód prawdy<sup>17</sup>. Prawda jest jednym z największych darów, którego Bóg udziela człowiekowi, ale jest jednocześnie zadaniem do wypełnienia<sup>18</sup>. Ona pozostaje zawsze fundamentem działania ludzkiego: „Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek szukania prawdy i trwania przy niej, gdy ją odnajdzie”<sup>19</sup>. W tych słowach zawiera się twierdzenie, że człowiek jest zdolny ją poznać. Prawda nie mogłaby być zasadą działania jeśli najpierw nie byłaby poznawalna. Od jej poznania i wierności w stosunku do niej, można mówić o odpowiedzialności. Dzięki sumieniu, człowiek zdobywa taką znajomość.

Sumienie, tak jak się nam jawi z kart *Veritatis splendor*, w swojej całości nie jest tylko osądem, ale także przedstawia się nam jako element zobowiązujący człowieka do poszukiwania prawdy, by mógł skonfrontować z nią własne działanie. Prawda poznana w sumieniu staje się prawdą działania. Dlatego też Jan Paweł II przestrzega, że sumienie prawe może ulec deformacji, jeśli człowiek zbyt mało będzie się troszczył o poszukiwanie prawdy i trwanie w niej (zob. *VS* 63–64). Od niej zależy, czy sumienie będzie prawe i prawdziwe. Ono nie jest bowiem autonomiczną normą postępowania człowieka, w sumieniu bowiem głęboko jest wpisana zasada podporządkowania, posłuszeństwa prawdzie, normie obiektywnej<sup>20</sup>. Sumienie w swej istocie służy rozstrzygnięciu problemów moralnych według prawdy. Nikt zatem nie może działać, jeśli najpierw nie pozna prawdy, według której powinien rozumnie działać. Stąd też nie wystarczy powiedzieć człowiekowi, że ma on obowiązek postępowania zgodnego z sumieniem, konieczne jest bowiem dopowiedzenie, aby był rzeczywiście

---

<sup>17</sup> Zob. *VS* 7–8, gdzie Ojciec Święty na podstawie opisu spotkania Chrystusa z ewangelicznym młodzieńcem, wskazuje na to podstawowe pytanie każdego człowieka poszukującego prawdy, zasad według których powinien żyć. Por. też *Redemptor hominis*, nr 18. W Encyklice *Centesimus annus* (nr 49), Papież widzi człowieka, który wciąż poszukuje prawdy, trzusi się, aby nią żyć i wciąż ją zgłębiać w dialogu z pokoleniami minionymi i przyszłymi. Zobacz też inną wypowiedź Ojca Świętego: *L'uomo č un essere che cerca la veritř*, All'Ambasciatore di Cina, 17 giugno 1991, „La Traccia”, VI, 1991, s. 738–739. Por. M. C o z z o l i, *Veritř e veracitř*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (red.), Milano 1990<sup>2</sup>, s. 1436–1437.

<sup>18</sup> Zob. *RH* 19. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1985<sup>2</sup>, s. 186–191; E. K a c z y Ń s k i, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>19</sup> *VS* 34; por. też *GS* 11.

<sup>20</sup> Zob. *VS* 60–61, oraz *DeV* 36 i 43; *GS* 16.

przekonany, że jego „serce” mówi prawdę lub fałsz. Jest konieczne, aby człowiek niestrudzenie poszukiwał prawdy<sup>21</sup>.

Powstaje jeszcze inny problem: sposób poznania prawdy. Ona jest jedna, jedyna. Jak zatem człowiek może partycypować w jej poznaniu i uczynić ją swoją własną? Zadaniem sumienia jest *przetworzenie, przemienienie* prawdy obiektywnej w subiektywną, dla podmiotu działającego. Stąd też mowa Papieża o trudzie sumienia w odbudowywaniu i poszukiwaniu prawdy<sup>22</sup>. Na tej drodze człowiek nie jest pozostawiony sam. Można mówić bowiem o wspólnym trudzie jej poszukiwania na przestrzeni historii<sup>23</sup>. Nie jest też możliwe całkowite zaprzestanie jej poszukiwania, pozostawiając to zadanie innym osobom, autorytetom. Inni mogą jedynie pomóc na tej drodze, ale każdy człowiek jest zobowiązany do poszukiwania prawdy poprzez sumienie i w imię godności sumienia. Chrześcijanie jednoczą się w jej poszukiwaniu (por. *GS* 16). Prawda moralna nie jest zatem owocem swoistych tylko definicji, ale jest owocem wspólnego i ciągłego jej poszukiwania z innymi. W ten sposób sumienie jest w stanie zachować swoją prawdziwość, prawość i pewność zabezpieczając się od wszelkiego rodzaju relatywizmu i subiektywizmu. Sumienie jest ciągłym postępowaniem w kierunku prawdy, aż od odnalezienia najwyższej prawdy, jaką jest sam Bóg.

Człowiek jest zdolny do poznania prawdy i do życia według niej. Jest to wola samego Boga, który w „sercu” człowieka ukrył takie pragnienie. Można iść jeszcze dalej, wchodząc bowiem w *ekonomię Bożego zbawienia*, widzimy, że to sam Bóg, który jest całą *Prawdą*, szuka człowieka i objawia się jemu. Taką prawdę można zatem słusznie nazwać *prawdą spotkania*.

Sumienie, tak jak widzi je Ojciec Święty, wymaga odpowiedzi od człowieka, aby „wyszedł” z siebie samego i otworzył się na prawdę, która jest w Chrystusie, którą jest Chrystus. Odkrycie we własnym „wnętrzu” owej prawdy sprawia to, że człowiek z wielką radością przyjmuje ją, a w niej – orędzie sumienia. Prawda w relacji do sumienia z jednej strony ma charakter dający wolność, wyzwalający, ponieważ jest jedynym gwarantem takiej wolności, z

<sup>21</sup> Zob. *VS* 62 i *CA* 29. Giovanni Paolo II, *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, Udienza generale dell'Anno Santo, 10 agosto 1983, „La Traccia”, VIII, 1983, nr 3, s. 803; tenże, *La coscienza morale matura nella Chiesa*, Udienza generale dell'Anno Santo, 24 agosto 1983, „La Traccia”, VIII, 1983, nr 1, s. 815; tenże, *Gli uomini sono fatti per l'incontro con la verità ed il bene*, A docenti e studenti nell'Università Lateranense, 15 novembre 1990, „La Traccia”, XI, 1990, nr 2, s. 1277; tenże, *Anzitutto, la ricerca assidua della verità*, Agli scrittori della «Civiltà Cattolica», 19 gennaio 1990, „La Traccia”, I, 1990, nr 4–5, s. 49.

Zob. też artykuł F. Compagnoni, *La ricerca della verità morale nella Chiesa*, [w:] *Trattato di etica teologica*, L. Lorenzetti (red.), vol. I, Bologna 1981, s. 151–191.

<sup>22</sup> Zob. *VS* 62 i *DeV* 45. Zob. też J. Wóbel, *Sumienie a prawda*, [w:] *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, B. Jurczyk (red.), Lublin 1994, s. 58–69.

<sup>23</sup> Zob. *CA* 49; Giovanni Paolo II, *Verità scientifica e fede non si scontrano*, Udienza generale, 2 aprile 1986, „La Traccia”, IV, 1986, nr 3, s. 311–312. Ojciec Święty podczas tej audycji mówił o poszukiwaniu prawdy, która łączy wszystkich ludzi.

drugiej zaś strony, prawda już poznana ma w sobie pewien element „wiązący”, „zobowiązujący”. Ojciec Święty mówi o konieczności respektowania nakazów prawdy<sup>24</sup>. Sumienie jest „związane” czarem piękna prawdy. Wierność prawdzie, ma charakter fascynacji, która wzywa człowieka do działania.

Według Jana Pawła II, sumienie widziane jest i rozważane w kontekście egzystencjalnym. Ono jawi się jak synteza pomiędzy poznaniem a chceniem, osądza i kieruje wolą i wolnością człowieka właśnie poprzez prawdę<sup>25</sup>, to znaczy podporządkowuje w czynie moralnym wszystko prawdzie. Dlatego też znaczenie prawdy jest tak istotne, gdy mowa o sumieniu i o jego wolności.

Sumienie w swojej funkcji jest osądem wartości moralnej czynu człowieka. Ono nie dysponuje, nie wyznacza co jest prawdą, ale oświeca prawdą działanie człowieka. W tym wartościowaniu, w osądzie, człowiek może błędzić, jednak nie oznacza to, że ma prawo do błędzenia. On ma prawo i jest zobowiązany do poszukiwania prawdy, do jej odkrywania i do życia według niej. Dlatego też nie można mówić o wolności sumienia, o działaniu człowieka bez odwołania się do prawdy, do pragnienia poznania jej i takie ujęcie jest często powtarzane przez Ojca Świętego. Prawda pozostanie zawsze kryterium i normą moralności (zob. *CA* 29), jest podstawą każdego człowieka. Sumienie ma autorytet tyle, o ile znajduje się w prawdzie. Prawda pozostaje jej pierwszą i podstawową normą. Miejscem szczególnym spotkania prawdy i wolności jest właśnie sumienie człowieka. Wolność wzrasta „mocą” prawdy, a prawda jest miarą wolności.

#### OBJAWIAJĄCY PRAWDĘ

Ojciec Święty pisze, że w obecnym stanie upadłej natury konieczne jest Boże Objawienie, aby poznać prawa moralne<sup>26</sup>. W Chrystusie zatem człowiek znajduje jej pełnię. „Jezus bowiem jest światłością świata, światłem życia (por. *J* 8, 12) [...] jest drogą prawdą i życiem” (por. *J* 14, 6) (*VS* 19). Istnieje zatem tożsamość pomiędzy Chrystusem a prawdą. Człowiek w swoim „sercu” otwiera się na tę rzeczywistość, którą jest *Prawda*, ona nie tylko go zbawia (zob. *DeV* 45), ale i oświeca. Jest to przedziwna obecność Chrystusa w sercu człowieka (zob. *RH* 8). Jest rzeczywistością, że sumienie ma swój „głos”, ale pochodzi ono od Syna-Słowa (zob. *RH* 1). Odwieczne Słowo, Wieczna Prawda „mówi” do każdego człowieka poprzez wewnętrzny głos sumienia. Sumienie nie otrzymuje prawdy samo z siebie, ale od Chrystusa, który jest Prawdą i Światłością.

To samoobjawianie się Boga w „sercu” ludzkim nie jest tylko czystym i statycznym faktem, ale „tworzy” swego rodzaju przestrzeń odpowiedzialności

<sup>24</sup> Zob. *Per un'organizzazione giuridica più efficace*, All' „Associazione Mondiale Giuristi”, 9 maggio 1992, „La Traccia”, V, 1992, nr 3, s. 572.

<sup>25</sup> Zob. *DeV* 43-45; *CT* 29 i 49.

<sup>26</sup> Zob. *VS* 36; por. *RH* 11; *CT* 6.

przed Bogiem. Bóg w sumieniu nie tylko objawia to, co człowiek powinien czynić, a czego unikać, ale Bóg jednocześnie formuje tak sumienie, że staje się ono i mocą, i światłem zdolnym do odpowiedzenia na Boże wezwania. Można więc mówić o działaniu *sumiennym*, o działaniu w *prawdzie*. Każdy człowiek odczuwa charakter imperatywny prawdy, objawianej przez Boga, która swoim pięknem fascynuje i pociąga do działania. Stąd też mowa o wielkiej odpowiedzialności za prawdę objawioną w ten sposób, przez samego Boga<sup>27</sup>. Według tej prawdy, człowiek pragnie tak ułożyć swoje życie, żyć według niej (zob. CA 38). W swojej strukturze sumienie ma charakter ściśle teologiczny. W nim bowiem istnieje „autokomunikacja” pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. To wzajemne komunikowanie się nie jest tylko rzeczywistością, ale jest ona jednocześnie czynnikiem konstytutywnym samego sumienia, czyniąc człowieka odpowiedzialnym przed Bogiem. Kiedy mówimy, że sumienie jest *instancją nieodwołalną* naszego postępowania, rozumiemy, że jest nim Chrystus, Jego prawo – „*On sam jest Prawem żywym i osobowym*, które wzywa do naśladowania Go” (VS 15). Dlatego też „Postępowanie Jezusa i Jego słowa, Jego czyny i Jego nakazy stanowią moralną regułę życia chrześcijańskiego”<sup>28</sup>.

#### TENDENCJE I ROZBIEŻNOŚCI

Można było w przeszłości, a także i dzisiaj, gdy mowa o zasadach, czy normach postępowania, napotkać dwa jej modele. Pierwszy, spotykany szczególnie w przeszłości, oparty na posłuszeństwie prawnym przepisom, które za swój fundament miały Objawienie, a inne oparte tylko na ludzkim rozumowaniu. Ujęte były i zdeklarowane jako obowiązujące w porządku obiektywnym, podporządkowane prawom uniwersalnym i niezmiennym.

Inna tendencja, jawi się jako ta, w której nie ma już miejsca na nakazy, gdzie nie istnieje obiektywny porządek ustanowiony z woli Boga. Ona widzi bardziej niż jakikolwiek nakaz absolutny, uniwersalny, niezmienny i raz ustalony, porządek podlegający zmianom, w których sam człowiek, w swojej wizji wyzwolenia je ustanawia.

Są zatem dwie przeciwstawne filozofie<sup>29</sup>. Ojciec Święty Jan Paweł II wydaje się daleki od jakiegokolwiek legalizmu, ale jego myśl, która dotyczy norm

<sup>27</sup> Zob. VS 39-41; por. RH 12.

<sup>28</sup> VS 20. Por. też wstęp adhortacji *Catechesi tradendae* nr 5, gdzie jest mowa, że życie chrześcijanina zasadza się na naśladowaniu Chrystusa.

<sup>29</sup> Zob. R. Meneghili, *Coscienza e legge nella Chiesa cattolica*, [w:] *La fondazione della norma morale nella riflessione teologica e marxista contemporanea. VII congresso nazionale dei teologi moralisti Catania 11-14 aprile 1977*, L. Lorenzetti (red.), (Collana – Studi e ricerche, 29), Bologna 1979, s. 250-252; E. Kaczyński, dz. cyt., s. 51.



moralnych, wskazuje że nie podziela opinii myślicieli, którzy głoszą, że prawo nie jest człowiekowi potrzebne.

Zatem w swoim postępowaniu, jakiej zasady powinien trzymać się człowiek? Żyć według prawa, czy iść za głosem sumienia? Ale sumienie, „jako osąd czynu, nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu” (*VS* 62), trzeba jak czytamy dalej w Encyklice, szukać prawdy i według niej żyć. Dokument papieski mówi o tożsamości sumienia w stosunku do wolności człowieka i Bożego prawa (zob. *VS* 56). To, co się tyczy norm moralnych, można zauważyć, że Papież jest daleki od tego, co zwie się „jurydyzmem” czy „legalizmem”. Jest także daleki od niewłaściwie rozumianego liberalizmu.

Ta druga tendencja która zostaje poddana krytyce przez Jana Pawła II, pragnie przyznać sumieniu „wyłączny przywilej określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania” (*VS* 32), które prowadzi do indywidualizmu a w konsekwencji pragnęłaby wskazać, że istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem. Ale nie brak dziś i takich czysto subiektywistycznych tendencji, w których widzi się sumienie jako element tworzący, kreujący prawdę, a nie jej szukający. Nie jest podporządkowanie prawdzie, lecz pragnie się podporządkować prawdę subiektywistycznemu sumieniu. Tak dochodzi się do autonomii, w którym sumienie uprawnione jest samo w sobie do decydowania, co jest dobre, a co złe i jest swoistą decyzją o dobru i złu. Takie ujęcie jest sprzeczne z myślą Jana Pawła II, bo funkcją właściwą sumienia jest osąd, który w na swojej drodze poznania kieruje się prawdą.

Nie zadziwia fakt, że treść Encykliki tak często odwołuje się do zagadnienia prawdy. Nie może dziwić fakt odwoływania się do Chrystusa jako *Ostatecznej Prawdy*, według której każdy chrześcijanin jest wezwany do aplikowania jej w swoim życiu. Słuszne jest twierdzenie, iż prawda jest jedna. Różne są tylko drogi do jej poznania. Sposób «posiadania» prawdy jest inny, gdy mowa o człowieku, inny gdy mówimy o Chrystusie, który jest *Prawdą*. Prawda, którą można poznać, przyjąć na drodze akceptacji Bożego Objawienia, ale *prawda* może być też poznana przez weryfikowanie osądu sumienia. Prawda poznana przez własne sumienie zdaje się, przynajmniej czasami, nie tyle bardziej przekonująca, co bardziej przemawiająca do człowieka. Jest ona bardziej subiektywna, a zatem łatwiej akceptowana, po prostu staje się „moją” prawdą.

Prawda moralna poznana przez człowieka, jawi się z całą swoją mocą jako wezwanie. Swoim urokiem fascynuje człowieka i przynagla do działania. Mając swoją wewnętrzną moc, apeluje do wolności podmiotu działającego, podlegając jednak wolnej decyzji człowieka, który może ją przyjąć bądź odrzucić.

## POTRZEBA FORMACJI SUMIENIA

We wstępie naszego artykułu powiedzieliśmy, że problem sumienia znajduje się w kryzysie. „Zamęt” czym w swej istocie one jest, pojawiało się i może pojawia w każdej epoce historii ludzkości z różnych powodów. Może dotyczyć każdego człowieka. Dlatego też konieczne jest przebudzenie głosu sumienia, aby być oświeconym jego wewnętrznym głosem. Dlatego pedagogia, formowanie i wychowanie sumienia według Ojca Świętego staje się wezwaniem chwili, by stało się ono bardziej sobą samym, tym czym w zamiarze Stwórcy powinno być. Jest konieczne formowanie i edukacja sumienia<sup>30</sup>, której celem jest to, by stawało się ono prawdziwym, pewnym i prawym przewodnikiem, aby mogło oceniać i wartościować właściwie, aby zdobyło stałą inklinację do czynienia dobra.

Dojrzewanie i formowanie sumienia polega nade wszystko na głębokiej jedności człowieka z Chrystusem, która pozwala widzieć i oceniać tak, jak widzi Chrystus, tak aby można było stwierdzić za św. Pawłem: „Nie żyję już ja, ale żyje we mnie Chrystus” (*Ga* 2, 20). Na drodze formowania sumienia punktem wyjścia jest uświadomienie sobie i przeżywanie, że częścią esencjalną moralności człowieka jest fakt „intymnej” Bożej obecności w „sercu” człowieka. Człowiek wezwany jest, aby poznać swój ideał, którym jest Chrystus<sup>31</sup>. Dojrzewanie sumienia zasadza się więc w całej sferze religijności człowieka i jest najskuteczniejszym środkiem formującym.

Ojciec Święty wskazuje na niektóre metody formacji sumienia (zob. *VS* 64), które mają jeden ściśle określony cel, aby sumienie nie stało się siłą niszczącą prawdziwego człowieczeństwa (zob. *RP* 26). Jak leitmotiv powraca i tutaj element prawdy, miłości do niej i wezwania, aby ją wciąż odkrywać w sanktuarium swego serca, aby nią żyć (zob. *VS* 66).

Jan Paweł II poprzez swoje nauczanie wykazuje, że wziął na swoje barki zadanie podstawowe, gdy idzie o formowanie autentyczne chrześcijańskich sumień. Każda odnowa, zarówno polityczna, socjalna, wspólnotowa czy osobista, rozpoczyna się od „serca” człowieka. W świecie współczesnym, o którym mówi się często, że zatracił poczucie grzechu, ale też i poczucie czym jest prawda, czym są normy moralne, Papież wzywa, aby powziąć na nowo zagadnienie sumienia, jako środka nadzwyczajnego, służącego odnowieniu świata wartości (zob. *VS* 109–113).

Złożoność podjętego zagadnienia i konieczność formowania ludzkiego sumienia wzywa teologów, aby wzięli na serio to co nazywa się zagadnieniem sumienia. Z całym swoim intelektualnym i duchowym zaangażowaniem, mają

<sup>30</sup> Zob. *VS* 64. Na temat konieczności formacji sumienia zobacz też *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1993, nr 1783–85. Zobacz też na temat dojrzewania sumienia w prawdzie: D. C a p o n e, *La verità nella coscienza morale*, „Studia Moralia”, 1970, 8, s. 7–36.

<sup>31</sup> Por. *VS* 39 i 66; zob. też J. W r ó b e l, dz. cyt., s. 69–74.

dopomóc czynić je zawsze bardziej autentyczną, pewną i prawną zasadą postępowania. Utracone wartości mogą być przywrócone, jak zauważa Jana Paweł II, poprzez odnowienie ludzkich sumień i poprzez to, w jaki sposób mówi się i naucza na ten temat. Jest to wielkim zadaniem teologii. Papież mówi wyraźnie, że zamęt w sumienia ludzkich często spowodowany jest rozbieżnością poglądów w tym względzie (zob. *RP* 18). Teologia nie może przejść obojętnie wobec tak istotnego problemu. Sposób podjęcia tego zagadnienia musi być zatem ze wszech miar najwłaściwszy.

#### REFLEKSJA KOŃCOWA

Sumienie bez wątpienia zajmuje pierwszoplanowe miejsce, gdy mowa o moralności człowieka, ponieważ jest bazą tejże moralności. W sumieniu rodzi się też swego rodzaju pomost pomiędzy wiarą a moralnością. Problem jest więc istotny. Taką refleksję podejmował już wielokrotnie Jan Paweł II.

Ojciec Święty często mówi na temat praw człowieka, nosi to głęboko w swoim sercu. Posługa Papieża jest misją duchową i religijną. Nazwany został apostołem praw człowieka<sup>32</sup>, jako ten który w sposób szczególny troszczy się o zagwarantowanie praw podstawowych, które wypływają z wielkiej godności osoby ludzkiej i są miarą tejże wielkości<sup>33</sup>. Jan Paweł II jest Papieżem „obrońcą” praw człowieka, jego godności widzianej w różnych jej aspektach. Godność człowieka stworzonego, odkupionego, żyjącego w przyjaźni z Bogiem, uświęconego Bożą łaską. Najistotniejszym i podstawowym prawem człowieka jest prawo do prawdy i wolności. Właśnie te wartości są istotne, gdy mowa o sumieniu. W nim bowiem dokonuje się to tajemnicze spajające współdziałanie wartościującej etycznej syntezy, komponentów podstawowych porządku moralnego: wolności osobistej z całą płaszczyzną swej autonomii, prawa moralnego ze swoimi normami, natury człowieka i jej uwarunkowań, akty konkretne i kryteria ich oceny i wiele innych elementów, które są „analizowane” w sumieniu.

Aby zrozumieć, czym jest sumienie w swej istocie, Jan Paweł II w swej metodzie rozpoczyna od antropologii, bez której nie można zrozumieć tak bardzo złożonego fenomenu<sup>34</sup>. Analizując sumienie, Papież rekonstruuje pewniki metafizyczne, wychodząc od człowieka, wychodząc od głębokiej refleksji nad tym kim jest człowiek. Sumienie jest jego najpiękniejszym, najgłębszym i transcen-

---

<sup>32</sup> Zob. G. Greco, *Giovanni Paolo II «apostolo» dei diritti dell'uomo*, „Seminarium”, 1983, 35, s. 370.

<sup>33</sup> Zob. *RH* 12, 13 i 17; *DM* 2.

<sup>34</sup> Zob. J. Wolski, *La coscienza morale nell'insegnamento del Papa Giovanni Paolo II*, Romae 1993, (Praca doktorska. Pontificia Universitas Lateranensis – Academia Alfonsiana), s. 133–135.

dentnym wyrazem. Jest nienaruszalnym centrum człowieka, stanowi jednocześnie fundament jego tożsamości. Jest naturą człowieka, ale ma jednak charakter, który pozwala na przekraczanie siebie samego, konstytuuje jego najtajniejszy ośrodek i jego centrum w ten sposób staje się „kluczową właściwością osobowego podmiotu”<sup>35</sup>.

Ponieważ sumienie, według koncepcji Ojca Świętego, jest tak istotne, możemy utrzymywać, że człowiek nie tyle ma sumienie, ale w pewnym sensie on sam „jest sumieniem”, ponieważ sumienie jest jego centrum, ośrodkiem, jest miejscem spotkania i dialogu z Bogiem. To właśnie jest elementem integralnym człowieka, jest jego naturą, elementem jego sfery i wzrostu duchowego. Sumienie jest „miejscem”, w którym człowiek sam, wewnątrz i osobiście spotyka się z Bogiem, i właśnie w tym spotkaniu najgłębiej realizuje siebie samego. Z tego faktu wypływa struktura sumienia, która ze swej natury jest dialogiczna. Rozwija się i działa, jeśli jawi się jako partner w tym dialogu. W tym rozumieniu staje się podstawą i istotą spotkania i *communio* Boga z człowiekiem i jednocześnie fundamentem realizowania siebie samego. Sumienie bowiem jest to „wewnętrzny skarb, w którym człowiek stale *przekracza siebie*”<sup>36</sup>.

Jest wiele tematów możliwych do głębszej refleksji w dziedzinie, która została podjęta, ponieważ „serce” człowieka ma swoje nieskończone aspekty, wymiary i zdolności. Jest ono „świętą przestrzenią” (*VS* 58). Człowiek sam dla siebie pozostaje wielką tajemnicą, misterium w swojej głębi, dlatego też zagadnienie sumienia jest tematem, którego wyczerpać się nie da, i jest wciąż otwarte na coraz głębsze ujęcia. Mówić bowiem o sumieniu, oznacza rozważać człowieka w całej jego głębi, całości i o tym co jest w nim *najtajniejsze*.

#### LA CONSCIENCE À LA LUMIÈRE DE *VERITATIS SPLENDOR*

##### Résumé

L'article contient des réflexions concernant la conscience à la lumière de l'encyclique „*Veritatis splendor*” de Jean Paul II. On y présente le problème des fonctions essentielles de la conscience, celui de la relation mutuelle entre la vérité et la liberté, enfin la courte remarque sur la divergence des opinions sur ce sujet chez certains auteurs. En conclusion l'auteur indique la nécessité de former la conscience.

<sup>35</sup> *DeV* 43; zob. też *Catechismo delle Chiesa Cattolica*, nr 1776–82.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *List apostolski – Do młodych całego świata z 31 marca 1985*, nr 6.

## TRYPTYK KAZNODZIEJSKI ŁÓDZKIEGO ARCYBISKUPA

1. abp Władysław Ziółek: ... *którzy myślą o kapłaństwie. Homilie, konferencje, listy (1986–1993)*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993, ss. 180.

2. abp Władysław Ziółek: ... *którzy myślą o Ojczyźnie. Homilie, przemówienia, refleksje (1986–1993)*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993, ss. 152.

3. abp Władysław Ziółek: ... *którzy myślą o pracy. Homilie i przemówienia (1986–1993)*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1994, ss. 123.

## I

Głoszenie słowa Bożego to *principalissimum munus episcoporum* (Tridentinum). Sobór Watykański II w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* podkreśla, że pierwszorzędnym obowiązkiem biskupów jest obwieszczenie ludziom Ewangelii Chrystusowej (por. DB 12). W realizacji tego zadania pomagają im ich współpracownicy – prezbiterzy, którzy również „mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej” (DK 4). Nowy zaś Kodeks Prawa Kanonicznego przypomina, że biskupi mają nie tylko osobiście głosić słowo Boże, ale być zarazem moderatorami całej działalności kaznodziejskiej w Kościele powierzonym ich pieczy (por. Kan. 756 § 2).

Biskupi są więc pierwszymi kaznodziejami w swoich diecezjach, głosząc słowo Boże diecezjanom – kapłanom i świeckim. Niezbyt często jednak się zdarza, że wydają oni drukiem zbiory swoich kazań i różnych przemówień. W ostatnich jednak latach ukazało się kilka publikacji kaznodziejskich autorstwa niektórych biskupów polskich, m.in. kard. Józefa Glempa, arcybiskupa Ignacego Tokarczuka, arcybiskupa Jerzego Stroby, biskupa Alfonsa Nossola, biskupa Józefa Zawitkowskiego.

Kolejny zbiór kazań biskupich – to trzy tomy kaznodziejskie arcybiskupa Władysława Ziółka, wydane przez Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie. Trzeba przyznać, że wydawca zrealizował swe zadanie bardzo starannie – zarówno pod względem technicznym, jak i estetycznym. Piękna i wymowna szata graficzna zachęca do lektury owego – jak nazwaliśmy w tytule – tryptyku kaznodziejskiego arcybiskupa W. Ziółka. Jest to tylko wybór Jego przemówień z lat 1986–1993. Pozostałe kazania czekają zapewne na późniejszą publikację (w przygotowaniu czwarty tom: ... *którzy myślą o szkole*). Tytuły omawianych tomów pozwalają skonstatować, że zawierają one przemyślenia Autora o kapłaństwie, o Ojczyźnie i o pracy.

## II

Chronologicznie pierwszym tekstem w prezentowanych tomach jest *List Pasterski do kapłanów* z 28 lutego 1986 r., skierowany do nich przez nowo mianowanego biskupa łódzkiego jako piątego z kolei ordynariusza diecezji łódzkiej. List zamieszczony jest w tomie pt. ... *którzy myślą o kapłaństwie*. Tom ten zawiera łącznie 28 jednostek homiletycznych: 8 homilii wielkoczwartkowych, 5 homilii na święcenia kapłańskie, 6 homilii różnych, 6 konferencji i referatów oraz 3 listy pasterskie.

We *Wstępie* do pierwszego zbioru homilii, konferencji i listów o kapłaństwie Autor informuje, iż wyraża w nich swe przemyślenia „na temat dzisiejszej posługi kapłańskiej”, która w przełomowym okresie przemian społeczno-kulturowych w Polsce wymaga od kapłanów poważnych „zastanowień nad nowym kształtem swej obecności wśród ludzi”; wymaga też odpowiedzi na różne pytania o sens działalności kapłańskiej „w zawiłym konkretnie spraw ludzkich” w naszej Ojczyźnie. Odnośne homilie Arcybiskupa stanowią niewątpliwie ewangeliczną odpowiedź i cenne pouczenie dla księży polskich.

Na szczególną uwagę zasługują zamieszczone w tym tomie dłuższe i bardzo interesujące teksty wspomnianych konferencji i referatów, wygłoszonych z racji przygotowań do II Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego, w czasie rekolekcji kapłańskich, w dni skupienia dla kleryków i kapłanów łódzkich, a także podczas spotkania pastoralnego z księżmi.

Warto przytoczyć tu choć kilka fragmentów bardzo instruktynych refleksji arcybiskupa Ziółka, wygłoszonych do księży w konferencji nt. „Nowa ewangelizacja jako papieski program obecnej działalności Kościoła w Polsce i w Europie”. Szczególnie aktualne i wartościowe są myśli dotyczące istoty i zadań nowej ewangelizacji. Arcybiskup określa tę rzeczywistość duszpastersko-misyjną na tle sytuacji społeczno-moralnej i religijno-duchowej w chrześcijańskich krajach Europy. Sytuację tę znamionuje kryzys życia duchowego – „życia sprężynętego dotąd z kulturą chrześcijańską i z chrześcijańską hierarchią wartości”. W obliczu tego kryzysu „najgorliwsi wyznawcy Chrystusa, niejako współczesna »mała reszta« (by użyć tego biblijnego zwrotu) wystąpiła z programem reewangelizacji czy nowej ewangelizacji świata, skądinąd przecież od wieków chrześcijańskiego”. W Europie Zachodniej kryzys ten jest „pochodną luksusu materialnego [...], konsumizmu jako sposobu istnienia”. Natomiast w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, które wyzwoliły się spod totalitaryzmu ateistyczno-komunistycznego i uzyskały dar upragnionej wolności, mamy do czynienia z podobnym kryzysem duchowym i moralnym, przejawiającym się w kwestionowaniu wartości etycznych, religijnych, kulturowych, patriotycznych oraz w braku umiejętności właściwego korzystania z odzyskanego daru wolności. Kryzys ten objawia się również w pojmowaniu i realizowaniu wolności jako samowoli oraz w braku odpowiedzialności.

W obliczu owego kryzysu i załamania, także w katolickiej Polsce, „Kościół musi co rychlej rozpocząć dzieło nowej ewangelizacji, głoszenia Dobrej Nowiny”. Stąd „nowa ewangelizacja, to takie obwieszczanie dziś prawdy Chrystusowej, które by było w mocy wydzwignąć naród z załamania”. Pod znakiem nowej ewangelizacji narodu polskiego odbywała się – jak zauważa arcybiskup Ziółek – cała ostatnia (1991) pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, w czasie której Namiestnik Chrystusowy głosił Dekalog jako Bożą Prawdę i Boże Prawo. Zainicjowaną przez Papieża nową ewangelizację winien Kościół intensywnie kontynuować w naszej Ojczyźnie i w całej Europie.

## III

Kolejny tom zawiera 35 homilii, przemówień i refleksji ewangelicznych o Ojczyźnie, wygłoszonych przez Arcybiskupa Łódzkiego w rocznicę odzyskania niepodległości (11 Listopada, w latach 1988–1991), w 50. rocznicę wybuchu II wojny światowej (3 września 1989), w 80. rocznicę „cudu nad Wisłą” (15 sierpnia 1990), w 50. rocznicę aresztowań duchowieństwa łódzkiego i

osadzenia w łagrze konstantynowskim (6 października 1991), na otwarciu naukowej sesji historycznej w 50. rocznicę zwycięskiej śmierci św. Maksymiliana Kolbego i masowych aresztowań duchowieństwa łódzkiego (12 października 1991), podczas mszy świętej ku uczczeniu 50. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Maksymiliana Kolbego (13 października 1991), w 50. rocznicę powołania Armii Krajowej (29 lutego 1992), podczas mszy świętej w intencji sanitariuszy Polskiego Czerwonego Krzyża zmarłych i poległych w czasie II wojny światowej (12 maja 1992), na uroczystości poświęcenia pomnika „Ofiar Katynia” przy kościele Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi (16 września 1990), podczas mszy świętej na terenie Muzeum Martyrologii na Radogoszczy (29 kwietnia 1990), w czasie mszy świętej dziękczynnej za beatyfikację biskupa Michała Kozala (29 listopada 1987), na sesji naukowej Uniwersytetu Łódzkiego z racji 200-lecia Konstytucji 3 maja (22 kwietnia 1991), w 500-lecie ukształtowania się Sejmu Polskiego w Piotrkowie Trybunalskim (28 stycznia 1993), na inauguracji Dni Kultury Chrześcijańskiej (12 listopada 1989), na sesji interdyscyplinarnej „Uniwersytet Łódzki – Kościołowi Łódzkiemu” (28 kwietnia 1990), podczas mszy świętej w intencji miasta Łodzi i Rady Miejskiej (6 czerwca 1990), z okazji poświęcenia gmachu Urzędu Miasta Łodzi (5 września 1990), poświęcenia Kaplicy Garnizonowej i Sztandaru Komendy Wojewódzkiej Policji (10 listopada 1990), poświęcenia kaplicy w Szpitalu Wojskowym (1 grudnia 1990), podczas uroczystości wręczenia Honorowego Obywatelstwa Miasta Łodzi (17 września 1992), na Sesji Synodalnej w bazylice archikatedralnej (28 marca 1993), podczas uroczystości opłatkowej w Urzędzie Miasta Łodzi (23 grudnia 1992), słowo przed wyborami do parlamentu (7 września 1993), słowo wielkanocne w Rejonowym Areszcie Śledczym (10 kwietnia 1993), podczas mszy świętej na Boże Narodzenie 1991 r., na mszy świętej za Ojczyznę (12 września 1993).

Wymienione miejsca i okoliczności, w których arcybiskup Ziółek wygłaszał swe homilie i przemówienia, sygnalizują fakt znaczących przemian społeczno-politycznych, jakie dokonują się w Polsce od 1989 r. Przedtem, w czasach panowania ateistycznego i antykościelnego systemu komunistycznego, nie było takich możliwości ewangelizacji w miejscach publicznych. Treść przemówień wygłoszonych w tylu różnych miejscach ukazuje rozległe i głębokie zaangażowanie duszpasterskie arcybiskupa Władysława Ziółka, świadczy o jego niezwyklej komunikatywności i zdolności przekazywania Ewangelii Chrystusowej nie tylko w świątyni, ale i w fabrykach, uczelniach, urządach, różnych instytucjach publicznych.

Prezentując swe homilie, przemówienia i refleksje religijno-społeczno-patriotyczne, sam Autor stwierdza we *Wstępie* do drugiego tomu, iż „temat Ojczyzny wciąż blisko towarzyszy pasterskiej posłudze Słowa”. Podkreśla jednocześnie, że „w ostatnim czasie treści religijnej medytacji nad Ojczyzną wydatnie zmieniły swój akcent”: o ile dawniej nad treścią kazań religijno-patriotycznych „od ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego po ks. Jerzego Popiełuszkę dominowała modlitewna strofa pieśni *Ojczyźnie wolność racz przywrócić, Panie*, to obecnie rozbrzmiewa już modlitewne wołanie *Ojczyznę wolną pobłogosław, Panie*”.

Autor stwierdza również we *Wstępie*, że zamieszczone w tomie przemówienia religijno-patriotyczne pochodzą z okresu po wielkim przełomie polskim i odzyskaniu wolności. Ale i one, podobnie jak te z okresu zmagania Polaków o wyzwolenie się z systemu totalitarno-ateistycznego, ukazują pewien dramat. Lata komunizmu bowiem „pozostawiły nas ze schorowanymi sercami i nadwątloną duszą”. Stąd budowanie nowego oblicza Polski wymaga przede wszystkim trudu kształtowania dojrzałego człowieczeństwa Polaków – zgodnie z tym, co powiedział Ojciec Święty Jan Paweł II do biskupów polskich podczas wizyty *ad limina apostolorum* w styczniu 1993 r.: „Potrzebne są reformy strukturalne i ustawodawcze, ale w ostatecznym rozrachunku powodzenie tego procesu zależy od nawrócenia serca każdego poszczególnego Polaka i Polki”. Z duchem tego wskazania papieskiego korespondują w sposób wyraźny i doskonały przemówienia religijno-patriotyczne arcybiskupa Ziółka.

## IV

Homilie i przemówienia zawarte w trzecim tomie „są śladem spotkań pasterza robotniczej archidiecezji z ludźmi pracy powierzonymi jego duchowej pieczy” – pisze Autor we *Wstępie* do tego tomu. Składa się on z 22 przemówień. Sześć pierwszych wygłosił Arcybiskup podczas dorocznych dni skupienia robotników w uroczystość św. Józefa, patrona Kościoła łódzkiego i zarazem patrona wszystkich ludzi pracy (19 marca, w latach 1988–1993). Stanowią one dział zatytułowany „Na modlitwie”.

Drugi dział – pod tytułem „Na roli i na budowie” – tworzą homilie i przemówienia wygłoszone „nie tylko w świątyniach, ale i wprost w halach fabrycznych, w pobliżu kopalni, na wsiach, w zakładowych salach spotkań inżynierów i techników” (ze *Wstępu*). Arcybiskup W. Ziółek wygłosił: słowo Boże do rolników podczas dożynek diecezjalnych we wrześniu 1992 r., homilię z okazji 40-lecia Oddziału Łódzkiego Polskiego Związku Inżynierów i Techników Budownictwa (22 października 1988), przemówienie w Domu Technika w Łodzi podczas uroczystości 40-lecia wspomnianego Oddziału PZliTB (22 października 1988), przemówienie na uroczystości opłatkowej inżynierów i techników (13 stycznia 1989), homilię do pielgrzymów w Piekarach Śląskich (28 maja 1989), homilię z okazji jubileuszu 60-lecia Izby Rzemieślniczej w Łodzi (23 września 1989), przemówienie w siedzibie teże Izby, a także w Łódzkich Zakładach Przemysłu Bawełnianego „Alba” (5 kwietnia 1990), z okazji poświęcenia wodociągu we wsi Wola Zbrożkowa (4 czerwca 1990), podczas Zjazdu Polskiego Związku Inżynierów i Techników Budownictwa (22 czerwca 1990), homilię z okazji 500-lecia papiernictwa w Polsce (9 maja 1991), przemówienie na sesji naukowej poświęconej 100-leciu encykliki *Rerum novarum* (15 maja 1991).

Trzeci wreszcie dział, zatytułowany „Siostry fabryczne”, zawiera refleksje ewangeliczne o chrześcijańskim powołaniu i losie „kobiety związanej z tkalnią i szwalnią” (ze *Wstępu*). W tej ostatniej części tomu zawarte są: słowo pasterskie na Międzynarodowy Dzień Kobiet (26 lutego 1986), homilia z okazji 100. rocznicy Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi (5 lutego 1989), Słowo Pasterskie do kobiet diecezji łódzkiej (25 lutego 1989) oraz homilia pt. *Robotnica błogosławiona* z triduum dziękczynnego w Krakowie za dar beatyfikacji s. Faustyny (październik 1993).

Jako motto wszystkich swoich przemówień do ludzi pracy uznał Arcybiskup słowa św. Pawła Apostoła: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2), które od czasu papieskiej homilii do stoczniovców na Zaspie Gdańskiej w 1987 r., gdzie zdanie Pawłowe było wielokrotnie przytaczane, stały się „kluczową zasadą etosu polskich robotników”, a wspierająca się na nich „idea solidarności robotniczej głęboko wkorzeniła się w naszą mentalność i pozostała głównym wyznacznikiem zadań człowieczych w nowej Polsce” (ze *Wstępu*).

Temu motto pozostał Autor wierny w tekstach swoich homilii i przemówień, które choć wygłoszone przed kilkoma laty, nie straciły nic ze swej aktualności i mogą służyć kapłanom oraz wszystkim czytelnikom jako cenne źródło inspiracji i drogowskaz ewangeliczny w pracy i życiu chrześcijańskim. Tę samą wartość duszpasterską i religijno-wychowawczą mają bez wątpienia wszystkie trzy tomy kaznodziejskie arcybiskupa Władysława Ziółka. Pozostaje życzyć sobie i oczekiwać wydania kolejnych tomów homilii oraz okolicznościowych przemówień Dostojnego Autora.

ks. Antoni Lewek



## NOWA KSIĄŻKA O OJCU KOLBEM\*

*Święty Maksymilian wśród nas*. Praca zbiorowa. Redaktor bp Bohdan Bejze, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1994, ss. 152.

Niestrudzony propagator osoby i dzieła świętego Męczennika z Oświęcimia, bp Bohdan Bejze, wydał kolejną, zredagowaną przez siebie książkę pt. *Święty Maksymilian wśród nas*. Szczególną okazją jej opublikowania jest 100. rocznica urodzin ojca Maksymiliana Marii Kolbego, którą Kościół obchodził w styczniu 1994 r.

Na tę pracę zbiorową składają się teksty: Jana Pawła II (papieska homilia o Trójcy Niepokalanej w ujęciu św. Maksymiliana), arcybiskupa Władysława Ziółka (to także homilia, w której pasterz łódzki mówi o szczególnych związkach Świętego z Pabianicami), biskupa Bohdana Bejze (o relacji o. Kolbego do współczesnych spraw Kościoła) oraz współbraci zakonnych Świętego, franciszkanów: Paulina Sotowskiego, Leona Dyczewskiego, Romana A. Soczewki oraz Sławomira Gajdy.

A oto główne problemy podejmowane w tej publikacji: wnikliwie ukazany obraz środowiska rodzinnego o. Maksymiliana, codziennego, zwykłego życia rodziny Kolbów, ich pracy, stosunków rodzinnych i sąsiedzkich, stosunku obojga rodziców do dzieci, wartości przekazywanych przez nich synom od najwcześniejszego dzieciństwa; istota i metody apostołatu o. Maksymiliana; osoba Świętego wobec potrzeb Kościoła dzisiaj; wreszcie – opinie o św. Maksymilianie oraz imponujący rejestr jego dzieł, tych, których sam był autorem, i tych, które są ciągle w świecie powoływane, jako swoiste „przedłużanie” jego inicjatywy.

W Roku Rodziny – i w czasach tak skrajnego osłabienia jej funkcji wychowawczej ze szczególnym zainteresowaniem spotykają się zapewne teksty przybliżające klimat domu rodzinnego o. Maksymiliana, sylwetki jego rodziców, ich stosunek do dzieci. W atmosferze miłości, ale też pewnej surowości i rygorysty, prostoty i bezwzględnej uczciwości, pracowitości i głębokiej religijności potrafili oni wspaniale ukształtować charaktery i osobowości swych synów, zaszczerpić w nich pobożność – także maryjną – i umiłowanie życia podporządkowanego Bogu i Jego przykazaniom. Korzenie świętości o. Maksymiliana tkwią właśnie w atmosferze tej rodziny prostych tkaczy i w środowisku jej zamieszkiwania kolejno: w Zduńskiej Woli, w Łodzi, w Pabianicach. Od swoich rodziców nauczył się tak wiele, także stosunku do pracy oraz aktywności społecznej. Jaka szkoda, że właśnie w Roku Rodziny żadne z wydawnictw katolickich nie przygotowało publikacji, która by ukazywała rodziny, z jakich wychodzili święci, szczególnie bliscy ludziom współczesnym i szczególnie do nich przemawiający. A przecież takich rodzin jak Ledóchowscy z Lipnicy Murowanej czy Martinowie z Lisieux było w historii Kościoła tak wiele...

Świadectwem, jak poczesne miejsce zajmowała w ogóle rodzina w świętości o. Maksymiliana, była też jego męczeńska śmierć – to przecież za uratowanie ojca rodziny ofiarował swoje życie.

Bardzo interesująco kreśli ta książka obraz św. Maksymiliana jako apostoła. Zadziwia nas dziś rozmach jego inicjatyw i nowoczesność metod, jakie stosował. Zwłaszcza w swych poczynaniach edytorskich ukazuje się niemal jak nowoczesny biznesmen, menedżer zarządzający jakimś wielkim koncernem prasowo-wydawniczym. Tak niekonwencjonalne były na ówczesne czasy metody jego pracy, podejmowanej zawsze dla chwały Niepokalanej. Jego zrozumienie i wycucie roli mediów, wszelkich audiowizualnych środków wyrazu sytuują go przecież wśród najbardziej nowoczesnych pracowników środków przekazu. W tym, co i jak w tej dziedzinie robił, wybiegał daleko w przyszłość.

\* Tekst po raz pierwszy opublikowało „Słowo – Dziennik Katolicki”, 1994, nr 83.

Święty Maksymilian – syn prostej rodziny, apostoł Chrystusa i Niepokalanej, misjonarz, wydawca, dziennikarz, kapłan, a wreszcie – męczennik, święty. Jak pięknie napisał o nim ojciec S. Gajda – jest „postacią, z którą świat nie może się rozstać”.

Ada Szubowa

Ps. Po wyczerpaniu nakładu omówionej wyżej książki zostało opublikowane – pod tą samą redakcją i w tym samym Wydawnictwie – drugie jej wydanie, uzupełnione (wrocławsko-łódzkie), Łódź 1994, ss. 160.

### JAK DZISIAJ MÓWIĆ O BOGU?\*

Ukazało się drugie wydanie – poprawione i poważnie rozszerzone – pracy zbiorowej pod redakcją biskupa Bohdana Bejze, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kultury, zatytułowanej *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, Warszawa 1994.

Po raz pierwszy książkę tę wydano w 1993 roku. Złożyły się na nią odpowiedzi na ankietę zainicjowaną przez Paula kardynała Pouparda, przewodniczącego Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (od 25 marca 1993 roku – Papieskiej Rady Kultury), a przesłaną m.in. do katolickich episkopatów krajowych, w tym także do Polski.

Paul kardynał Poupard sformułował trzy następujące zestawy pytań:

1. Jak dzisiejsi ludzie traktują pytanie o sens swego istnienia i istnienia świata: czy w istnieniu tym upatrują ponurą zagadkę, czy też tajemnicę otwierającą drogę ku Transcendencji? Czy z tego doświadczenia wnioskuje o istnieniu Opatrzności? Jakie jest ich stanowisko wobec Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i głoszonego przez Kościół?

2. Jakie doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia w głoszeniu dzisiejszym ludziom Boga: cierpienie, śmierć, lecz także miłość, poświęcenie, solidarność, piękno itd? Jakiego języka wymaga dziś ten temat?

3. Jak możemy dziś dzielić się doświadczeniami Boga: przez wiarę i miłość, modlitwę i życie sakramentalne, świadectwa chrześcijańskiego życia osobistego i wspólnotowego, przyjaźni i zaangażowania w służbie najuboższym?

Są to pytania podstawowe o kapitalnym znaczeniu tak dla poszczególnych ludzi, jak i dla Kościoła.

Szczególnej aktualności i wagi nabrały one po nagłym załamaniu się świata utopii komunistycznej, wobec wielkich przemian politycznych, społecznych, gospodarczych, kulturalnych, które objęły cały świat, ale bodaj w szczególności Europę, w tym Europę Środkową i Wschodnią.

Człowiek współczesny, ludzie, wyznawcy wszystkich wielkich religii świata, a więc i chrześcijanie, katolicy, ale także Kościoły – stoją wobec tworzącej się nowej rzeczywistości, wobec nowych problemów, wyzwań i zagrożeń.

Oczywiste jest, że żyjemy w czasach wielkiego przełomu. Dokonują się oto na naszych oczach rewolucje, czyli zmiany gwałtowane; w myśli ludzkiej, w światopoglądach, w ideologiach, w doktrynach i praktykach politycznych, w obyczajach itp. Połączone są z nieporównanie szybszym niż kiedykolwiek rozwojem nauki, techniki i technologii, organizacji, gospodarki, przemysłu itd. Ludzkość – jak się wydaje – nie jest już w stanie nad tym wszystkim panować. Rozwój, czy raczej przemiany (by nie sugerować wyłącznie tylko pozytywnej konotacji) – wymykają się spod kontroli.

\* Artykuł recenzyjny przedrukowany z kwartalnika (wydawanego przez Polskie Duszpasterstwo Katolickie w Berlinie) „Słowo”, 1994, nr 27, s. 20–28.

Skutki ich nierzadko zagrażają człowiekowi jako jednostce, poszczególnym grupom społecznym i całej ludzkości.

Dowodami, aż nadto przekonującymi, mogą być toczona na całym niemal świecie, na naszych oczach, tak namacalne właśnie dzięki rozwojowi myśli i techniki (telewizja, łączność satelitarna) – wojny narodowościowe, plemienne i religijne. Wspomnijmy wzajemne rzezie plemion afrykańskich, konflikt na Bałkanach, który wskutek manipulacji politycznych przekształcił się w wojnę religijną między wyznawcami chrystianizmu: katolikami i prawosławnymi. Do tego dochodzi narodowościowa wojna toczona przez Serbów przeciwko Bośniakom, głoszona jako wojna prawosławnych chrześcijan przeciwko muzułmanom. Aż dziw bierze, że najtragiczniejsze doświadczenia ludzkości na nic się przydały. Żyjemy wszak w końcu dwudziestego wieku, w którego pierwszej połowie ludzkość doświadczyła ludobójstwa na skalę nie znaną w dziejach, z zaplanowaną i niemal do końca przeprowadzoną zagładą narodu żydowskiego w Europie.

Ale wojny i właśnie to nie tylko Bałkany. Podobnie rzecz wygląda także na znacznych obszarach dawnego Związku Sowieckiego, gdzie toczą się wojny domowe rozbudzone nacjonalistycznym podjudzaniem, dodatkowo ubierane w spory religijne między chrześcijanami a muzułmanami. Sąsiad morduje sąsiada, a granice zabójczej nienawiści znów przebiegają przez domy rodzinne, ba, łóżka małżeńskie.

Tak jakby rzeczywiście Boga nie było na świecie, przynajmniej na tym ludzkim, ziemskim świecie. Jakby istotnie Bóg umarł.

Gdzie się podziała zwykła ludzka tolerancja? Tolerancja religijna znana choćby naszym przodkom, mieszkańcom dawnej Rzeczypospolitej, w wiekach szesnastym i siedemnastym? A dzisiaj w wolnej Trzeciej Rzeczypospolitej, aczkolwiek mniejszości religijnych i narodowościowych jak na lekarstwo, choć nie stanowią one żadnego problemu, wcale nierzadko daje się słyszeć (niestety, także i wśród ludzi deklarujących się jako chrześcijanie-katolicy) słowa wrogości wobec „innych”, innych narodowo czy wyznaniowo. Niektórzy polscy politycy nazywają swe partie chrześcijańskimi i domagają się poparcia Kościoła, ale w ich słowach pobrzmiwają tony nienawiści wobec ludzi innych wyznań, wobec inaczej myślących. Podobnie zresztą i w wielu krajach europejskich o utrwalonej, zdawałoby się, demokracji i okrzepłych partiach chrześcijańsko-demokratycznych. One też poza nazwą niewiele mają wspólnego z chrześcijaństwem.

I jak tu dziś głosić Boga? Jak głosić Chrystusa? Jak głosić Miłość? Jak walczyć z nienawiścią? Jak ewangelizować? Co mówić wątpiącym, agnostykom lub niewierzącym, w tym świecie tak okrutnym?

Nienawiść, wrogość, kłamstwo, przemoc w wielu postaciach idą naszym tropem. Bo tkwią w nas samych.

Chociaż z drugiej strony, jako przeciwieństwo tego pesymistycznego spojrzenia, można przywołać fakt, że na przykład zdumiewa szybka rechrystianizacja na tych wielkich terenach dawnego Związku Sowieckiego, odnowienie cerkwi prawosławnej i wielkie postępy katolicyzmu. Religia wkroczyła w życie publiczne tam, gdzie była dławiona przez ponad siedem dziesiątków lat. Programowy, walczący ateizm przegrał z kretesem. Nierzadko jednak i tam, w Rosji, ów renesans religii doprowadza właśnie (osobliwe dlaczego?) do waśni, sporów i nienawiści. Prawosławni zwalczają katolików i także, niestety, tu i ówdzie – bywa na odwrót. Chrześcijanie boją się zaś odradzającego się islamu.

Znów masowo morduje się ludzi w imię Boga. Jakiego boga?

Obserwujemy też wspaniały rozwój nauk medycznych, dzięki czemu leczy się dawniej nieuleczalne choroby i dokonuje transplantacji serc. Ale jako produkty uboczne mamy nowe nieuleczalne choroby i moralnie zatrutą, zbrodniczą tzw. inżynierię genetyczną, która może zagrozić istocie człowieczeństwa w skali globu. Bo problemy na naszej planecie stają się dzisiaj

globalne. Gwałtowny przyrost ludności w krajach ubogich idzie w parze ze starzeniem się i wymieraniem społeczeństw w krajach rozwiniętych i bogatych.

A czy może być coś bardziej przynębiającego dla katolika, jak wiadomość o konieczności rezygnacji przez Ojca Świętego Jana Pawła II z podróży do Sarajewa, bo tam „nienawiść zatrąła krew pobratymczą?”

Zło w postaci przemocy, terroru, nienawiści – zdaje się być dziś wszechobecne. Coraz bardziej brak nam zatem nadziei i odwagi. Także i nam, chrześcijanom.

Ludzkość produkuje coraz więcej. Posiadamy coraz więcej. Potrzebujemy coraz więcej: żywności, przedmiotów, urzędów, samochodów. Rzeczy niezbędnych i potrzebnych, zbędnych i niepotrzebnych. A brak nam nadziei i czystego sumienia. Zanieczyściliśmy ziemię do granic możliwości i czujemy się w niej jak w łupince, jak w małej łódce na oceanie, którą zaraz woda zaleje, a nas unicestwi. Choć raczej my sami się unicestwiamy.

Nic też dziwnego, że wobec tych zagrożeń i bojaźni dzisiejszego człowieka kwitną różne sekty, tajemnicze przepowiednie zatruwają umysły, mają różni guru i wybawiciele. Nowi ideologowie i politycy znów podsuwają różne jednostronne a radykalne sposoby rozwiązań tych problemów.

Ale tak naprawdę, to człowiek współczesny, ludzkość dzisiejsza, filozofie, ideologie i wielkie religie świata – nie mogą sobie dziś ze światem, z człowiekiem i z ludzkością poradzić. Inaczej i po prostu mówiąc – człowiek sam ze sobą nie może sobie poradzić. I często nie widzi znikąd pomocy. I to nieprawda – jak twierdzą niektórzy – że zawsze tak było, że ludzkość nieraz znajdowała się w podobnym stanie. Wprawdzie nadchodziły różne plagi i kataklizmy, jak epidemie czarnej ospy w średniowieczu, co doprowadziło do ogromnego wyludnienia, a ludziom zdawało się, że nastaje koniec świata. Z zagrożeniem jednak istnienia ludzkości w skali całej planety – podkreślić to należy raz jeszcze – mamy do czynienia dopiero teraz. W tym sensie ludzkość stoi istotnie dzisiaj twarzą w twarz z realną groźbą Apokalipsy, końca świata, który sama sobie może zgotować.

Poszukiwanie zatem odpowiedzi na to kardynalne pytanie: jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu? – nie może nie uwzględniać owych wszystkich, wyżej wspomnianych – wszak oczywistych – uwarunkowań.

Zasygnalizowanie tutaj tych notorii, jak by powiedział prawnik, czyli oczywistości – wydaje się konieczne, bo wszystko to trzeba brać pod uwagę i analizować, próbując rzetelnie odpowiadać na tytułowe pytanie omawianej książki.

Tak też się stało. Autorzy wypowiedzi w większości o tych uwarunkowaniach nie zapomnieli.

Zawartość drugiego wydania książki, jak informuje we wstępie biskup Bohdan Bejze, składa się z trzech części:

1. *Odpowiedzi na rzymski kwestionariusz* (czyli na wyżej cytowane pytania kardynała Paula Pouparda) *nadesłane z Polski*. Część ta obejmuje wypowiedzi pięćdziesięciu autorów; trzydzieści dziewięć wypowiedzi zostało przejętych z wydania pierwszego, a pozostałe to teksty zupełnie nowe.

2. *Odpowiedzi na rzymski kwestionariusz nadesłane z zagranicy*. Spośród pomieszczonych w tej części dwudziestu siedmiu głosów, tylko jeden pochodzi z pierwszego wydania książki, wszystkie inne zostały uzyskane specjalnie dla wydania drugiego.

3. *Opinie – polemiki – propozycje*. Książkę poszerzono o część trzecią, w której zgromadzono dziewięć artykułów, poświęconych szczególnie aktualnym kwestiom filozoficznym. Służyć ma ona przede wszystkim otwartej, szczerzej dyskusji, która jest niezbędna dla rozwoju chrześcijańskiej doktryny.

Warto zacytować fragmenty niektórych wypowiedzi.

Marcin Andrzej Babraj OP (red. miesięcznika „W drodze”) pisze m.in.:

„Czy śmierć Boga, którą się głosi, nie zapowiada śmierci człowieka? Nigdy w historii nie było takiej degradacji i poniżenia człowieka jak w naszym XX wieku, mimo że wypracowano wiele pomysłów dla poprawienia dobrego samopoczucia ludzi. [...] Najniebezpieczniejsza [...] jest pewna postać ateizmu, jaką stanowi materializm praktyczny, poświęcający ludzkie »być« dla »mieć«, niczym nieskrępowana cywilizacja pożądania, użycia, konsumpcjonizmu, a nawet cywilizacja śmierci. [...] Obserwuje się dziś w Europie odwrót od religii i powrót do religijności; *New Age*, astrologia, magia, satanizm, zainteresowanie religijnymi doświadczeniami Wschodu fascynują już w Polsce pewne grupy ludzi, zwłaszcza młodzież”.

Ksiądz Jerzy Bagrowicz (red. „Ateneum Kapłańskiego”) czyni interesujące zastrzeżenie:

„Bałbym się ograniczyć rozumienie czasownika *mówić* jedynie do przekazu słownego, do głoszenia, przekazywania, czyli do tego, co przyjęło się rozumieć pod pojęciem *mówienie*”.

Dalej konstatuje właśnie przemiany we współczesnym świecie:

„Jest rzeczą dziś oczywistą, że człowiek sprzed dziesięciu lat stanowczo różni się od żyjącego dziś, tak wielkie jest tempo przemian mentalności i tak szybko zmieniają się uwarunkowania, w których żyje człowiek. [...] Aby odpowiedzieć na pytanie, jak mówić współczesnemu człowiekowi o Bogu, trzeba sobie ustawicznie uświadamiać, jaki jest ten człowiek? Jaka jest jego mentalność? Co go dziś zasadniczo kształtuje? Jednym przeto z najistotniejszych elementów skutecznego mówienia o Bogu dziś jest odczytanie znaków czasu, właściwa ocena sytuacji. Truizmem jest mówienie o tempie tych przemian, ale ciągle trzeba pamiętać, że zachodzące przemiany w sferze polityczno-społecznej, kulturowej, cywilizacyjnej wpływają także na przemiany w postawach religijnych, w sposobie myślenia, wartościowania”.

Wydaje się, że szczególnie ważna w tej wypowiedzi jest krytyczna (czy raczej samokrytyczna), następująca refleksja:

„Kim jesteś współczesny Kościele, który mówisz dziś o Bogu? Tylko z pozoru jest to pytanie drugorzędne. Czasami jawi się pokusa szukania jak najskuteczniejszych duszpasterskich technik przepowiadania, docierania do człowieka przy pomocy nowych technik jako *panaceum* na wszelkie niedostatki kontaktu Kościoła ze współczesnym człowiekiem. [...] I dlatego potrzebna jest ciągła krytyczna refleksja Kościoła o sobie, uważne patrzanie na swoje działania, na ich wiarygodność w oczach współczesnego pokolenia, zwłaszcza młodych. [...] Dotyczy to [...] zwłaszcza sposobu i stylu funkcjonowania Kościoła, zwłaszcza wspólnot takich, jak diecezja, parafia. Jeszcze wiele parafii przypomina stylem swego życia »zakład świadczący usługi religijne«”.

Wreszcie dotyka autor jeszcze jednego niezwykle istotnego – jak się wydaje – problemu:

„Nasze przepowiadanie o Bogu dziś nie zdaje sobie sprawy z przemian, jakie zachodzą w mentalności współczesnego człowieka. Jest ono w przeważającej większości skierowane do człowieka, który wierzy, ma doświadczenie religijne życia w rodzinie, katechumenacie wspólnoty parafialnej. Tak są zbudowane programy katechetyczne, kazania, homilie [...]. I dlatego nasze przepowiadanie nie dotyka człowieka, ponieważ nie trafia w jego ludzkie doświadczenie, często zupełnie pozbawione motywacji religijnej, którą my jakoś zakładamy. Potrzebne jest więc takie głoszenie, które często bywa nazywane ewangelizujące, czyli raczej będące preewangelizacją”.

Ksiądz prof. Bogdan Bakies z Instytutu Teologicznego w Łodzi dotyka również ciekawych zagadnień:

„Niewierzącym i agnostykom warto wskazać na źródła ich przekonań, na tradycję kulturową, która ukształtowała ich poglądy: kartezjanizm, kantyzm, heglizm, pozytywizm, sejentyzm, egzystencjalizm. I zapytać: do czego prowadzi cywilizacja tak ukształtowana? Czy nie do wyniszczenia? Wielu myślicieli to dostrzega, dlatego odrzucając Boga, jednocześnie optują za obecnością religii w kulturze, są bowiem świadomi, że bez niej ulegnie ona totalnemu zagrożeniu. Powstaje pytanie, czy taka postawa jest godna myśliciela? Czy można utrzymać fikcję dlatego, że jest potrzebna? Przecież to musi prowadzić do alienacji człowieka. Czy więc problemu Boga i religii nie należy rozwiązywać w kategoriach: prawda – fałsz? I dopiero wtedy

opowiedzieć się bądź za kulturą, której istotą jest religia, bądź za kulturą bez religii. Ważne jednak, aby ludzie myślących inaczej niż my nie traktować jako przeciwników Boga, religii, Kościoła”.

Ksiądz Adam Boniecki z „Tygodnika Powszechnego” stawia sobie jako duchowny, kaznodzieja, takie oto pytania zasadnicze:

„Jak o Nim mówić? Bo przecież o Bogu mówić trzeba, zwłaszcza jeśli się jest księdzem. To pytanie prowokuje inne: czy w ogóle o Nim mówimy? O przykazaniach Bożych, o tym, jak się modlić, o katolickiej nauce społecznej, o zasadach, którymi powinno kierować się postępowanie chrześcijańskich małżonków, o niesprawiedliwości społecznej, o Kościele, o Ojcu Świętym, o Soborze Watykańskim II, o inkwizycji, o wojnach krzyżowych, o złych i dobrych księżach, o świętych i błogosławionych [...] i o tylu innych ważnych sprawach mówimy. Ale o Bogu? ... Czy my w ogóle mówimy o Panu Bogu?

Owszem, używamy jego imienia. Żydzi nie wymawiali go, by ustrzec się pokusy antropomorfizmu. Jakże często Bóg, o którym mówimy, jest bogiem tworzącym na naszą własną miarę, na nasz obraz i nasze podobieństwo. [...] Kto o Bogu ma mówić?

Stworzyliśmy do tego zawód kaznodziei, kastę kapłanów, grupę »specjalistów od Pana Boga«, przyuczanych do tej misji w seminariach i wspieranych przez wyspecjalizowane biura zwane kuriami. Mamy wyspecjalizowanych pisarzy. Wydajemy książki z tekstami do wygłaszania, tworzymy ekipy, które czasem przywodzą na myśl trupy wędrownych aktorów, powtarzających te same teksty i te same chwytły, by wzruszyć publiczność. [...]

Czas profesjonalnych kaznodziejów, kasty zawodowców, specjalistów, doktorów, ekscelencji dobiega końca. Nieuchronnie nadchodzi czas świadków. Tylko ten, kto jest rzeczywiście przyjacielem Boga, zostanie usłyszany, inni mogą sobie darować i zając się, np. budową kościołów lub prowadzeniem sierocinców”.

Jacek Salij OP dzieli się swymi wielce ważkimi, głębokimi spostrzeżeniami:

„Żyjemy w czasach wielkiego zwątpienia w możliwość poznania prawdy ostatecznej. Zwątpienia doktrynerskiego – bo nie wynika ono z poważnych, a nieudanych poszukiwań, ale stanowi rodzaj uprzedniego założenia, że poszukiwań odpowiedzi na pytania ostateczne nawet rozpocząć nie warto, gdyż i tak niczego się nie znajdzie.

Zwątpienie co do prawdy ostatecznej systematycznie utrwalane jest za pomocą nowomowy, wypracowanej przez współczesną mentalność demokratyczną. Tym się ona różni od nowomowy używanej w systemach totalitarnych, iż nie widać, żeby była komukolwiek narzucana na siłę, toteż czujność wobec niej jest praktycznie żadna i z łatwością staje się ona naszym własnym językiem, gruntownie wypaczającym nasz ogląd rzeczywistości. A że nowomowa ta króluje w mass mediach, tylko ludzie o nadzwyczajnej samodzielności i dojrzałości duchowej mogą się przed nią uchronić.

Nowomowa społeczeństw demokratycznych polega, po pierwsze, na skorumpowaniu kluczowych pojęć, za pomocą których opisuje się rzeczywistość duchową, a zwłaszcza rzeczywistość relacji międzypersonalnych; po wtóre, na wprowadzeniu do naszego języka innych pojęć kluczowych, które wręcz uniemożliwiają zauważenie w życiu człowieczym jakiegokolwiek sensu ponaddoczesnego.

Miłość, prawda, wolność nie oznaczają już w naszej nowomowie ani w naszej świadomości tego, czym są naprawdę. To samo trzeba powiedzieć o takich pojęciach, jak dialog, pluralizm, tolerancja, prawa człowieka i wielu innych podstawowych pojęciach, których prawidłowe rozumienie mogłoby nam pomóc w naszym poszukiwaniu prawdy ostatecznej i ponaddoczesnego sensu naszego życia.

Miłość w dzisiejszej nowomowie to raczej uczucie niż postawa moralna, raczej nieliczenie się z prawem moralnym niż jego najwyższy przejaw, raczej aprobata dla egocentryzmu niż poświęcenie się dla osoby kochanej. [...] obrońcami praw ludzkich [...] nazywani bywają ci, którzy kwestionują najważniejsze z nich, prawo do życia. [...]

Skorumpowaniu i degradacji ulegają nawet pojęcia ukształtowane raczej przez tradycję wolnomyślicielską niż wewnątrz Kościoła, takie jak na przykład postęp, pluralizm czy tolerancja. [...] Tolerancja nie jest już dzisiaj uszanowaniem obcego, również wówczas, kiedy on błądzi; stała się obowiązkiem akceptowania błędu, nawet jeżeli zabija on twoje rodzone dziecko. [...] Żyjemy w czasach wielkiej ucieczki od rzeczywistości w świat pozorów. Ludzie naprawdę zaczynają się czuć jak bogowie: nieomylni, bezgrzeszni, nieśmiertelni i nieszczęśliwi. Nieomylni – bo mało obchodzi nas prawda, a tych, których ona obchodzi, ekskomunikujemy spośród siebie jako fundamentalistów i fanatyków (ułatwia nam to fakt, że istnieją również autentyczni fundamentaliści i fanatycy). Bezgrzeszni – bo nauczyliśmy się przyczyn zła dopatrywać wyłącznie poza sobą: w strukturach społecznych oraz w innych ludziach. Nieśmiertelni – bo samego nawet faktu śmierci potrafimy nie przyjmować do wiadomości, a od zawartego w ludzkim umieraniu wezwania moralnego umiemy uciekać za pomocą technik eutanastycznych. Szczęśliwi – bo nasz cel ostateczny umieściliśmy po pierwsze, w życiowym »sukcesie«; po wtóre, w zaspokajaniu możliwie wszystkich potrzeb, również tych, nad którymi powinniśmy raczej zapanować; po trzecie, »w realizowaniu siebie«, nawet jeśli dokonuje się ono w poprzek prawa moralnego.

[...] Sytuacja współczesnego chaosu moralnego domaga się spokojnego i pełnego wiary świadectwa, że »Królestwo Boże w nas jest«: że prawdziwe zwycięstwo dobra nad złem dokonuje się we wnętrzu poszczególnego człowieka i stamtąd powinno docierać do następnych ludzi oraz ogarniać społeczne struktury”.

Szerokie spektrum geograficzne zawierają odpowiedzi na rzymski kwestionariusz pochodzące z kilkunastu krajów europejskich. Mamy więc tu przedstawicieli Instytutu Polskiej Akcji Katolickiej z Londynu, i polskich duchownych z Austrii, Belgii, Francji, Niemiec, Szwajcarii, Szwecji. Są też relacje polskich duchownych z terenów dawnego Związku Sowieckiego.

Duszpasterz polskiej emigracji arcybiskup Szczepan Wesoły wypowiada się z z troską:

„Kto żyje w społeczeństwie wielokulturowym, winien nastawić się na świadomą, stopniową integrację. We wspólnocie katolickiej, do której należą ludzie różnych narodowości (a więc rozmaitych mentalności, tradycji, obyczajów), możliwe jest wzajemne ubogacenie się duchowe: bardziej uczuciowe formy religijności polskiej mogą ożywiać religijność spekulatywną, a przez nią zarazem mogą się intelektualnie pogłębiać. [...]

Nie można nikomu przekazać tego, czego samemu się nie posiada. [...] Tu wspomnę o [...] potrzebie dobrej znajomości polskiego języka. W polskich ośrodkach duszpasterskich na emigracji konieczna jest ciągła świadomość tego, że słowo Boże, przekazujące treść wiary, dociera do człowieka poprzez słowa ludzkie. Tak się dzieje również w odniesieniu do dzieci, do młodzieży z polskich rodzin emigracyjnych. Jeśli działalność polskich ośrodków duszpasterskich ma być skuteczna na płaszczyźnie przekazywania wiary młodym pokoleniom Polaków żyjących za granicą, to zarówno nauczający duszpasterze, jak i młodzi uczniowie powinni solidnie znać polski język”.

Potrzebna, interesująca i płodna umysłowo jest owa praca zredagowana przez biskupa Bohdana Bejze. Może nieco przeważają w niej wypowiedzi duchownych, zbyt mało może reprezentantów laikatów, zbyt mało „świadków”, ludzi, którzy przebyli świadomie drogę do Boga. To zresztą osobny temat. Lektura jej pozwala wszakże odkryć kolejne, ważne pola penetracji.

Pożyteczne byłoby, jak sądzę, wprost zadać pytanie niewierzącym, wątpiącym, agnostykom, poszukującym. Ludziom z różnych warstw społecznych, o różnym poziomie wykształcenia. Dopuścić do głosu nawet tych, krytycznie wobec Kościoła i religii nastawionych. Ciekawy byłby w takiej ankiecie, jak sądzę, głos na przykład profesora Leszka Kołakowskiego.

Tym samym, wyrażając wdzięczność za tę pracę, przedkładałam Księdzu Biskupowi-Redaktorowi Bohdanowi Bejze prośbę o kolejny tom pod roboczym tytułem: „niewierzący, agnostycy, wątpiący oraz świadkowie świeccy – o Bogu dzisiaj”.

*Andrzej Szulczyński*

## W KIERUNKU PRZEDMIOTOWEGO MYŚLENIA O DZIEJACH

Ks. Piotr M o s k a l, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, ss. 205.

Wśród humanistów, którzy w różnoraki sposób podejmują refleksję nad żywotnymi problemami człowieka, z wolna, ale coraz powszechniej, zaznacza się pewna osobliwa tendencja. Chodzi o podejście narracyjne<sup>1</sup>. Staje się ono modne i popularne w egzegezie Starego i Nowego Testamentu (tzw. egzegeza narracyjna), lecz w nie mniejszym stopniu, a może przede wszystkim, w filozofii hermeneutycznej, skąd bierze początek owa inspiracja<sup>2</sup>. Również historycy, a może przede wszystkim oni, zdają się ulegać temu wpływowi<sup>3</sup>. Na czym polegałoby *novum* wspomnianego podejścia i związana z nim metodologia?

Metodologia narracyjna zyskuje wiele w oczach sympatyków postmodernizmu. Narratyw – według J. F. Lyotarda<sup>4</sup>, autora spopularyzowanego pojęcia narratywu – stanowi formę dyskursu, w którym określona społeczność wyraża funkcjonujące w jej obrębie mity, legendy, opowieści, ciekawostki etc. Według J. Życińskiego społeczna i psychologiczna funkcja narratywu jest niewątpliwa, natomiast przedmiotem kontrowersji pozostaje kwestia, w jakim stopniu można uważać narratyw za deskrypcję rzeczywistych procesów<sup>5</sup>. Jeszcze więcej kontrowersji rodzi się, gdy myśli narracyjnej wyznacza się rolę spełnianą dotąd przez obiektywizujący opis, jaki jest domeną nauk (poznania naukowego), deprecjonując – w czym celuje postmodernizm – ten ostatni. W jakim stopniu narratyw ma konkurować z (a niekiedy wprost eliminować) obiektywizującą deskrypcją rzeczywistości?

Opinia Carrithersa wydaje się w tym względzie znacząca, gdy pisze: „Nie musimy traktować myśli narracyjnej jako nieomyślnej ani jako źródła kanonicznego lub bezosobowo poprawnego, powszechnie akceptowanego opisu. Od rozumienia narracyjnego oczekuję jedynie, by umożliwiało ludziom wchodzenie w interakcje ze złożonością. Muszą się zgadzać ze sobą i rozumieć wzajemnie tylko w takim stopniu, żeby mogli w miarę dobrze pracować razem, utrzymywać w ruchu społeczny nurt [...]”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Jego sympatykiem jest np. M. Carrithers – profesor antropologii społecznej na uniwersytecie w Durham (USA), autor interesującej książki *Why humans have cultures. Explaining anthropology and social diversity* (Oxford University Press, Oxford 1992), której polskie tłumaczenie ukazało się zupełnie niedawno (*Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994). Na pozycję tę wskazuję m.in. dlatego, że jej treść (począwszy od tytułu sformułowanego w postaci pytania) dotyka w pewien sposób zagadnień, które pozostają w związku z recenzowanymi rozprawami.

<sup>2</sup> Zob. H. Langhammer OFM, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 1991; *Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 37–40; 65–76; 117–119. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej posuwa się bardzo daleko. Nie tylko wskazuje na nowy sposób analizy narratywnej jako metodę rozumienia i komunikacji biblijnego orędzia, ale wprost tłumaczy i usprawiedliwia ten sposób jako egzystencjalnie (psychologicznie) doniosły.

<sup>3</sup> Zob. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 413 nn; tenże, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978, s. 206 nn; tenże, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 278–319; tenże, *Polska dwudziestego wieku 1914–1994*, Poznań 1994, s. 5–7.

<sup>4</sup> J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982; tenże, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester 1984.

<sup>5</sup> J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „Studia Philosophiae Christianae” 30 (1994) 2, 302–303.

<sup>6</sup> M. Carrithers, dz. cyt., s. 119–120.



Niewątpliwie, czymś istotnym jest wyjście poza ogólność, gatunkowość oraz podążanie w kierunku adekwatnego, tzn. w miarę wyczerpującego opisu, a jeszcze bardziej – postawienie człowieka w bezpośredniej relacji do drugiego człowieka, w bezpośrednio toczącej się akcji, które pozwalałyby człowiekowi-jednostce uzyskiwać coraz „głębsze” rozumienie siebie (życia społecznego wokół nas) i swojej historii oraz własnego miejsca w historii tworzonej przez ludzi. Ważne jest rozumienie złożonego konkretnego i całościowego ogarnięcie<sup>7</sup>, zespalaające różne aspekty dotychczas zatowizowanego (przez deskrypcję obiektywizującą) obrazu, jaki jest udziałem człowieka, a jaki dostarczają mu szczegółowe badania naukowe z zakresu psychologii i socjologii. Nie można jednak nie widzieć niebezpieczeństwa, jakie czai się za tym wzniosłym, ze wszech miar humanistycznym celem. Wskazuje na to niebezpieczeństwo wyraźnie, choć *implicite*, wyżej zacytowana wypowiedź Carrithersa. Dokonuje się tu *nolens volens* destrukcji prawdy<sup>8</sup>, detronizacji prawdy na rzecz *sui generis* pragmatyzmu (i odpowiednio – konsensualizmu)!<sup>9</sup>

W zarysowanej wyżej perspektywie widoczna jest niewątpliwa troska o człowieka. Jest ona pociągająca, a nawet fascynująca. W tendencji tej ujawnia się również, czego się nie da nie zauważyć, rozczarowanie nauką i poznaniem naukowym. Takie rozczarowanie, a właściwie ostrzeżenie przed nadmiernym optymizmem (powszechnie wiązanym z poznaniem naukowym), który „będzie musiał jednak zakończyć się zawodem”, było znamienne dla poglądów (sprzed ponad pół wieku) H. Bergsona<sup>10</sup>. Dzisiaj rozczarowanie to zaczyna nosić także wyraźne znamiona subiektywizmu, dokładniej – urazu obiektywistycznego (antyobiektywizmu). Tym bardziej niebezpiecznego, bo propagowanego pod szyldami: pluralizmu i tolerancji, które to, na naszych oczach, urastają do naczelnych, a nawet absolutnych wartości (obok – wolności) egzystencjalnych.

Pluralizmu jednak nie pojmuje się już w znaczeniu pluralizmu epistemologicznego (a o taki przecież chodziłoby!<sup>11</sup>), lecz w znaczeniu socjologiczno-psychologicznym (głosi się, że nikt nie ma monopolu na prawdę, lecz każdy jest nosicielem prawdy). Jeden sposób wyjaśniania zaczyna konkurować z innym (sposobem wyjaśniania), bez rozróżniania perspektyw i bez prób ich porządkowania (niekiedy wprost przeciwnie – dochodzi do lekceważenia innych perspektyw), by w jakiś sposób mądrościowo je jednoczyć<sup>12</sup>. Zaprzecza się na przykład paradoksalnie temu, na co także wskazują – *implicite* – współcześni antropologowie społeczni (m.in. Carrithers), że u podstaw różnorodności leży ta sama natura ludzka (rozumiana metafizycznie lub odpowiednio – ten sam

<sup>7</sup> Problemem jest jednak to, jak się usiłuje je realizować.

<sup>8</sup> Por. R. Kubicki, J. Sójka, P. Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań 1992; *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, pod red. J. Sucha, Poznań 1992.

<sup>9</sup> Przede wszystkim rezygnuje się tu z prawdy absolutnej, lub która miałaby taki charakter.

<sup>10</sup> Por. R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.

<sup>11</sup> Por. T. Szubka, *O uzasadnieniu pluralizmu wiedzy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) z. 1, 331–343.

<sup>12</sup> Na tym wydaje się dzisiaj zasadzać mądrość. Chodzi o umiejętność posługiwania się różnymi językami i rozumienia tego, co w ramach tych języków i stylów myślenia ma się do zakomunikowania (bez mieszania ich) innym, oraz – że chce się czynić użytek z tej różnorodności. Jedność nie musi zaraz oznaczać uniformizmu! Możliwa jest jedność w różnorodności. Dostrzega ją ten, kto posiadał cnotę mądrości (i miłuje mądrość). Osobno można by snuć rozważania, jak można ją osiąść? Czy nie chwyta się istotnej nici Ariadny, gdy próbuje się wskazać na cel (a zatem – dobro) podejmowanego trudu poznawania i komunikowania, gdy próbuje się przeciwyczyć Wittgensteinowski wyrok o «grach językowych», na jakie skazany jest człowiek (a zwłaszcza filozof)? Czyżby filozofowanie kończyć się musiało zawsze jakąś postacią doświadczenia, które przeżyli budowniczo wieży Babel? Celem komunikacji międzypersonalnej jest – powiedzmy to wyraźnie – spełnienie osoby (każdej z osób). W innej stylizacji językowej można by to powiedzieć w sposób następujący: celem komunikacji międzypersonalnej jest pomoc w rozegraniu przez każdego jego osobowego dramatu prawdy. Każda zatem prawda obiektywna, choćby w cząstkowym wymiarze, zbierana wysiłkiem ludzkim, może spełnić swoje egzystencjalne zadanie. Dlaczego nie zawsze tak się dzieje?

sposób bytowania, jednak w niej ufundowany), wewnętrznie spotencjalizowana i aktualizująca się poprzez różnorodne relacje<sup>13</sup>.

Pod szyldem tolerancji natomiast znajduje schronienie relatywizm różnej postaci, który w istocie jest rezygnacją z prawdy (niewiedzeniem prawdy) i z kategorii dobra i zła moralnego. Rezygnacja z prawdy przybiera postać postawy sceptycznej, a nawet cynicznej. Nieuchronną zaś konsekwencją takich postaw – pozostaje tylko pewną niewiadomą kwestia, w jakim czasie – musi być jakaś postać tyranii, gdzie miejsce zdezonizowanej prawdy zajmie konkretna forma przemocy (racja siły raczej aniżeli siła racji). Będzie ona (tyrania) również – „w świętym interesie (arbitralnie określonym – nawet na zasadzie zbiorowego konsensusu)” człowieka (oczywiście – człowieka abstrakcyjnie pojętego lub określonej grupy nie mniej abstrakcyjnie i arbitralnie określonej).

Dopiero na tle wyżej zarysowanej tendencji metodologicznej (antyobiektywizmu połączonego ze swoistym pragmatyzmem<sup>14</sup>), która prowadzi do rozmijania się z prawdą, można właściwie docenić wydaną przez Redakcję Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozprawę doktorską ks. Piotra Moskala *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*<sup>15</sup>. Jest to kolejna rozprawa, która powstała w środowisku Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, którym to mianem coraz częściej określa się autorów-uczniów rozwijających twórczo koncepcje filozoficzne tej miary mistrzów, co: Jerzy Kalinowski, S. Kamiński, M. A. Krąpiec OP, S. Swieżawski, K. Wojtyła<sup>16</sup>. Wśród nich szczególnie znaczące są propozycje M. A. Krąpca z zakresu filozofii bytu. To one twórczo zainspirowały jego uczniów do zajęcia się szczegółowymi kwestiami: np. filozofii piękna i filozofii kultury (P. Jaroszyński, H. Kiereś), filozofii prawa (K. Wroczyński), filozofii moralności (P. Jaroszyński) itd. Do ich grona dołączył teraz P. Moskał.

Rozprawa ks. P. Moskala wypełnia dotkliwą lukę w piśmiennictwie filozoficznym, jaką można zauważyć szczególnie na przestrzeni ostatnich lat. Wypełnia przede wszystkim lukę w dziedzinie przedmiotowej refleksji nad dziejami.

Nie ulega wątpliwości, iż zadanie, którego podjął się ks. Moskał, należy do bardzo skomplikowanych. Namysł nad dziejami podejmowały zwykle umysłowości wielkiego formatu. Tego wymagała niezwykła materia filozoficznych dociekań. Problematykę historyzoficzną podejmowali przede wszystkim ci, którzy maksymalistycznie filozofowali, poszukując ostatecznego rozumienia

<sup>13</sup> Carrithers pisze: „[...] pytanie zaś – o ogólny standard przydatny do opisu wszelkich form życia – prowadzi do następnego: czy istnieje faktycznie jakaś fundamentalna, wszystkim wspólna natura ludzka? Z pewnej perspektywy patrząc – istnieć musi. Wszak dostrzeżenie odmiany opiera się na tym, że jest to odmiana czegoś”

(s. 14). Na s. 16 stawia jednak zaskakującą tezę: „Każdą z rzeczywistych różnic [...] można wyjaśnić przez odwołanie się do konkretnych warunków historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych i gospodarczych. W miarę dostępnych informacji możemy zdać sprawę z takich przypadków, nie stawiając explicite pytania o naturę ludzką”. Carrithers, rezygnując z „pewnej perspektywy” – eo ipso – odchodzi od pluralizmu epistemologicznego. Proponuje wyjaśnianie o charakterze humanistycznym, przyjmujące postać historyzmu, socjologizmu etc., które niesie określone implikacje filozoficzne. Wspólna wszystkim natura ludzka okazuje się hipotezą roboczą, ostatecznie zbędną. Nie podejmuję tutaj sprawy kultury, czym ostatecznie jest kultura według Carrithersa, i czy ostatecznie kultura jest jedna (w swoich głębokich strukturach – sui generis sposobem bytowania człowieka), a tylko na wiele sposobów się przejawia zależnie od społeczeństwa (tzn. społecznych relacji interpersonalnych) i dzięki niemu, co zdają się sugerować rozważania autora.

<sup>14</sup> Przypomina to do złudzenia pomysł mieszkalców równiny Szinear (Por. Księga Rodzaju, 11, 1–8). Por. wyżej przytoczoną wypowiedź Carrithersa.

<sup>15</sup> Rozprawa ta powstała pod kierunkiem s. prof. dr hab. Z. J. Zdzybickiej, która podjęła się pilotowania zaawansowanych badań ks. P. Moskala po przedwcześnie zmarłym ks. prof. dr hab. S. Kamińskim. Recenzentami pracy byli: o. prof. dr hab. M. A. Krąpiec i ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

<sup>16</sup> Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992) z. 1, 367, zwłaszcza przypis 1.

rzeczywistości i losu człowieka, którzy nie obawiali się stawiać pytań oraz zarysowywać odpowiedzi racjonalnych, optymistycznie wierząc, tzn. polegając na intelekcie ludzkim, znając również jego ograniczenia. Refleksję nad dziejami podejmowali nade wszystko wielcy wychowawcy, prawdziwie zatroskani o dobro człowieka, krótko mówiąc – autentyczni humaniści.

Piotr Moskał postawił sobie za cel odpowiedź na pytanie o możliwość filozofii dziejów rozumianej jako dziedzina filozofii bytu, mając na uwadze wyprecyzowaną przez M. A. Krapca i jego uczniów, koncepcję poznania filozoficznego. Zarys tej koncepcji precyzyjnie i przystępnie przedstawia Czytelnikowi na s. 12–13.

Po wstępnym rekonesansie (co uczynił we *Wstępie*, s. 9–25) o charakterze epistemologicznym oraz typologii filozofii dziejów dokonał imponującego przeglądu literatury tomistycznej i bliskiej tomizmowi, gdzie poszukiwał (słusznie) przyczynków do przedmiotowo zorientowanej filozofii historii. Spośród wielu autorów dokonał wyboru dwóch: Konstantego Michalskiego CM (1879–1947) – znakomitego polskiego mediewisty i Jacquesa Maritaina (1882–1973) – jednego z najwybitniejszych twórców odrodzenia tomistycznego (tomizmu egzystencjalnego) i jednego z najznamienitszych intelektualistów chrześcijańskich XX wieku, których propozycje uznał, uzasadniając merytorycznie, za szczególnie warte zauważenia (s. 13). Nie tylko wspomniany wyżej rekonesans, lecz również przegląd literatury Autor rozprawy zamyka zdecydowanie sformułowaną tezę, iż ani Michalskiemu, ani Maritainowi nie udało się właściwie postawić zagadnienia podstawowego, jakim jest problem przedmiotu filozofii dziejów, problem determinacji faktu (s. 23), na którego doniosłość zwrócił już nasz Autor uwagę w krytycznej, w dużej mierze oryginalnie sformułowanej, własnej typologii filozofii dziejów, postępując śladami, ale nie ulegając nazbyt łatwo tej klasy metodologowi, jakim był S. Kamiński w środowisku KUL-u. Książd Moskał pisze: „[...] ani Michalski, ani Maritain nie sformułowali ani jednej tezy, która zarazem dotyczyłaby osobliwych danych, zwanych zasadnie dziejami i stanowiłaby ich ostatecznościową eksplanację, właściwą dla wyjaśniania w teorii bytu”.

Ten właśnie moment, jakim jest determinacja faktu – przedmiot w punkcie wyjścia, zdaniem ks. Moskala, okazuje się prawdziwie kluczowy w realistycznej filozofii dziejów, autonomicznej w stosunku do nauk szczegółowych i do wiary. Na s. 23 czytamy: „Jeśli bowiem do tej pory brakuje realistycznej i autonomicznej w stosunku do wiary i nauk szczegółowych filozofii dziejów<sup>17</sup>, jeśli czyni się poślizgi interpretacyjne [w punkcie wyjścia – podkreśl. moje S.S.], a w wyjaśnianiu miesza się porządki poznawcze, to być może zagadnienie (pytanie) zostało na samym początku nieprawidłowo postawione”.

Autor rozprawy niezwykle konsekwentnie i rzetelnie przeprowadza analizę poglądów K. Michalskiego i J. Maritaina, pytając najpierw o *Status bytowy dziejów* (Czym są dzieje w rozumieniu każdego z omawianych autorów?). Temu poświęca pierwszy rozdział pracy (s. 27–55). Następnie zapytuje obydwu i prezentuje ich stanowisko w kwestii: *Czynniki sprawcze dziejów* (Rozdz. II, s. 57–83), *Schemat toku dziejów* (Rozdz. III, s. 85–128), *Cel dziejów* (Rozdz. IV, ss. 129–145). Rozdziały II–IV rozprawy prezentują zatem tzw. klasyczne tematy historiozoficzne. To właśnie one w szczególny sposób uwrażliwiają Czytelnika na epistemologiczno-metodologiczny aspekt rozwiązań, a innymi słowy – na sposób wyjaśniania dziejów. Te strony rozprawy mogą służyć za wzorcowy przykład dobrej roboty analitycznej o wielkich walorach dydaktycznych.

Podkreślić należy przede wszystkim rzadką umiejętność maksymalnie uważnego odczytywania omawianego autora, rozróżniania stopni języka, typów wyjaśnień, perspektyw wyjaśnień. Dla nieuprzedzonego Czytelnika, który pozwoli się poprowadzić Autorowi rozprawy, odsłania się

<sup>17</sup> Na realistyczną filozofię dziejów – jej pilną potrzebę, ale jako – sprawę przyszłości, wskazywał S. Swieżawski. Zob. t e n ż e, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; t e n ż e, *Odpowiedź na pytanie: Czy dzieje mają sens?*, „Znak” 27 (1975) nr 257–258, 1425–1429.

fascynujące bogactwo możliwości deskrypcji rzeczywistości (odpowiednio – rzeczywistości dziejowej), jakimi posługiwać się może człowiek (tutaj konkretnie: Michalski i Maritain). Analizy te są doskonałymi egzemplifikacjami różnych stylów obiektywizującej deskrypcji. Odsłaniają przy tym, nie wprost, gdyż nie to jest celem pierwszorzędym rozprawy, liczne niebezpieczeństwa językowych i interpretacyjnych pomieszkań. Porządkująca analiza jest wielkim atutem omawianego dzieła i pozazdroszczenia godną umiejętnością jego Autora.

Dla podjętych analiz, w dużej mierze metaprzmiotowych, z nastawieniem jednak przedmiotowym, szczególne znaczenie – ze względów wyżej wspomnianych – ma rozdział I (lecz nie tylko I<sup>18</sup>) rozprawy. Kontynuacją problematyki, zarysowanej jakby negatywnie w rozdziale I, jest pozytywna próba zarysowania przedmiotowo potraktowanej filozofii dziejów, szkicowo nakreślona w rozdziale V (s. 147–190). Autor rozprawy wykazuje się tu również umiejętnością pozytywnego wykładu, który dobrze koresponduje z umiejętnościami krytycznej analizy. Nie pozostawia zatem Czytelnika wyłącznie na etapie destrukcji omawianego stanowiska, lecz prowadzi ku nowemu mądrościowemu spojrzeniu. W rozdziale V udziela pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie o możliwość filozofii dziejów jako dziedziny filozofii bytu. Czyni to konsekwentnie w języku filozofii bytu.

Odpowiedź ks. Moskala nie jest jednak „ukłonem grzecznościowym” w kierunku Mistrza, pośpiesznym i naciąganiem zastosowaniem (sztuczną aplikacją) wypracowanej już koncepcji poznania metafizycznego do refleksji nad dziejami, jaką tu i ówdzie znajdujemy u określonych autorów, czy też – chciałoby się powiedzieć – „dołożeniem, czy doklejeniem” problematyki dziejów do ukształtowanego w zasadniczych zrębach stanowiska Krąpca, o charakterze wyłącznie przyczynkarskim, lecz w sumie marginesowym. Rozprawa jest propozycją uważnego przemyślenia filozofii bytu w związku z osobliwym przedmiotem (bytem), jakim są dzieje. Jest wnikliwym, choć zaledwie szkicowym (stąd też adekwatny podtytuł rozprawy: *Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*) namysłem nad faktem, określanym mianem „dzieje”, o jaki upomina się, konsekwentnie uprawiana, realistyczna filozofia bytu.

Moskal nie ogranicza się do zreferowania stanowisk Michalskiego i Maritaina. Dokonuje rekonstrukcji i interpretacji metafizycznej, wskazując filozoficzne implikacje zaproponowanych rozwiązań (np. implikowane koncepcje bytu społecznego i kulturowego w przypadku Michalskiego; treść poznania historycznego, antropologii kulturowej, które – jak nasz Autor precyzuje – są, od strony metafizycznej, treścią bytu intencjonalnego, jeśli idzie o Maritaina) w aspekcie przedmiotu filozofii dziejów interesująco charakteryzuje sposoby ujęć poznawczych (np. możliwość hipostazowania ujęć ogólnych – w przypadku Michalskiego; szereg daleko posuniętych generalizacji treści poznania humanistycznego, otrzymanych na drodze ich indukcyjnego uogólnienia, gdy idzie o Maritaina). Stara się zrozumieć zasadnicze powody, dla których każdy z obydwu omawianych autorów doszedł do takich a nie innych przekonań. Postępuje tu według zasady *suum quique*. Szczególnie imponujące są analizy tekstów Maritaina, które bynajmniej nie należą do tekstów łatwych, które – jak sam Autor wielokrotnie zauważa – mienia się niejednorodnością epistemologiczną. Te partie pracy – poświęcone poglądom historiozoficznym francuskiego filozofa – stanowią znaczący wkład do zrozumienia dziedzictwa myśli tego wielkiego tomisty. Równie znaczące dla zrozumienia spuścizny pisarskiej znakomitego polskiego mediewisty są strony rozprawy jemu (Michalskiemu) poświęcone.

Książka ks. Piotra Moskala może oddać znaczne usługi tym, którzy poszukują autentycznego, mądrościowego i obiektywnego rozumienia dziejów. Pokazuje doniosłość spojrzenia przedmiotowego realizowanego w ramach filozofii bytu. Pokazuje walory metafizyki klasycznie uprawianej, nieodzowność tego typu wyjaśniania dla właściwie realizowanej postawy narracyjnej. Poznanie

---

<sup>18</sup> Należy zauważyć, że każdy następny, tzn. II–IV, wnosi kolejne ważne uzupełnienia również w zakresie rozumienia przedmiotu.

metafizyczne bowiem niczego nie przekreśla, ani nikomu nie „zagroza”. W istotny sposób pozwala raczej uporządkować myślenie, otwiera, aniżeli zamyka perspektywy. Z uwagi na wierność przedmiotowi (w punkcie wyjścia<sup>19</sup>) poznanie metafizyczne chroni człowieka przed fikcją, która może stawać przed nim jako pewnego rodzaju dobro roszczące sobie pretensję, by być celem wystarczającym, czy nawet wprost ostatecznym ludzkiego życia i zaangażowania. U podstaw każdej fikcji leży rozmiękanie się z prawdą o dobru, będące odroczonej konsekwencją odrzucenia obiektywnego, w konsekwencji zapoznania poznania przedmiotowego (wiernego przedmiotowi, tzn. wiernego realnie istniejącej rzeczywistości), na rzecz już nie tyle subiektywnej interpretacji (w której przecież może zawsze zachować się jakaś część prawdy), ile na rzecz dobra człowieka (nowego, utopijnego humanizmu<sup>20</sup>) arbitralnie kreowanego, mocą nieskrępowanej niczym (tj. poza prawdą) decyzji woli<sup>21</sup>.

Książką tą winni zainteresować się nie tylko historycy, antropologowie społeczni i kulturowi, teologowie, filozofowie, niezależnie od tego, czy lubią, czy nie lubią filozofii bytu, czy są przychylnie nastawieni, czy też raczej uprzedzeni w stosunku do tego, co może w jakiś sposób „pachnieć” tomizmem. Jest to kolejna i ważna pozycja Lubelskiej Szkoły Filozoficznej – jeszcze raz powtórzmy – o wielkich walorach dydaktycznych. Mankamentem rozprawy jest brak indeksu przedmiotowego, który umożliwiłby łatwy dostęp do szczegółowych kwestii.

ks. Sławomir Szczyrba

## O WIERZE W BOGA TRÓJJEDYNEGO

*Uwagi na marginesie lektury książki J. Ratzingera, [w:] Wprowadzenie do chrześcijaństwa, tłum. Zofia Włodkowska, Kraków 1994, s. 150–179.*

Po raz pierwszy Wydawnictwo Znak wydało w 1970 roku w serii *Teologia żywa* książkę Josepha Ratzingera zatytułowaną *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłumaczenia dokonała Zofia Włodkowska, a wstęp *O tej książce i jej autorze* napisał ks. prof. Andrzej Zuberbier. Dobrze się stało, że doszło do wznowienia wydania książki (Kraków 1994), która jest swego rodzaju komentarzem do Apostolskiego Symbolu wiary. Słowami najlepszej rekomendacji i zachęty do lektury książki jest fachowy wstęp (zmieniony i uzupełniony w porównaniu z pierwszym wydaniem) również ks. prof. Andrzeja Zuberbiera. Czytamy tam m.in.: „*Wprowadzenie w chrześcijaństwo* było próbą

<sup>19</sup> Okazuje się, iż nie jest to wcale takie oczywiste, jak by się to na pierwszy rzut oka wydawało. Obiektywizujące podejście, obecne w jakiś sposób w postępowaniu naukowym (w naukach humanistycznych), nader łatwo gubi kontakt z rzeczywistością realnie istniejącą, a za rzeczywistość bierze poznawcze jej ujęcia, kierowane bardzo często względami pragmatycznymi, doraźnymi celami, przed rozwiązaniem których staje człowiek.

<sup>20</sup> To nowe myślenie humanistyczne okazuje się być w istocie siecią interpretacyjną, usidlającą człowieka jego własnymi interpretacjami.

<sup>21</sup> Wedle chęci, a nawet zachęci. Chodziłoby ostatecznie o afirmację dowolnego, subiektywnego scenariusza realizowania (przez każdego) własnego projektu człowieczeństwa, które – ujmując określenia M. Heideggera – należałoby nazwać „nagim chceniem samorealizowania się” we wszystkim, co w sposób woluntarny człowiek uzna za dobre dla niego (Zob. M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, [w:] *tenże, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 195–196). Co najwyżej, parlamentarnie (na zasadzie pewnego konsensusu) określano by, które z zachęci można, a które nie można realizować. Taka demokracja musi stopniowo przerodzić się w tyranie, będąc najpierw – pod pozorem absolutnej autonomii – autotyranią, samodestrukcją!

przed dwudziestu pięciu laty przedstawienia chrześcijańskiej wiary współczesnemu człowiekowi. Próba, która nie straciła na swej aktualności. Stąd i wznowienie *Wprowadzenia* w Wydawnictwie Znak. Autor w niczym nie schlebia swemu Czytelnikowi i nie unika mówienia o trudnych stronach wiary” (s. 24).

Jednym z wielu trudnych problemów wiary, które podejmuje dzieło Ratzingera, jest nauka o Trójcy Świętej. „Nie powstała ona – jak pisze Autor – ze spekulacji na temat Boga, z usiłowań myśli filozoficznej wytłumaczenia początku bytu, ale wyniknęła z mozolnego opracowywania historycznych doświadczeń” (s. 151). Wiara w Boga Trójjednego jest centrum wyznania wiary i sercem teologii chrześcijańskiej. Rzeczywiście wszystko to, co zostaje powiedziane na temat tego centralnego punktu doktryny chrześcijańskiej ma swoje konsekwencje we wszystkich następujących stwierdzeniach teologicznych. Fundamentalne opcje, jakie zostają podjęte na tym terenie, dotyczą później całego systemu myślenia teologicznego, tj. przykładowo biorąc doktryny na temat osoby i posłannictwa Chrystusa, koncepcji odkupienia człowieka, czy też doktryny eklezjologicznej i sakramentalnej. „[...] Dotykamy tu dziedziny, w której chrześcijańska teologia, bardziej niż to dotychczas bywało, musi uświadomić sobie swe granice; dziedziny, w której każdy fałszywy krok, każde przeciągnięcie struny musi się okazać fatalnym błędem; jest to dziedzina, w której prawdziwą wiedzą o Bogu może być tylko pokorne przyznanie się do niewiedzy i postawa pełna podziwu wobec niepojętej tajemnicy” (s. 150).

W dobie nasilonego obecnie dialogu między wielkimi religiami, warto zauważyć, że w kwestii wiary w Trójcę Świętą podstawowe obiekcje wobec dogmatyki chrześcijańskiej pochodzą ze strony judaizmu i islamu. Obydwie religie wyznają wiarę w jedynego Boga i odrzucają artykuł wiary mówiący o Trójcy w Bogu<sup>1</sup>.

Joseph Ratzinger w wielu swoich publikacjach stawia pytanie o element konstytutywny wiary chrześcijańskiej dziś? Znamienna jest krótka i jednoznaczna odpowiedź Autora: „wyznanie wiary w Boga Trójjednego przeżywane we wspólnocie kościelnej”<sup>2</sup>.

Autor tłumaczy w swojej pracy podstawowe pojęcia doktryny trynitarniej: „Każde z wielkich podstawowych pojęć nauki o Trójcy Świętej zostało kiedyś potępione; wszystkie te pojęcia zostały przyjęte jedynie poprzez to ukrzyżowanie potępienia; mają one znaczenie jedynie, gdy równocześnie są uznane za bezużyteczne. [...] Pojęcie *persona* (*prosopon*) zostało [...] niegdyś potępione” (s. 160). A zarazem sformułowania nauki o Trójcy Świętej trzeba rozumieć „jako wypowiedzi pełne znaczenia, chociaż wskazują na to, czego nie da się wyrazić i czego nie da się włączyć w świat naszych pojęć” (s. 166). Pojęcie „osoby” realizuje się w Bogu inaczej niż w człowieku. Podczas gdy każdy człowiek jest sobą, sam i niepowtarzalnie, z bytem osobowym Boga jest inaczej. W Ewangeliach warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób w Chrystusie i dookoła Niego objawia się to, co boskie, jak zwraca się On do Boga. Jest to coś osobliwego. Dla Chrystusa istnieje tylko jeden Bóg, który wszystko stworzył i jest Panem wszystkiego, lecz w Jego życiu owa boska istota ujawnia zarazem różne oblicza. I tak Jezus ciągle mówi o „Ojcu”, pozostaje z Nim w najściślejszym związku, jest Mu posłuszny w największej udręce, jak to wyrażają słowa modlitwy z Getsemani: „Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39).

Jednak Jezus istnieje wobec Boga inaczej niż każdy z ludzi. Jest w taki sposób Jego Synem, jak żaden człowiek nie może być. Nigdy mówiąc do ludzi, nie łączył się z nimi w słowach „Ojciec nasz”, nigdy nie zwracał się do Ojca jako „my” właściwe stworzeniom. Kiedy mówił, że ludzie winni stać się „dziećmi Bożymi”, dziecięctwo to oznaczało coś zupełnie innego: „Ojciec mój

<sup>1</sup> Zob. A. Manarache, *Monoteismo cristiano*, Brescia 1988.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 27.

przekazał mi wszystko. Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Łk 10, 22).

Trzecie „oblicze”, trudniejsze do uchwycenia niż oba poprzednie, ukazuje się wtedy, gdy Jezus mówi do uczniów, że zanim odejdzie, chce im „posłać Pocieszyciela”, kogoś, kto „będzie świadczył o Nim”, „Ducha Prawdy”, który będzie z nim i ich wszystkiego nauczy, o wszystkim przypomni, co On im powiedział (J 14, 16–17; 15, 26; 16, 7–15)<sup>3</sup>.

Bóg, którego istota i życie przekraczają wszystko, co ludzkie, jest również w inny, nadzwyczajny sposób Osobą. Każdy człowiek jest pojedynczą osobą tj. wypowiada swe własne i jedyne „ja”. W Bogu są trzy Osoby, które wypowiadają owe „ja”. W Jego życiu rysuje się troiste oblicze. Gdy człowiek chce powiedzieć „ty”, musi iść do drugiego człowieka, Bóg natomiast odnajduje Tego, do którego to mówi, we własnym życiu. Żeby zaistniała wspólnota, człowiek potrzebuje drugiego człowieka i dlatego jest na wszelkie sposoby zależny: od rodziców, rodzeństwa, przyjaciół. Bóg natomiast, jeden Jedyny, ma wspólnotę w sobie samym. Tę myśl zdaje się wyrażać Autor, gdy pisze: „[...] Wyznanie, iż Bóg jest Osobą w taki sposób, że jest trójosobowy, rozsadza naiwne antropologiczne pojęcie osoby. Wyraża ono w sposób zaszyfrowany, że osobowość Boga przewyższa nieskończenie byt osobowy człowieka, tak że pojęcie osoby, jakkolwiek jest pewnym wyjaśnieniem, to jednak okazuje się znowu porównaniem niedostatecznym” (s. 169).

Sformułowania nauki o Trójcy Świętej mają – według J. Ratzingera – charakter wskazujący tzn. otwierają nowe, szerokie perspektywy poznawcze, nowy sposób rozumienia rzeczywistości tego, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Takie perspektywy otwierają się przed pojęciem „osoby”, które od początku miało ścisły związek z dogmatem chrystologicznym i trynitarnym. „Paradoks *Una essentia, tres personae* – czytamy – jest funkcją pojęcia osoby i należy go rozumieć jako wewnętrzną implikację pojęcia osoby” (s. 168). Bóg jest jeden w swej naturze, jeden, jedyny w swoim Bóstwie. Równocześnie ten Bóg jeden w swoim Bóstwie jest Wspólnotą, czyli nieustannym, niezgłębionym obcowaniem Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Osoba, to jest konkretne „ja” określonej natury, na przykład natury ludzkiej. Również konkretne „Ja” Natury Bożej – „Ja-Ojciec”, „Ja-Syn”, „Ja-Duch Święty”. Natura jest tym, przez co dana, indywidualna osoba, czy też rzecz jest tym, kim jest, lub też tym, czym jest, a więc to, przez co Bóg jest Bogiem. To, przez co Bóg jest Bogiem, jest wspólne Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Owo Bóstwo, wspólne trzem Osobom: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, jest też własne każdego z Nich, jest odrębne; przez to stanowią Oni jedność Wspólnoty (*Communio Personarum*); nie tylko jedność Natury, jedność Bóstwa, ale także jedność Wspólnoty w tym Bóstwie. „W wyznaniu Boga jako Osoby – pisze Ratzinger – mieści się z konieczności zarazem to, że Bóg jest relacją [...]. Co nie ma i mieć nie może relacji względem czegoś, nie mogłoby być osobą. Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. [...] Skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby” (s. 168–169).

<sup>3</sup> Prawda o Bogu Trójjedynym powinna zajmować naczelne miejsce w przepowiadaniu Kościoła. Sam Autor precyzuje na czym polega głoszenie Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego: „Mowa o Bogu Ojcu staje się pełna dopiero poprzez mowę o Bogu Synu. Syna zaś nie określa się inaczej, jak w jego Wcieleniu – Jezusie Chrystusie. Stąd też mowa o Bogu musi się otwierać – jako mówienie chrześcijańskie – na historię zbawczą. A wraz z nią dochodzi także do głosu przepowiadanie Ducha Świętego: Boga jako płodności, oddawania się, pośredniczenia, jedności, miłości i pokoju.

Zadaniem przepowiadania nie może być więc rozwijanie spekulatywnej nauki o Trójcy Świętej. trzeba natomiast ukazywać Boga konkretnie jako Ojca, Syna i Ducha Świętego, głosząc tym samym i przez to jedność i jedność Boga, który sam jeden jest życiodajną Miłością”, J. R a t z i n g e r, *Kościół – ekumenizm – polityka*, kolekcja Communio 5, Poznań – Warszawa 1990, s. 69.

Refleksja J. Ratzingera dotyczy egzystencji chrześcijańskiej. W konkluzji rozdziału książki poświęconego *Wierze w Boga Trójjedynego* (s. 150–179) tak pisze: „Powyższe myśli nie prowadzą do zrozumienia tajemnicy nauki o Trójcy Świętej, widzimy jednak, że otwierają one nowy sposób rozumienia rzeczywistości tego, czym jest człowiek i czym jest Bóg. W tym, co pozornie krańcowo teoretyczne, wychodzi na jaw to, co krańcowo praktyczne; gdy mówimy o Bogu, okazuje się, czym jest człowiek; największy paradoks staje się czymś najjaśniejszym i najbardziej pomocnym” (s. 179).

Twierdzenie, że Bóg jest Trójjedyny, będzie zawsze mówieniem o niepojętej Tajemnicy. Tylko przez analogię (tj. podobieństwo w większym jeszcze niepodobieństwie!) możemy mówić o Osobach w Bogu, tylko przez analogię możemy mówić o „trzech”. To, co w Absolutie oznacza „trzy”, jest w każdym wypadku czymś zupełnie innym niż „trójka” w szeregu liczb: „Bóg jest ponad liczbą pojedynczą i mnogą. Rozsadza obydwie” (s. 168).

Co to znaczy: wierzyć w Boga Trójjedynego? Czytając wykład Wyznania wiary Josepha Ratzingera, staje się oczywiste, że nie chodzi tu tylko o abstrakcyjny sąd: „Bóg jest Jeden w Trójcy”, ale o poruszenie ludzkiego bytu ku Niemu, o akt, poprzez który człowiek przemieszcza się ku Niemu, oddając mu się w osobistej wierności. Tutaj – jak się wydaje – tkwi sedno wiary chrześcijańskiej: ryzyko, oddanie się. Ale żywa wiara chce być czymś więcej: „nauka o Trójcy przechodzi w wypowiedź dotyczącą egzystencji” (s. 176). Autor książki chętnie używa słowa „chrześcijańska egzystencja”. Chrześcijanin ma nie tylko określać prawdy wiary słowami, ujmować je w pojęcia; nie tylko pozostać im wierny jako osoba, ale przekształcać je w żywą treść i rzeczywistość. Do tego jest jednak potrzebna siła rozpoznania sensu słów, przyjmowanie w siebie ich treści, nadawanie im ciężaru rzeczywistości. Nie znaczy to oczywiście, że wierzący ma „stworzyć” przedmiot swej wiary. Chodzi raczej o to, co dzieje się, gdy poznajemy prawdy wiary. Żywa wiara to nie tylko wypowiedzanie sądu, stwierdzenie określonego stanu rzeczy, poznanie prawdziwości jakiegoś systemu pojęć. To także duchowa realizacja, urzeczywistnienie i kontemplacja istotnych treści.

*ks. Andrzej Perzyński*



## INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 1994/95

PRZEMÓWIENIE JEGO MAGNIFICENCJI REKTORA  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
KS. DRA IRENEUSZA PEKAŁSKIEGO  
(25 IX 1994 r.)

W dniu niezwykle ważnych dla Kościoła łódzkiego wydarzeń religijnych, cztery teologiczne uczelnie diecezjalne przeżywają uroczyste rozpoczęcie kolejnego roku swojej pracy naukowo-formacyjnej. Przed południem wielu spośród tu obecnych uczestniczyło w konsekracji kościoła pw. św. Maksymiliana Kolbego w Pabianicach, dokonanej przez Prymasa Polski. Uroczystość ta była wpisana w ogólnopolski program obchodów upamiętniających 100. rocznicę urodzin naszego wielkiego rodaka św. Maksymiliana. W minionym roku akademickim nasze uczelnie, zwłaszcza Wyższe Seminarium Duchowne, realizowały swoje zadania naukowo-wychowawcze z uwzględnieniem Maksymilianowskiej rocznicy. Z ogromnego bogactwa umysłu i ducha Patrona naszych trudnych czasów staraliśmy się czerpać natchnienie do pracy nad formowaniem intelektów i serc tych, którzy w przyszłości mają podjąć trud służenia Kościołowi łódzkiemu, naznaczonemu błogosławioną obecnością w nieodległej przeciw przeszłości wielkiego Czciociela Niepokalanej.

Niech mi wolno będzie w imieniu władz łódzkich uczelni kościelnych powitać wszystkich szanownych gości, którzy byli uprzejmi przybyć na naszą wspólną uroczystość rozpoczęcia nowego roku akademickiego.

Witam najserdeczniej Arcypasterza Kościoła łódzkiego Jego Ekszelencję księdza arcybiskupa Władysława Ziółka!

Pragnę przy tej okazji – w imieniu wykładowców, studentów i wszystkich pracowników naszych wyższych szkół teologicznych – złożyć Waszej Ekszelencji serdeczne gratulacje z racji zaszczytnej nominacji papieskiej, mocą której Ksiądz Arcybiskup został mianowany przez Ojca Świętego, Jana Pawła II uczestnikiem rozpoczynającego się w Rzymie w pierwszych dniach października 1994 r. Synodu Biskupów. Nominacja ta stanowi niewątpliwie ogromne wyróżnienie osobiście dla Waszej Ekszelencji, ale stanowi ona w naszych odczuciach kolejny przejaw wielkiej życzliwości, jaką Ojciec

Święty żywi wobec naszego Kościoła lokalnego. Do serdecznych słów gratulacji pragniemy dołączyć zapewnienie o naszej szczególnej modlitwie w intencji tych wszystkich prac, jakie Wasza Eksceleńcja już dziś podejmuje, przygotowując się do udziału w Synodzie Biskupów, a także w intencji owocnych obrad tego jakże ważnego zgromadzenia biskupów z całego świata, którzy rozważać będą niezmiernie ważne problemy Kościoła powszechnego.

Bardzo serdecznie pragnę powitać obecnego wśród nas Jego Eksceleńcję księdza biskupa Ryszarda Karpińskiego, biskupa pomocniczego metropolity lubelskiego, który gości dziś w Łodzi na zaproszenie naszego Ordynariusza. Cieszymy się, że Wasza Eksceleńcja zechciał zaszczycić swoją obecnością naszą uroczystość.

Serdecznie witam obecnego wśród nas Jego Eksceleńcję księdza biskupa prof. dr hab. Bohdana Bejze.

Pragnę przekazać Waszej Eksceleńcji od naszych uczelni gratulacje z racji powołania na stanowisko przewodniczącego nowo powstałej Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kultury. Niech mi wolno będzie poinformować wszystkich tu obecnych, że ksiądz biskup Bejze został poproszony przez Pana prof. Jana Bernera, rektora Akademii Medycznej w Łodzi, o wygłoszenie wykładu na uroczystości inauguracji roku akademickiego wyższych uczelni Łodzi.

Witam bardzo serdecznie Ich Eksceleńcje księży biskupów Józefa Rozwadowskiego, Jana Kulika i Adama Lepe.

Serdecznym i wdzięcznym słowem powitania pragnę gorąco powitać dobroczyńcę naszego Seminarium ks. Protonotariusza Apostolskiego Wiktora Dudzińskiego z Wiednia.

Witam serdecznie Szanownego Pana Grzegorza Palkę, Przewodniczącego Rady Miejskiej Łodzi.

Z wdzięcznością kieruję słowo powitania pod adresem radnych miasta Łodzi: Szanownych Panów Waldemara Bohdanowicza i Wojciecha Walczaka.

Bardzo jesteśmy radzi z obecności na naszych uroczystościach przedstawicieli uczelni państwowych i kościelnych spoza Łodzi i z naszego miasta.

Serdecznie witam Jego Magnificencję ks. prof. dr hab. Jana Łacha, rektora Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Witam ks. prof. dr hab. Antoniego Lewka, pracownika naukowego ATK i wykładowcę w naszym Seminarium.

Witam ks. prof. dr hab. Szczepana Ślągę, pracownika naukowego Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK i naszej Uczelni.

Witam Jego Magnificencję Szanownego Pana prof. dr nauk medycznych gen. dyw. Henryka Chmielewskiego, rektora Wojskowej Akademii Medycznej w Łodzi.

Witam Jego Magnificencję Pana Profesora dr hab. Bolesława Bolanowskiego Prorektora Politechniki Łódzkiej.

Witam Jego Magnificencję Szanownego Pana Profesora dr hab. nauk med. Henryka Stępnia, Prorektora Akademii Medycznej w Łodzi.

Witam Jego Magnificencję Pana Prof. Andrzeja Wierzbińskiego, Prorektora Akademii Muzycznej w Łodzi.

Słowo powitania kieruję także do przedstawicieli naszych bratnich seminariów duchownych działających na terenie miasta Łodzi.

Witam Jego Magnificencję Ojca Piotra Sielużyckiego, Rektora Wyższego Seminarium Ojców Franciszkanów.

Witam Jego Magnificencję księdza dr Kazimierza Gryżenię, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego.

Witam serdecznie także współorganizatorów obecnej uroczystości.

Witam zatem J. M. ks. dr Stanisława Skobla, Prorektora Instytutu Teologicznego w Łodzi.

Witam ks. Prałata Józefa Fijałkowskiego, dyrektora Kolegium Teologicznego w Łodzi.

Witam ks. dr Andrzeja Świątczaka, kierownika łódzkiego Punktu Konsultacyjnego ATK.

Zgodnie z tradycją podobnych uroczystości w programie obecnej inauguracji roku akademickiego przewidziany jest wykład, który wygłosi ks. prof. Jerzy Bagrowicz, redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego” i wykładowca Wydziału Teologicznego ATK oraz Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Bardzo serdecznie witam Księdza Profesora wśród nas.

Pragnę wspomnieć iż w kręgach duchowieństwa naszej archidiecezji Ksiądz Profesor cieszy się wielkim uznaniem i szacunkiem nie tylko z racji swych wysokich kompetencji z zakresu katechetyki, lecz także ze względu na rozliczne walory swojej prawdziwie kapłańskiej postawy, którą mogli zaobserwować uczestnicy rekolekcji wygłoszonych w tym roku w naszym Seminarium.

Jesteśmy ogromnie wdzięczni, że Ksiądz Profesor w tak niedogodnym dla siebie terminie – rozlicznych zajęć – zechciał podjąć niemały trud przybycia do Łodzi i wygłoszenia wykładu inauguracyjnego pt. *Ksiądz Stefan Wyszyński, redaktor „Ateneum Kapłańskiego” w latach 1933–1939*.

Dwie okoliczności wydają się wyjaśniać wybranie takiego tematu wykładu.

Jedną z nich stanowi fakt, że w tym roku minęła 70. rocznica święceń kapłańskich Prymasa Tysiąclecia. Uroczyste obchody tego jubileuszu odbyły się w Zuzeli, rodzinnej miejscowości Księdza Prymasa, z udziałem Polskiego Episkopatu. Druga okoliczność uzasadniająca wybór takiego tematu wykładu wiąże się z faktem, że Ksiądz Profesor należy do grona kontynuatorów dzieła Prymasa Polski związanego z redagowaniem miesięcznika „Ateneum Kapłańskie”.

Niech mi będzie wolno zauważyć i podkreślić obecność w auli seminaryjnej rodziców oraz krewnych tych alumnów, którzy w bieżącym roku akademickim po raz pierwszy przekroczyli próg naszej Uczelni Duchownej.

Z potrzeby serca pragnę gorąco powitać wszystkich kleryków i studentów I roku naszych łódzkich szkół teologicznych.

Na koniec chciałbym słowem powitania objąć wszystkich nie wymienionych imiennie uczestników naszej inauguracji, którzy zechcieli odpowiedzieć na nasze zaproszenie i są dziś z nami.

Wasze Ekscelencje!

Wasze Magnificencje!

Dostojni Goście!

Kochani Klerycy i Studenci łódzkich uczelni teologicznych!

Rozpoczynamy dziś kolejny rok akademicki w wyższych szkołach kościelnych, które przygotowują przyszłych kapłanów i kształcą wiernych świeckich pragnących pogłębić swoją wiedzę religijną, aby lepiej wypełnić w Kościele swoje chrześcijańskie posłannictwo.

Stoimy u progu nowego roku pracy naukowo-formacyjnej, w którym przeżywać będziemy dwa jubileusze ważne dla kościelnej i akademickiej społeczności archidiecezji i miasta Łodzi: mam na myśli 70-lecie Łodzi akademickiej, które zostanie uczczone m.in. uroczystą sesją naukową 20 stycznia 1995 r. oraz 75-lecie erygowania diecezji łódzkiej, przypadające 10 grudnia przyszłego roku. Te dwie rocznice niezwykle ważne dla naszego Kościoła lokalnego i miasta nie mogą nie być uwzględnione w programie naszych zwykłych, codziennych zadań. Jest wszakże naszym obowiązkiem jako wychowawców, czerpać z przeszłości natchnienie i światło do właściwego rozumienia i przeżywania chwili obecnej po to, aby naszych wychowanków wdrażać w umiłowanie historii tego regionu Polski, w jakim zgodnie z wyrokami Opatrzności Bożej, wypada im realizować swoje powołanie.

Obecnie uprzejmie proszę o łaskawe wysłuchanie sprawozdania z działalności naukowo-formacyjnej naszych uczelni za rok 1993/94.

Z mandatu Ordynariusza Łódzkiego Wyższym Seminarium Duchownym kierowali: ks. dr Ireneusz Pękalski – rektor, ks. dr Andrzej Perzyński – prorektor do spraw naukowych oraz ks. dr Sławomir Szczyrba i ks. dr Jan Wolski, odpowiedzialni za powierzone im działy formacji seminaryjnej.

Nad prawidłowym przebiegiem formacji duchowej alumnów czuwało dwóch ojców duchownych i 6 spowiedników.

Jak już wspomniałem, II semestr omawianego roku akademickiego zbiegał się z obchodami 100. rocznicy urodzin św. Maksymiliana, których uwieńczeniem w wymiarze diecezjalnym były dzisiejsze przedpołudniowe uroczystości w Pabianicach. W naszej pracy wychowawczej staraliśmy się odwoływać do przykładu życia i działalności wielkiego Kapłana i Ewangelizatora.

W ramach działań o charakterze formacyjnym rozpoczęliśmy cykl spotkań z kapłanami zasłużonymi dla Kościoła i naszej archidiecezji. Spotkaniom tym, które będą kontynuowane w latach następnych, nadaliśmy takż tytuł: **Świadek historii – świadek kapłaństwa**.

W naszych konferencjach wychowawczych, czerpiąc natchnienie z papieskiej adhortacji *Pastores dabo vobis*, podjęliśmy w minionym roku problemy koncentrujące się wokół następującego tematu wiodącego: **Kapłaństwo służebne w Kościele i dla**

**Kościola.** W ostatnich tygodniach poprzedniego roku akademickiego rozpoczęliśmy następny blok tematów pod ogólnym hasłem: **Seminarium jako osobliwe miejsce Kościoła.**

W omawianym roku akademickim zajęcia naukowo-dydaktyczne prowadziło 42 profesorów i wykładowców, w tym 10 świeckich nauczycieli dydaktycznych.

Do grona wykładowców Ksiądz Arcybiskup włączył: ks. Jana Wolskiego, który doktoryzował się w Rzymie w Akademii Alfonsianum z zakresu teologii moralnej, ks. Jana Słomkę, który uzyskał doktorat z zakresu patrologii w Instytucie Patrystycznym Augustinianum w Rzymie, księdza dra Henryka Eliasza, któremu zlecił wykłady z teologii ekumenizmu i ks. dra Sławomira Sosnowskiego, który podjął wykłady z zakresu liturgii.

W minionym roku akad. prof. dr hab. Włodzimierz Fijałkowski, wykładowca Seminarium i Instytutu Teologicznego, został powołany przez Ojca Świętego do grona członków Papieskiej Akademii Życia.

W omawianym okresie dwaj kolejni pracownicy dydaktyczni naszych uczelni: ks. dr Stanisław Skobel i ks. dr Jan Słomka, podjęli wykłady w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Oprócz kadry wychowawczo-nauczycielskiej w roku akademickim 1993/94 na różnych stanowiskach administracyjno-gospodarskich pracowało w Seminarium 6 osób, w tym 3 w seminaryjnej bibliotece oraz 3 siostry ze Zgromadzenia Służebniczek Starowiejskich.

W roku sprawozdawczym studiowało w naszej uczelni ogółem 132 seminarzystów, w tym 6 należących do diecezji łowickiej, 5 ze Zgromadzenia Ojców Pasjonistów i jeden ze Zgromadzenia Braci Dolorystów.

Na pierwszy rok studiów, po przeprowadzeniu rozmów kwalifikacyjnych przyjęto 18 seminarzystów, 23 diakonów ukończyło studia filozoficzno-teologiczne z tytułem magistra teologii uzyskanym na Wydziale Teologicznym ATK.

Pośród wielu działań mających na celu nawiązywanie nowych i pogłębianie istniejących już więzi z państwowymi uczelniami i instytucjami naukowymi miasta Łodzi, pragnę wspomnieć o interdyscyplinarnej konferencji naukowej, zorganizowanej z inicjatywy Uniwersytetu Łódzkiego wspólnie z naszą Uczelnią. Konferencja ta odbyła się w gmachu Seminarium 10–11 maja 1994 r. i dotyczyła następującego tematu: *Tekst sakralny w kręgu kultury chrześcijańskiej (historia, język, poetyka)*.

Z inicjatywy zarządu Łódzkiego Towarzystwa Naukowego doszło w minionym roku akademickim do nawiązania pierwszych kontaktów roboczych, które – jak się spodziewamy – w najbliższej przyszłości zaowocują konkretną współpracą naukową.

Chciałbym też wspomnieć, że nasze Seminarium wraz z innymi wyższymi szkołami akademickimi miasta Łodzi i Oddziałem Łódzkim Polskiej Akademii Nauk co roku funduje nagrody pieniężne dla młodych dobrze zapowiadających się pracowników naukowych.



KS. IRENEUSZ PĘKALSKI

SPRAWOZDANIE  
Z DZIAŁALNOŚCI INSTYTUTU TEOLOGICZNEGO W ŁODZI  
W ROKU AKADEMICKIM 1993/94

Studia w Instytucie Teologicznym realizowane są w cyklu dwustopniowym. Pierwszy etap stanowią studia teologiczno-filozoficzne w zakresie programu Kolegium Teologicznego. Studia te trwają trzy lata. Na pierwszy rok studiów w roku sprawozdawczym przyjęto 170 kandydatów. Drugi etap stanowią studia specjalizacyjne. Obecnie istnieją cztery specjalizacje: teologia rodziny, sekcja nauk społecznych, sekcja katechetyczna oraz specjalizacja teoretyczna w zakresie teologii.

W roku sprawozdawczym ogólna liczba studentów Instytutu Teologicznego wynosiła 850 osób. Był to rok reorganizacji Instytutu. Dzięki porozumieniu podpisanemu z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie studenci nasi, po odbyciu trzyletnich studiów w zakresie Kolegium Teologicznego, mogą przystępować do studiów magisterskich. Następne trzy lata będą poświęcone przygotowaniu pracy magisterskiej na wybranym seminarium naukowym.

Studia w Instytucie Teologicznym odbywają się w trybie zaocznym. Liczni studenci pogłębiają swoją wiedzę oraz uzupełniają wykształcenie konieczne do podjęcia pracy katechetycznej w szkołach podstawowych i średnich. Choć szkoła nasza ma charakter uczelni prywatnej, na mocy porozumienia zawartego między Ministerstwem Edukacji Narodowej i Episkopatem Polski wydaje dyplomy honorowane przez państwo. Miniony rok był więc czasem przełomowym w tym zakresie.

W roku 1993/94 mury Instytutu Teologicznego w Łodzi opuściło 63 absolwentów.

SPRAWOZDANIE  
Z DZIAŁALNOŚCI FILII ATK W ŁODZI  
W ROKU AKADEMICKIM 1993/94

Rok akademicki 1993/94 był już szóstym rokiem działalności dydaktyczno-naukowej Punktu Konsultacyjnego Akademii Teologii Katolickiej w Łodzi.

Tym samym uczelnia ma już pierwszych absolwentów, gdyż studia zaoczne trwają 6 lat. 25 osób uzyskało stopień magistra teologii.

Księża podejmowali studia specjalistyczne na następujących kierunkach: homiletyka, katechetyka, liturgika, teologia rodziny (Wydział Teologiczny) oraz kierunek katolicka nauka społeczna (Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych). Studia powyższe trwają 3 lata i kończą się licencjatem.

Wszystkie Punkty Konsultacyjne w Polsce korzystają wyłącznie z Wydziału Teologicznego. Nasza Filia jest jedyną w kraju, która korzysta także z Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych. Dzięki temu możemy podejmować badania i rozwiązywać problemy Kościoła łódzkiego.

W roku akademickim 1993/94 studiowało na I roku 34 studentów, na II – 31, na III – 23, na IV, – 22, na V – 28, na VI – 35 (razem 139 osób). Gdy chodzi o księży: na I roku studiowało 25, na II – 20, na III – 19 (razem 64). W sumie studiowały 203 osoby.

Zajęcia dydaktyczne prowadziło 36 wykładowców oraz 4 lektorów (j. łaciński, angielski, francuski, niemiecki). Większość z Łodzi oraz kilku profesorów z Warszawy, Krakowa i Włocławka.

Oprócz wykładów, zaliczeń, kolokwiów i egzaminów studenci spotykają się na opłatku, „święconym”, na skupieniach: adwentowym i wielkopostnym.

Od kilku lat odbywają się konwersatoria naukowe na jakiś wybrany temat między pracownikami naukowymi Uniwersytetu Łódzkiego i Akademii Teologii Katolickiej. Spotkania mają miejsce dwa razy w roku, po jednym w semestrze. Ostatnie Konwersatorium poświęcone było konkordatowi.

Siedzibą Filii ATK w Łodzi są pomieszczenia kurialne przy ul. Skorupki 13. Zajęcia odbywają się w sobotę. Sekretariat jest czynny od 9<sup>00</sup> do 14<sup>00</sup>, tel. 36-00-54.

## KOLEGIUM TEOLOGICZNE W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Katecheza jest jedną z istotnych form ewangelizacji. Kościół z pokolenia na pokolenie podejmuje misję nauczania, spełniając nakaz Chrystusa „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Zmieniające się uwarunkowania współczesnego życia, konieczność dochowania wierności człowiekowi pragnącemu odnaleźć się w skomplikowanej rzeczywistości, ale także konieczność wierności Bogu w przekazywaniu Jego zbawczego Orędzia wymagają od katechetów gruntownej formacji intelektualnej i duchowej.

Kościół zawsze poświęcał dużo uwagi tym, których posyłał i obdarzał zaufaniem, czyniąc ich współodpowiedzialnymi za szerzenie Ewangelii. W literaturze katechetycznej znajdujemy liczne dzieła mówiące o osobowości katechety, o zadaniach, o wymaganiach, jakie stawia mu wyjątkowa misja i posłannictwo. Szczególnie po Soborze Watykańskim II na skutek wzrostu zainteresowania katechizacją w licznych dokumentach odnoszących się



pośrednio i bezpośrednio do katechizacji mówi się o konieczności gruntownej formacji katechetów. Nowym impulsem do zainteresowania się tym zagadnieniem stał się powrót nauki religii do polskich szkół. Katechizację w szkołach podjęła ogromna rzesza ludzi, którzy wprost spontanicznie odpowiedzieli na apel swojego biskupa. Nie wszyscy jednak zgłaszający się do tej pracy mają odpowiednie i wystarczające przygotowanie.

Zaistniała więc pilna potrzeba systematycznej i zorganizowanej formacji katechetów, aby ich przygotować do właściwego i skutecznego wypełnienia zleconej im misji. Komisja Episkopatu ds. Katechizacji, po uzgodnieniu z Ministerstwem Edukacji Narodowej, postanowiła, że formą intelektualnej i duchowej formacji będą Kolegia Teologiczne. W zarządzeniu Rady Głównej Episkopatu Polski dla organizacji kolegiów diecezjalnych czytamy: „Diecezjalne Kolegium Teologiczne jest uczelnią kształcąca katechetów – nauczycieli religii dla przedszkoli i szkół podstawowych”. W myśl tego uzgodnienia Ordynariusz Archidiecezji Łódzkiej dekretem z 8 grudnia 1993 r. powołał Kolegium Teologiczne, które rozpoczęło swoją działalność przy Instytucie Teologicznym. W dokumencie ustanawiającym Kolegium Teologiczne w Łodzi Arcybiskup napisał, że zadaniem Kolegium Teologicznego jest: „Umożliwienie jego studentom uzyskania właściwej formacji religijno-moralnej, aby prowadząc katechezę byli świadkami wiary”.

Profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego są wykładowcami w Kolegium Teologicznym, wspierają nas również zaproszeni profesorowie z Uniwersytetu Łódzkiego, podejmując wykłady z pedagogiki i psychologii.

W pierwszym roku działania Kolegium Teologicznego, tzn. w roku szkolnym 1993/94 studiowało 130 osób. Wśród studentów były osoby już katechizujące oraz ci, którzy zamierzają podjąć katechizację w przyszłości.

Należy się cieszyć, że są chętni, by katechizować i że zależy im, aby czynić to kompetentnie. Skuteczność bowiem katechizacji we współczesnych trudnych skomplikowanych warunkach w dużej mierze zależy od wiedzy, umiejętności dydaktycznych, talentu pedagogicznego i wartości duchowych katechetów. Należy żywić nadzieję, że początek działania Kolegium Teologicznego w naszej archidiecezji jest zapowiedzią jego rozwoju i skutecznej formacji i odpowiedniego przygotowania katechetów, aby dobrze wypełnili zlecone im zadanie.



DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH  
LIPIEC 1993 – CZERWIEC 1994

**1993**

31 VIII – Arcybiskup Władysław Ziółek dokonał następujących nominacji:

- zwolnił biskupa Adama Lepę z urzędu rektora Wyższego Seminarium Duchownego,
- zwolnił ks. dr Ireneusza Pękalskiego z urzędu prorektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi i równocześnie mianował go rektorem tegoż Seminarium,
- zwolnił ks. dr Andrzeja Perzyńskiego z urzędu prefekta Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi i równocześnie powierzył mu obowiązki prorektora tegoż Seminarium,
- mianował ks. dr Jana Wolskiego II prefektem Wyższego Seminarium Duchownego.

13 IX – 19 alumnów I roku wstąpiło w progi seminaryjne. Od 14 do 26 września nowo przyjęci alumni roku I przebywali w Szczawinie, gdzie pod kierunkiem Przełożonych i Ojców Duchownych oraz zaproszonych Księży Profesorów byli wprowadzani do życia i formacji seminaryjnej.

26 IX–2 X – W Szczawinie rozpoczęcie rekolekcji dla kursu VI przed diakonatem. Prowadził je o. Paulin Sotowski OFM Conv. z Łagiewnik.

27–30 IX – Tegorocznym rekolekcjom na rozpoczęcie roku nauki i formacji przewodniczył biskup Józef Zawitkowski z Łowicza.

30 IX – Arcybiskup Łódzki mianował trzech nowych wykładowców w naszym Seminarium:

- ks. dr Jana Słomkę wykładowcą patrologii,
- ks. dr Henryka Eliasza wykładowcą teologii ekumenicznej,
- ks. mgr Sławomira Sosnowskiego wykładowcą liturgiki.

2 X – W bazylice archikatedralnej biskup Adam Lepa udzielił święceń diakonatu 24 alumnom VI roku.

3 X – Kościół łódzki złożył wspólne dziękczynienie za 34 lata posługi pasterskiej biskupa Jana Kulika. W tym dniu wspólnota seminaryjna przeżywała uroczystość obłóczyn 19 alumnów III roku.

4 X – Przedstawiciele Seminarium wzięli udział w środowiskowej inauguracji roku akademickiego 1993/94, która odbyła się w Teatrze Wielkim w Łodzi.

5 studentów WSD zostało uroczystie immatrykulowanych. Przemówienie powitalne wygłosił prof. dr hab. inż. Jan Krysiński, rektor Politechniki Łódzkiej. Wykład inauguracyjny nt. *Problemy transformacji polskiej gospodarki* wygłosił prof. dr hab. Władysław Welfe.

9 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 1993/94 w Seminarium. W bazylice archikatedralnej mszę świętą koncelebrowaną odprawił arcybiskup Władysław Ziółek. W słowie wprowadzającym do mszy świętej Arcybiskup powiedział m.in.: „Stajemy tu przed Bogiem jako zjednoczony lud Boży, który pragnie dziś gorącą modlitwą uczcić świetlaną pamięć biskupa Michała Klepacza, trzeciego ordynariusza łódzkiego, w setną rocznicę jego urodzin. Ten szanowany kapłan, ceniony myśliciel, pisarz i mąż stanu, mój najznakomitszy poprzednik był przez dwadzieścia lat niestrudzonym pasterzem robotniczej i akademickiej Łodzi”. Homilię wygłosił biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze.

W drugiej części uroczystości w auli naszego Seminarium odbyła się immatrykulacja nowych słuchaczy Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego Akademii Teologii Katolickiej, Instytutu Teologicznego oraz Kolegium Teologicznego. Wykład inauguracyjny nt. *Działalność księdza profesora Michała Klepacza w Wilnie i Białymstoku* wygłosił ks. dr Tadeusz Krahel (Białystok).

11 X – W seminaryjnej kaplicy została odprawiona uroczysta Eucharystia z okazji 35-lecia pracy dydaktyczno-wychowawczej w naszym Seminarium biskupa prof. Bohdana Bejze. Mszy świętej przewodniczył Jubilat. Wieczorem w małej auli Biskup Profesor podzielił się wspomnieniami z Soboru Watykańskiego II.

13 X – Alumni zainteresowani Ruchem Odnowy w Duchu Świętym rozpoczęli pod przewodnictwem ks. Józefa Kozłowskiego TJ ósmiotygodniowe seminarium.

16 X – Piętnasta rocznica wyboru Ojca Świętego Jana Pawła II. W Seminarium jest to dzień szczególnej pamięci modlitewnej i ofiarnego czynu w Jego intencji.

26 X – Wieczór autorski Józefa Wiśniewskiego, autora zbioru poezji *Morenowe gniazdo*.

7 XI – Mszy świętej przewodniczył ks. prof. Karol Szumacher z okazji swoich imienin oraz 25-lecia pracy wychowawczej i dydaktycznej w naszym Seminarium.

10 XI – Miesięcznemu dniowi skupienia przewodniczył ks. proboszcz Czesław Wala – kustosz sanktuarium maryjnego w Kalkowie, diecezja radomska.

15 XI – Na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie uzyskał stopień doktora teologii w zakresie liturgiki ks. Sławomir Sosnowski. Promotorem pracy zatytułowanej: *Motyw pokutny w „Ordo Missae” Pawła VI* był ks. prof. dr hab. Bogusław Nadolski. Recenzentami rozprawy byli ks. dr hab. Jerzy Stefański (PWSD Gniezno) i ks. dr hab. Adam Durak (ATK).

17–18 XI – Odbyły się doroczne Dni Powołaniowe w Seminarium. Przybyła młodzież z całej archidiecezji, aby spotkać się z alumnami. Dla przybyłych gości przygotowane zostało nabożeństwo powołaniowe w kaplicy oraz program słowno-muzyczny w dużej auli.

22 XI – „Wspólne śpiewanie” – program muzyczny przygotowany przez alumnów IV roku i zespół „Spes”.

28 XI – Uroczystość jubileuszu 25-lecia sakry biskupa Józefa Rozwadowskiego.

7–8 XII – Skupieniu miesięcznemu przewodniczył ks. prałat Zdzisław Peszkowski z Warszawy.

11 XII – Biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze otrzymał nagrodę naukową im. Włodzimierza Pietrzaka za rok 1993.

14 XII – Ukazał się pierwszy numer nowego czasopisma redagowanego przez naszych alumnów. Pismo nosi tytuł „Biuletyn Seminaryjny”. Redaktorem naczelnym został dn Piotr Bratek, jego zastępcą dn Waldemar Gliński.

## 1994

5–6 I – Skupieniu miesięcznemu przewodniczył ks. proboszcz Ryszard Pelech ze Świecia.

9 I – Doroczny opłatek dla rodziców alumnów.

W tym dniu, po południu ok. godz. 16<sup>00</sup> wybuchł pożar materacy składowanych w starym budynku. Pożar ten ugaszono we własnym zakresie, bez wzywania Straży Pożarnej. Około godz. 21<sup>00</sup> w korytarzu piwnicy w nowej części gmachu spaliły się stare sprzęty. Uszkodzeniu uległy drzwi od zaplecza i ściany. O tym fakcie natychmiast powiadomiono Straż Pożarną i Policję. Podejmowane w trakcie trzymiesięcznego śledztwa działania policji nie doprowadziły do ustalenia sprawców pożarów.

25 I – W gmachu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie odbyła się obrona rozprawy doktorskiej ks. prefekta Sławomira Szczyrby. Promotorem pracy zatytułowanej: *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ* był biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze. Recenzentami rozprawy byli: o. prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec (KUL) i prof. dr Mieczysław Gogacz (ATK). W publicznej dyskusji rozprawy wziął udział arcybiskup Władysław Ziółek, biskup Adam Lepa, o. Florian Pelka – prowincjał Towarzystwa Jezusowego Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej oraz liczne grono księży profesorów naszego Seminarium.

29 I – Doroczna Akademia Tomistyczna. Wykład zatytułowany: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?* wygłosił biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze.

20 II – Pierwsza niedziela Wielkiego Postu. Kazania pasyjne w czasie nabożeństwa Gorzkich Żali głosił przez wszystkie niedziele Wielkiego Postu o. dr Piotr Sieluzyczny, franciszkanin z Łagiewnik i wykładowca w tamtejszym Seminarium.

14 III – Arcybiskup Szczepan Wesoly w towarzystwie arcybiskupa Władysława Ziółka spotkał się w małej auli ze społecznością Seminarium. Dostojny Gość wygłosił słowo nt. *Duszpasterstwo Polonii*.

15–19 III – Rekolekcjom wielkopostnym przewodniczy ks. prof. Marek Starowieyski z Warszawy. Trwałym owocem rekolekcyjnych ćwiczeń są małe grupy formacyjne, na które została podzielona cała seminaryjna społeczność.

19 III – Posługi lektoratu i akolitu udzielił naszym alumnom biskup Bohdan Bejze.

9–10 IV – Dni Skupienia dla Rodziców Alumnów. Konferencje, nabożeństwa i modlitwy prowadzili Ojcowie Duchowni i Zarząd Seminarium.

14 IV – Nadzwyczajna sesja Rady Pedagogicznej była poświęcona omówieniu wydanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów*.

16 IV – *Sesja Maksymilianowska* w naszym Seminarium. Wykład na temat: *Doktryny maryjnej św. Maksymiliana* wygłosił gwardian Niepokalanowa o. Kazimierz Więsek OFM Conv.

23–24 IV – Skupieniu miesięcznemu przewodniczył o. Feliks Badeni OFM Conv., spowiednik naszych alumnów.

25 IV – Występ młodzieży z Pabianic poświęcony św. Maksymilianowi Kolbe.

W kwietniu wykładowca medycyny pastoralnej w naszym Seminarium prof. Włodzimierz Fijałkowski został mianowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II członkiem Papieskiej Akademii Życia.

10–11 V – Interdyscyplinarna konferencja naukowa pt. *Tekst sakralny w kręgu kultury chrześcijańskiej. Historia – język – poetyka* organizowana przez Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi i Uniwersytet Łódzki. Honorowy protektorat nad konferencją przyjął arcybiskup Władysław Ziółek. Wystawę modlitewników ze zbiorów Biblioteki Seminaryjnej przygotowała kustosz Maria Wrocławska. W konferencji wzięli udział znani profesorowie i wykładowcy z Łodzi, Krakowa, Poznania, Warszawy, Lublina i Opola.

12 V – Pielgrzymka całej społeczności seminaryjnej do Niepokalanowa z okazji Roku Kolbiańskiego. Dokonano Aktu Zawierzenia Wspólnoty Seminaryjnej Matce Bożej.

14 V – W dużej auli seminaryjnej, senator Alicja Grześkowiak wygłosiła wykład na temat: *Konkordat a prawo do religii*.

17 V – Spotkanie z red. Zdzisławą Gucą na temat: *Szanse i zagrożenia środków masowego przekazu*.

23 V – Spotkanie poświęcone analizie arcydzieł filmowych pod kierunkiem prof. Grzegorza Królikiewicza. Tematem analizy był film Roberta Bressona *Na los szczęścia Baltazara*. Uczestniczyło 15 osób.

30 V – Skupieniu Księżych Profesorów przewodniczył dominikanin o. Marcin Babraj, redaktor naczelny miesięcznika „W drodze”.

9 VI – Obrona pracy doktorskiej ks. Marka Stępiaka na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tytuł rozprawy: *Kwestia społeczna w listach pasterskich Episkopatu Polski 1919–1939*. Promotorem pracy był ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski (KUL), recenzentami byli ks. prof. de hab. Witold Zdaniewicz (ATK) i ks. prof. dr hab. Franciszek Mazurek (KUL).

11 VI – W bazylice archikatedralnej arcybiskup Janusz Bolonek udzielił święceń kapłańskich 23 diakonom. Nowo wyświęceni z powodzeniem złożyli końcowe egzaminy i obronili prace magisterskie (zob. wykaz prac magisterskich).

15 VI – Prymicje w kaplicy seminaryjnej. Homilię wygłosił opiekun roku ks. prefekt Sławomir Szczyrba.

20 VI – Sesja Rady Pedagogicznej i msza święta na zakończenie roku akademickiego.

## Z ŻAŁOBNEJ KARTY

### 1994

17 VIII – zmarł w szpitalu w Łodzi o. Robert Stanisław Fortgang OFM Conv. Przeżył 57 lat, w tym: 42 lata w zakonie franciszkańskim a 33 lata w kapłaństwie. Zmarły o. Robert Fortgang podczas wielu lat pracy w Łodzi nieustrudzenie służył swoją pomocą i doświadczeniem duchowym w naszym Wyższym Seminarium Duchownym. Był spowiednikiem, wielokrotnie głosił do alumnów kazania, konferencje i rekolekcje. Prowadził wykłady z teologii życia zakonnego. Cieszył się wielkim uznaniem i życzliwością całych pokoleń kleryków i księży.

W liturgii pogrzebowej celebrowanej pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka 20 sierpnia 1994 r. w Łodzi-Łagiewnikach udział wzięli Przełożeni, Ojcowie Duchowni, Księża Profesorowie i alumni naszego Seminarium.

11 X – zmarł nagle w wieku 28 lat o. Jan Koperek CP. Zmarły o. Jan wstąpił do Zgromadzenia Męki Pańskiej w 1986 r. Studia filozoficzne w latach 1986–1988 odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Po nowicjacie kontynuował studia teologiczne w Warszawie. Święcenia kapłańskie otrzymał 11 IV 1993 r. w rąk arcybiskupa Władysława Ziółka.

W uroczystościach pogrzebowych wziął udział m.in. biskup Adam Lepszy oraz ks. Rektor Ireneusz Pękalski wraz z przedstawicielami alumnów naszego Seminarium.

oprac. ks. Andrzej Perzyński



WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI  
ROK 1994

- BIENIEK GRZEGORZ – Moralny aspekt ochrony środowiska naturalnego w dokumentach Kościoła w latach 1961–1991  
Promotor: bp A. Lepa
- BRATEK PIOTR – Problemy duszpasterskie w Listach Episkopatu Polski poświęconych środkom masowego przekazu w latach 1975–1992  
Promotor: bp A. Lepa
- CZAJKOWSKI MARCIN – Jezus a Saduceusze  
Promotor: ks. E. Szewc
- DZIEDZICZAK PAWEŁ – Postawa dziecka warunkiem wejścia do królestwa niebieskiego (Mt 18, 1–5)  
Promotor: ks. E. Szewc
- GLIŃSKI WALDEMAR – Polityka Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Królestwa Polskiego wobec Kościoła katolickiego w latach 1815–1820  
Promotor: ks. S. Grad
- GÓRSKI KRZYSZTOF – Epifanijny charakter burzy na morzu w Mk 4, 35–41  
Promotor: ks. E. Szewc
- GRACZYK DARIUSZ – Niepełnosprawni w nauce i życiu Kościoła  
Promotor: ks. W. Kulbat
- JAŚPIŃSKI ROBERT – Symbolika góry w historii zbawienia  
Promotor: ks. E. Szewc
- KUCYK BOGUMIŁ – Parafia św. Anny w Łodzi od 1909 do 1939 r.  
Promotor: ks. S. Grad
- LASOŃ JULIUSZ – Teologia zawierzenia Matce Bożej Częstochowskiej w ujęciu Jana Pawła II  
Promotor: ks. A. Janeczek
- LEŚNIAK JAROSŁAW – Kościół wobec przemian społeczno-religijnych wsi minionego 40-lecia  
Promotor: ks. W. Kulbat
- MARZAK MAREK – Nauczanie Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie w świetle przemówień wygłoszonych w Afryce  
Promotor: ks. S. Skobel
- MIKSA ZENON – Historia parafii św. Jakuba w Piotrkowie Trybunalskim w latach 1818–1925  
Promotor: ks. S. Grad

- 
- MIZIOŁEK PAWEŁ – Sodaliczka Marianańska w dekanacie miejskim łódzkim w latach 1921–1939  
Promotor: ks. S. Grad
- MORDAKA DARIUSZ – Rola Sakramentu Pokuty w życiu młodzieży licealnej na podstawie przeprowadzonej ankiety  
Promotor: ks. A. Świętczak
- NALEPA KRZYSZTOF – Teologia modlitwy w nauczaniu pasterskim arcybiskupa Jerzego Ablewicza  
Promotor: ks. A. Janeczek
- PANEK KRZYSZTOF – Mechanizmy propagandy antykościelnej w dyskusji prasowej w latach 1990–1991 nad prawną ochroną życia poczętego w dzienniku warszawskim „Trybuna”  
Promotor: bp A. Lepa
- RYLSKI DANIEL – Treści religijno-moralne w twórczości poetyckiej Krzysztofa Kamila Baczyńskiego  
Promotor: ks. A. Świętczak
- SIMKA MIROSLAW – Wiara kobiety kananejkiej (Mt 15, 21–28)  
Promotor: ks. E. Szewc
- STACHOWSKI KRZYSZTOF – Warunki ważnego i godziwego przyjęcia sakramentu kapłaństwa  
Promotor: ks. I. Pękalski
- TKACZYK JACEK – Ofiary z ludzi w Starym Testamencie  
Promotor: ks. L. Stachowiak
- TRACZ KRZYSZTOF – Godność osoby ludzkiej w drukowanych kazaniach księdza Jerzego Popiełuszki  
Promotor: ks. A. Świętczak
- TRACZ ZBIGNIEW – Izrael jako naród wybrany na szczególną własność Jahwe  
Promotor: ks. L. Stachowiak
- ŻAROMIŃSKI BOGDAN – Podobieństwa i różnice systemów wychowania Janusza Korczaka i Antoniego Makarenki  
Promotor: ks. A. Just
- ŻUCHOWSKI ANDRZEJ – Zwyczaje i obrzędy Adwentu i Bożego Narodzenia w Parafii Radomin  
Promotor: ks. S. Sosnowski

oprac. ks. Sławomir Szczyrba

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
NAPISANYCH W FILII ATK W ŁODZI  
W LATACH 1993–1994

**Promotor: ks. dr Aleksander Janeczek**

- |                    |  |
|--------------------|--|
| Krystyna Murawska  | – Ufność elementem duchowości na podstawie pism św. Teresy od Dzieciątka Jezus   |
| Monika Bednarska   | – Rola wspólnoty w kształtowaniu życia duchowego w oparciu o pisma Brata Rogera  |
| Jakub Kowalczyk    | – Powołanie człowieka świeckiego do doskonałości na podstawie pism św. Franciszka Salezego   |
| s. Beata Konca     | – Formacja zakonna słuźebniczek Boga-Rodzicy-Dziewicy-Niepokalanie Poczętej w oparciu o pisma Edmunda Bojanowskiego                |
| s. Jadwiga Dyduch  | – Koncepcja przełożonej zakonnej w oparciu o pisma o. Anzelma Gądka karmelity bosego   |
| s. Halina Zdunek   | – Duchowość Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w świetle pism Matki Założycielki błogosławionej Bolesławy Marii Lament |
| s. Anna Braniewska | – Aktualność duchowości matki Angeli Zofii Truskowskiej na podstawie jej pism, w świetle nowej ewangelizacji Kościoła              |

**Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński**

- |                        |  |
|------------------------|--|
| Małgorzata Kaźmierczak | – Obraz Boga według Wacława Hryniewicza w dziele <i>Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej</i> |
| Barbara Kaźmierczak    | – Podstawowe przymioty Kościoła w polskich publikacjach Karola Journeta                            |
| Adam Skupiński         | – Nauka o stworzeniu świata w dziele Orygenesusa <i>O zasadach</i>                                 |
| Marta Legierska        | – Kwestia zła u Laktancjusza   |
| Radosław Goliński      | – Teologiczne podstawy Nowej Ewangelizacji w książkach z serii „Życ Dobrą Nowiną”                  |

**Promotor: ks. dr Stanisław Skobel**

- |                 |   |
|-----------------|---|
| Tomasz Tokarski | – Odpowiedzialność człowieka za kulturę w nauczaniu Jana Pawła II |
|-----------------|---|

Magdalena Rzadkowska – Kingi Wiśniewskiej-Roszkowskiej koncepcje płciowości i erotyzmu. *Studia teologiczne*

**Promotor: ks. prof. Lech Stachowiak**

- Anna Trzcińska – Jerozolima w swojej świetności i upadku wg Trito Izajasza
- Agata Markiewicz-Nowak – Błogosławieństwo prześladowanych dla sprawiedliwości wg Mt i Łk
- Ryszard Łusiak – Wypełnienie zapowiedzi Izajasza w Ewangelii wg św. Mateusza
- Urszula Dzika – Motyw ufności w Ps 23 i 27
- Joanna Kucharska – Grzechy języka w Księgach Mądrościowych Starego Testamentu

**Promotor: ks. dr Eugeniusz Szewc**

- Helena Ciborowska – Symbolika przeklęcia drzewa figowego w Mk 11, 12–14 i 20–21; Mt 21, 18–19

**Promotor: ks. dr Andrzej Świąteczak**

- Sławomir Kmieć – Modlitwa źródłem decyzji moralnej w nauczaniu Jana Pawła II
- Danuta Drabińska – Wybrane obowiązki społeczne katolików świeckich na podstawie konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i adhortacji apostołskiej *Christofideles laici*

## SPIS TREŚCI

### KONFERENCJA NA TEMAT: *TEKST SAKRALNY W KRĘGU KULTURY CHRZEŚCJAŃSKIEJ. HISTORIA, JĘZYK, POETYKA*

Maria Kamińska, Wprowadzenie.....	5
Otwarcie konferencji .....	
Słowo Jego Magnificencji Rektora Wyższego Seminarium Duchownego ks. dra Ireneusza Pękalskiego.....	7
Słowo Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Łódzkiego prof. Michała Seweryńskiego.....	9

### ARTYKUŁY

Irena Bajerowa (Kraków), Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności.....	11
ks. Marian Wolniewicz (Poznań), Teoria przekładu biblijnego w ujęciu współczesnych tłumaczy <i>Biblii</i> na język polski.....	19
Teresa Skubalanka (Lublin), Głosy stylistyczne do tekstów <i>Nowego Testamentu</i> .....	31
Anna M. Komornicka (Warszawa), Poetyka przypowieści ewangelicznych .....	41
Irena Kwilecka (Poznań), Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z <i>Listu św. Pawła do Kolosan: Kol 3, 11</i> .....	53
Elżbieta Umińska-Tytoń (Łódź), Tekst sakralny a potoczność. Na podstawie przekładów <i>Nowego Testamentu</i> .....	73
Marzena Makuchowska (Opole), Rytualizacja i spontaniczność w języku modlitwy.....	83
Urszula Dzika (Łódź), Poetyka i styl przekładu liryki biblijnej na język polski i rosyjski – psalmy ufnosci .....	91
Agnieszka Maliszewska (Łódź), Określenia uczucia radości w polskich przekładach <i>Psalterza</i> .....	99
Jacek Leociak (Warszawa), O obecności <i>sacrum</i> w literaturze dokumentu osobistego okupowanej Warszawy .....	107
Leszek Moszyński (Gdańsk), Znaczenie przedcyfrolometodejskich tekstów słowiańskich związanych z misją salzburską dla kształtowania się ogólnosłowiańskiej terminologii chrześcijańskiej.....	121
Danuta Bieńkowska (Łódź), Elementy antonimiczne we współczesnej prozie kaznodziejskiej.....	133
Maria Kamińska (Łódź), Stylistyka polskiej pieśni kościelnej.....	143
Zenon Leszczyński (Lublin), Doświadczenie tekstów sakralnych odbite w obiegowych porównaniach.....	151
Danuta Zawilska (Łódź), O wariacji językowej w tekstach modlitw i pieśni religijnych..	165
Jacek Bartyzel (Łódź), Świętość w teatrze i dramacie poetyckim.....	185
Marek Bielacki (Łódź), Motywy biblijne we współczesnym dramacie muzycznym.....	197
Kazimierz Sobotka (Łódź), Film i <i>sacrum</i> : <i>Ofiarowanie</i> Andrieja Tarkowskiego.....	207
Agnieszka Izdebska (Łódź), Jarosław Płucienik (Łódź), Paradoks w tekście sakralnym.....	215
Leszek Wojtczak (Łódź), Medytacja o Dobrej Nowinie w kontekście <i>Technologii Ewangelii</i> Włodzimierza Sedlaka .....	225
ks. Eugeniusz Gieparda (Łódź), <i>Chwast</i> albo <i>kąkol, trawa i siano</i> . Z problematyki tłumaczeń nazw realiów biblijnych.....	239

## O ŚWIĘTYM MAKSYMILIANIE KOLBEM W STULECIE URODZIN

List Episkopatu Polski z okazji 100. rocznicy urodzin świętego Maksymiliana Marii Kolbego .....	271
Leon B. D y c z e w s k i OFM Conv., Święty Maksymilian a współczesna kultura .....	279
Paulin W. S o t o w s k i OFM Conv., Życie i działalność św. Maksymiliana Marii Kolbego a katecheza dzisiaj .....	297

## WOKÓŁ KATOLICKIEJ DOKTRYNY I KULTURY

ks. Jerzy B a g r o w i c z, Ksiądz Stefan Wyszyński jako redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”. Z okazji 70. rocznicy święceń kapłańskich .....	305
bp Bohdan B e j z e, Racjonalność kultury .....	313
ks. Jan S ł o m k a, Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary .....	323
ks. Lech S t a c h o w i a k, Eschatologiczny los Jerozolimy i jej ludu. Refleksje biblijne nad Iz 66, 6–25 .....	339
ks. Jan W o l s k i, Sumienie w świetle <i>Veritatis splendor</i> .....	347

## RECENZJE

ks. Antoni L e w e k, Tryptyk kaznodziejski łódzkiego arcybiskupa .....	361
Ada S z u b o w a, Nowa książka o ojcu Kolbem .....	365
Andrzej S z u l c z y Ń s k i, Jak dzisiaj mówić o Bogu? .....	366
ks. Sławomir S z c z y r b a, W kierunku przedmiotowego myślenia o dziejach .....	372
ks. Andrzej P e r z y Ń s k i, O wierze w Boga Trójjedynego .....	377

## Z ŻYCIA SEMINARIUM

Inauguracja roku akademickiego 1994/95 .....	381
Przemówienie Jego Magnificencji Rektora Wyższego Seminarium Duchownego ks. dra Ireneusza Pękalskiego .....	381
ks. Ireneusz Pękalski, Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego w Łodzi w roku akademickim 1993/94 .....	387
Sprawozdanie z działalności Filii ATK w Łodzi w roku akademickim 1993/94 .....	387
Kolegium Teologiczne w Archidiecezji Łódzkiej .....	388
Diariusz wydarzeń seminaryjnych. Lipiec 1993 – czerwiec 1994 .....	391
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 1994 .....	397
Wykaz prac magisterskich napisanych w Filii ATK w Łodzi w latach 1993–1994 .....	399

## TABLE DES MATIÈRES

### SUJET DE LA CONFÉRENCE: *TEXTE SACRÉ DANS LA CULTURE CHRÉTIENNE. HISTOIRE, LANGUE, POÉTIQUE*

Maria Kamińska, Introduction.....	5
Ouverture de la conférence.....	
Discours de Sa Magnificence, Président du Séminaire Supérieur dr I. Pękalski .....	7
Discours de Sa Magnificence, Président de l'Université de Łódź, prof. M. Seweryński..	9

### ARTICLES

Irena Bajerowa (Kraków), Spécificité du langage religieux et certains problèmes de son efficacité .....	11
ks. Marian Wolniewicz (Poznań), Théorie de la traduction biblique dans la conception des traducteurs contemporains de la Bible en polonais.....	19
Teresa Skubalanka (Lublin), Gloses stylistiques aux textes du <i>Nouveau Testament</i> .....	31
Anna M. Komornicka (Warszawa), Poétique des paraboles Évangéliques .....	41
Irena Kwilecka (Poznań), Histoire de la traduction d'un verset biblique provenant de <i>l'Épître</i> de St. Paul aux <i>Colossiens</i> ( <i>Col 3, 11</i> ).....	53
Elżbieta Umińska-Tytoń (Łódź), Texte sacré et le langage courant. R la base des traductions du <i>Nouveau Testament</i> .....	73
Marzena Makułowska (Opole), Ritualisme et spontanéité de la langue des prières.....	83
Urszula Dzika (Łódź), Poétique et style de la traduction de la poésie lyrique biblique en polonais et en russe.....	91
Agnieszka Maliszewska (Łódź), Expression de la joie dans les traductions polonaises du Psautier.....	99
Jacek Leociak (Warszawa), Présence du sacrum dans des documents personnels dans Varsovie occupée.....	107
Leszek Moszyński (Gdańsk), Importance des textes slaves antérieurs à Cyrille et à Méthode pour la formation de la terminologie chrétienne .....	121
Danuta Bieńkowska (Łódź), Antonymes dans la prose homilétique contemporaine .....	133
Maria Kamińska (Łódź), Stylistique des cantiques polonais .....	143
Zenon Leszczyński (Lublin), Expérience des textes sacrés dans des comparaisons courantes.	151
Danuta Zawilska (Łódź), R propos des variantes langagières dans les textes des prières et des cantiques .....	165
Jacek Bartyzel (Łódź), Sacrum dans le drame poétique .....	185
Marek Bielacki (Łódź), Motifs bibliques dans le drame musical contemporain.....	197
Kazimierz Sobotka (Łódź), Film et sacrum: <i>Offrande</i> d'Andrzej Tarkowski .....	207
Agnieszka Izdebska (Łódź) i Jarosław Płuciennik (Łódź), Paradoxe dans le texte sacré .....	216
Leszek Wojtczak (Łódź), Méditation sur la Bonne Nouvelle dans le contexte de la <i>Technologie de l'Évangile</i> de Włodzimierz Sedlak .....	225
ks. Eugeniusz Gieparda (Łódź), <i>Mauvaise herbe</i> ou <i>ivraie</i> , <i>herbe et foin</i> . R propos de la traduction de certains noms communs dans la Bible .....	239

### À PROPOS DU SAINT MAXIMILIEN KOLBE À L'OCCASION DE LA CENTAINE ANNIVERSAIRE DE SA NAISSANCE

Lettre de l'Épiscopat Polonais à l'occasion de la centaine anniversaire de la naissance du St. Maximilien Maria Kolbe .....	271
Leon B. Dyczewski OFM Conv., Saint Maximilien et la culture contemporaine.....	279
Paulin W. Sotowski OFM Conv., La vie et l'oeuvre du saint Maximilien Marie Kolbe et le catéchèse aujourd'hui .....	297

---

 AUTOUR DE LA DOCTRINE ET CULTURE CATHOLIQUES

ks. Jerzy Bagrowicz, Abbé Stefan Wyszyński – redacteur en chef d’ „Ateneum Kapłańskie”. Ř l’occasion de 70 anniversaire de sa consecration .....	305
bp Bohdan Bejze, Rationalité de la culture .....	313
ks. Jan Słomka, De l’histoire des interprétations du credo de Nicée .....	323
ks. Lech Stachowiak, Le destin eschatologique de Jérusalem et de son peuple. Réflexions bibliques sur Ésaïe 66, 6–24.....	339
ks. Jan Wolski, La conscience ř la lumière de <i>Veritatis splendor</i> .....	347

## RECENSIONS

ks. Antoni Lewek, Triptyque homilétique de l’archevêque de Łódź .....	361
Ada Szubowa, Nouvel ouvrage sur P. Maximilien Kolbe .....	365
Andrzej Szulczyński, Comment parler de Dieu aujourd’hui?.....	366
ks. Sławomir Szczyrba, Les pensées objectives ř propos de l’histoire .....	372
ks. Andrzej Perzyński, Foi en Dieu Trinitaire .....	377

## VIE DU SEMINAIRE

Inauguration de l’année académique 1994/95 .....	381
Discours de Sa Magnificence, Président du Séminaire Supérieur dr I. Pękałski .....	381
ks. Ireneusz Pękałski, Compte rendu de l’activité d’Institut Théologique ř Łódź dans l’année académique 1993/94 .....	387
Compte rendu de l’activité de la Filiale de l’Académie de la Théologie Catholique ř Łódź dans l’année académique 1993/94.....	387
Collège Théologique dans i Archidiocèse de Łódź.....	388
Événements du Séminaire juillet 1993 – juin 1994 .....	391
Registre des mémoires de maîtrise préparés au Séminaire Supérieur de Łódź en 1994 .....	397
Registre des mémoires de maîtrise préparés dans la Filiale de l’Académie de la Théologie Catholique ř Łódź.....	399