

Nr 1(18) 2026

e-ISSN 2545-2231

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

BIBLIA I JEJ WSPÓŁCZESNE ODCZYTANIA

pod redakcją naukową Joanny Barcik i Zbyszka Dymarskiego

- » Łukasz Niesiołowski-Spanò KONFLIKT JAKO STAŁY ASPEKT RZECZYWISTOŚCI, W KTÓREJ POWSTAŁA BIBLIA HEBRAJSKA
- » Wojciech Gajewski APOSTOŁ PAWEŁ I ROLA KOBIET W KOŚCIELE. OIKOS, PATRONAT, CHARYZMAT
- » Kalina Wojciechowska NIE TYLKO MARIA MAGDALENA I JUNIA, LECZ RÓWNIEŻ ANNA I HAGAR
- » Edward Jakiel KSIĘGA HIOBA W „DZIEJACH GRZECU” ŻEROMSKIEGO
- » Elżbieta Mikiciuk „ZNAMIEŃ WIARY”. *OFIAROWANIE* GUSTAWA HERLINGA-GRUDZIŃSKIEGO WOBEC BIBLIJNEJ OPOWIEŚCI O OFIERZE ABRAHAMAMA
- » Jakub Antosz-Rekucki „ALL ALONG THE WATCHTOWER(S)”: REIMAGINING THE PROPHETIC AND THE APOCALYPTIC IN BOB DYLAN’S LYRICS
- » Nathan Söderblom RELIGIA OBJAWIENIA

KARTO-TEKA  GDAŃSKA

B I B L I A I J E J
W S P Ó Ł C Z E S N E
O D C Z Y T A N I A

KARTO-TEKA  **GDAŃSKA** Nr 1(18)/2026
e-ISSN 2545-2231

THE BIBLE AND ITS
CONTEMPORARY
R E A D I N G S

SPIS TREŚCI

Joanna Barcik, Zbyszek Dymarski	
OBJAWIENIE I OSOBA, CZYLI O AKTYWNOŚCI I PASYWNOŚCI	7

ARTYKUŁY

Łukasz Niesiołowski-Spanò	
KONFLIKT JAKO STAŁY ASPEKT RZECZYWISTOŚCI, W KTÓREJ POWSTAWAŁA	
BIBLIA HEBRAJSKA: KILKA UWAG HISTORYCZNYCH	
O PROWINCJI JEHUD W EPOCE PERSKIEJ	24
Wojciech Gajewski	
APOSTOŁ PAWEŁ I ROLA KOBIET W KOŚCIELE. OIKOS, PATRONAT, CHARYZMAT	39
Kalina Wojciechowska	
NIE TYLKO MARIA MAGDALENA I JUNIA, LECZ RÓWNIEŻ ANNA I HAGAR	
BIBLIJNE IKONY KONTEKSTUALNYCH HERMENEUTYK FEMINISTYCZNYCH	53
Edward Jakiel	
PRZYTOCZENIA ŻEROMSKIEGO Z KSIĘGI HIOBA (<i>Hi 1,21 i Hi 14,1-2</i>)	71
Elżbieta Mikiciuk	
„ZNAMIEŃ WIARY”? OFIAROWANIE GUSTAWA HERLINGA-GRUDZIŃSKIEGO	
WOBEC BIBLIJNEJ OPowieści O OFIERZE ABRAHAMAMA	79
Jakub Antosz-Rekucki	
„ALL ALONG THE WATCHTOWER(S)”: NOWE SPOJRZENIE NA WYMIAR	
PROROCZY I APOKALIPTYCZNY W TEKSTACH BOBA DYLANA	100

VARIA

Nathan Söderblom	
RELIGIA OBJAWIENIA. KILKA PUNKTÓW WIDZENIA	
Rozdziały 1–4 przetłumaczył, przypisami i objaśnieniami opatrzył Zbyszek Dymarski	116
Zbyszek Dymarski	
OD EWOLUCJONIZMU DO DZIEJÓW OBJAWIENIA.	
WPROWADZENIE DO FILOZOFII RELIGII NATHANA SÖDERBLOMA	151

RECENZJE I POLEMIKI

Katarzyna Bogdanowicz	
RELACJA NAUKI I RELIGII W PISMACH ADAMA SYNOWIECKIEGO	174
Szymon Dąbrowski	
HERMENEUTYKA PEDAGOGICZNO-RELIGIJNA W DOBIE ALGORYTMÓW	185
Michał Wróblewski	
W POSZUKIWANIU ISTOTY DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO	196

TABLE OF CONTENTS

Joanna Barcik, Zbyszek Dymarski	
REVELATION AND THE HUMAN PERSON, OR ON ACTIVITY AND PASSIVITY	16

ARTICLES

Łukasz Niesiołowski-Spanò	
CONFLICT AS A CONSTANT ASPECT OF THE REALITY IN WHICH THE HEBREW BIBLE WAS CREATED: SOME HISTORICAL REMARKS ON THE PROVINCE OF YEHUD IN THE PERSIAN ERA	24
Wojciech Gajewski	
THE APOSTLE PAUL AND THE ROLE OF WOMEN IN THE CHURCH: OIKOS, PATRONAGE, CHARISM	39
Kalina Wojciechowska	
NOT ONLY MARY MAGDALENE AND JUNIA, BUT ALSO HANNAH AND HAGAR BIBLICAL ICONS OF CONTEXTUAL FEMINIST HERMENEUTICS	53
Edward Jakiel	
QUOTATIONS FROM ŻEROMSKI'S BOOK OF JOB (<i>JOB 1:21 AND JOB 14:1-2</i>)	71
Elżbieta Mikiciuk	
'THE MARK OF FAITH'? GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI'S <i>THE SACRIFICE</i> IN RELATION TO THE BIBLICAL ACCOUNT OF ABRAHAM'S SACRIFICE	79
Jakub Antosz-Rekucki	
"ALL ALONG THE WATCHTOWER(S)": REIMAGINING THE PROPHETIC AND THE APOCALYPTIC IN BOB DYLAN'S LYRICS	100

VARIA

Nathan Söderblom	
THE RELIGION OF REVELATION	116
Zbyszek Dymarski	
FROM EVOLUTIONISM TO THE HISTORY OF REVELATION. AN INTRODUCTION TO NATHAN SÖDERBLOM'S PHILOSOPHY OF RELIGION	151

REVIEWS AND POLEMICS

Katarzyna Bogdanowicz	
THE RELATIONSHIP BETWEEN SCIENCE AND RELIGION IN THE WRITINGS OF ADAM SYNOWIECKI	174
Szymon Dąbrowski	
PEDAGOGICAL-RELIGIOUS HERMENEUTICS IN THE AGE OF ALGORITHMS	185
Michał Wróblewski	
IN SEARCH OF THE ESSENCE OF RELIGIOUS EXPERIENCE	196

RADA NAUKOWA (Scientific Council)

prof. ELŻBIETA ADAMIAK, University of Koblenz and Landau, Germany
prof. MICHAEL ARDOLINE, Louisiana State University, United States
prof. ALAIN BEAULIEU, Laurentian University, Canada
prof. IAN BUCHANAN, University of Wollongong, Australia
prof. JUDITH BUTLER, University of California, Berkeley, United States
prof. DANIEL DAVID FINEMAN, Occidental College, United States
prof. JAN JAGODZINSKI, University of Alberta, United States
prof. MACIEJ BAŁA, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
prof. ELŻBIETA JUNG, University in Łódź, Poland
prof. WOJCIECH KAFTAŃSKI, Harvard University, United States
prof. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI, The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland
prof. ALEX TAEK-GWANG LEE, Kyung Hee University, Republic of Korea
prof. JÓZEF MAJEWSKI, University of Gdańsk, Poland
prof. ANDRÁS NAGY, University of Veszprém, Hungary
prof. Jacek ALEKSANDER PROKOPSKI, University of Technology in Wrocław, Poland
prof. JANA SHOLTZ, Alvernia University, United States
prof. JAN SKOCZYŃSKI, Jagiellonian University in Kraków, Poland
prof. TOMAS SODEIKA, Vilnius University, Lithuania
prof. GRZEGORZ SZAMOCKI, University of Gdańsk, Poland
prof. JACEK WOJTYSIK, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
prof. WOJCIECH ŻELANIEC, University of Gdańsk, Poland
prof. AUDRONE ŽUKAUSKAITE, Lithuanian Culture Research Institute, Lithuania

REDAKCJA (editorial team)

EWA SZUMILEWICZ, Brock University – editor in Chief
ZBYSZEK DYMARSKI, University of Gdańsk – deputy Editor
SZYMON DĄBROWSKI, University of Gdańsk – deputy Editor
KRYSZYNA BEMBENNEK, University of Gdańsk – editor
AGNIESZKA BEDNAREK-BOHDZIEWICZ, University of Gdańsk – editor
MAŁGORZATA OBRZYCKA, University of Gdańsk – editor
MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, Sopot University of Applied Sciences – editor
ROBERT ROGOZIECKI, University of Gdańsk – editor
JOANNA SARBIEWSKA, University of Gdańsk – editor
ADRIANNA ZABRZEWSKA, Edinburgh Napier University – editorial secretary
JÓZEF FILOCHA, University of Gdańsk – editorial assistant

REDAKCJA NAUKOWA I JĘZYKOWA NUMERU

JOANNA BARCIK I ZBYSZEK DYMARSKI

Na okładce wykorzystano obraz Jerzego Nowosielskiego *Wschód słońca* 1965
znajdujący się w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie

Lista recenzentów poszczególnych numerów „Karto-Teki Gdańskie” znajduje się na stronie czasopisma

Czasopismo wydawane jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa
Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe



SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU

JERZY W. WOŁODŹKO



WYDAWCY

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne

ul. Lendziona 8/1A, 80-264 Gdańsk

<https://www.ptft.pl/>

e-mail: towarzystwo@ptft.pl

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Wita Stwosza 51, 80-309 Gdańsk

<https://fil.ug.edu.pl/>

Copyright © by PTFT, Wydział Filologiczny UG
oraz Autorzy tekstów. Redakcja informuje,
że wydaniem podstawowym „Karto-Teki Gdańskiej”
jest wersja elektroniczna.

WSTEP



JOANNA BARCIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny, Katedra Filozofii Religii
<https://orcid: 0000-0002-2139-2096>

ZBYSZEK DYMARSKI

Uniwersytet Gdański
Instytut Badań nad Kulturą
<https://orcid: 000-0002-3637-2661>
<https://doi.org/10.26881/kg.2026.1.12>

„Karto-Teka Gdańska”, nr 1(18)/2026, s. 7–22
<http://karto-teka.ptft.pl/>



OBJAWIENIE I OSOBA, CZYLI O AKTYWNOŚCI I PASYWNOŚCI

„Wszelka komunikacja ze strony Boga nosi znak ostatecznej niekomunikowalności. W tym sensie jest prawdziwe to, że objawienie w pełni odsłania jedynie relację między Bogiem a człowiekiem, nawet gdy objawienie o tej relacji musi być przede wszystkim o Tym, który dał mu początek. Nic nie może objawić Boga całkowicie takim, jakim jest On w sobie” pisał Louis Dupré. Jego zdaniem nawet w objawieniu Bóg nie wyraża się w pełni. Zawsze pozostaje jakaś nieprzenikniona ciemność boskiej tajemnicy¹. Tę kwestię rozważał też Mircea Eliade. Przyglądając się kulturom archaicznym stwierdził, że często dziwny się, jak to się dzieje, że Nieskończone objawia się w skończonych przedmiotach (drzewie, kamieniu, źródle)². Ale w pierwszym rzędzie powinien nas zastanawiać fakt, że to, co transcendentne w ogóle się objawia. Jak Absolutnie Inne wkracza w nasz skończony świat i daje się jakoś spotkać? Według Maxa Schelera Bóg, jeśli ma w ogóle

zostać przez człowieka poznany, sam musi dać się poznać³. Wskazuje to na jakiś rodzaj bierności w postawie religijnej.

Człowiek religijny (w szczególności dotyczy to uczestników tradycji prorockich) doświadcza jakiegoś „zagadnięcia”, jeśli nie nawet, jak mówi Paul Tillich, „pochwyceńnięcia przez Nieuwarunkowane”⁴. Chyba najbardziej przejmująco ujmuje to Abraham Joshua Heschel mówiąc o poszukiwaniu człowieka przez Boga: „Wiara nie jest wytworem poszukiwania i próby, lecz odpowiedzią na wyzwanie, którego nikt nie może bezustannie ignorować. (...) Filozofia zaczyna się od ludzkiego pytania; religia zaczyna się od boskiego pytania i ludzkiej odpowiedzi”⁵. Przywołujemy tu słowa filozofa żydowskiego, a więc należącego do tradycji ujmującej Absolut w sposób personalistyczny. Wydaje się jednak, że opis podobnego doświadczenia możemy znaleźć u Platona. Czytamy w *Uczcie*: „Ten,

³ Zob. Maks Scheler, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Kraków 1995, s. 218.

⁴ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1994, s. 29.

⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 69.

¹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 224.

² Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 7–9.

kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie wędnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne⁶. Z podobną pasywnością spotykamy się także u Plotyna – aby droga w górę w ogóle się dokonała, dusza musi zostać poruszona przez łaskę, musi nastąpić wydarzenie opromienienia przez Jednię⁷. W *Hymnie o perle*, tekście należącym do tradycji gnostycznej, czytamy, że posłaniec w pewnym momencie zapada w odrętwienie i zostaje wyrwany ze snu za sprawą listu, który „stał się mową”⁸. List nie tylko budzi wysłannika swoim głosem, ale zamienia się w światło i prowadzi go do domu Ojca. Jerzy Prokopiuk z kolei tak opisuje gnostyczny proces poznania: „Poznanie-doświadczenie gnostyczne otrzymuje człowiek w formie objawienia (spontanicznie, kiedy inicjatywa zdaje się wychodzić od Bóstwa lub jakiejś innej istoty duchowej) – wtedy jest to poznanie apokaliptyczne (*apokalypsis* = objawienie) – lub oświecenia czy wtajemniczenia, kiedy to człowiek zdaje się sam inicjować proces

samoprzemiany już to na poziomie swej jaźni („wyższego ja”), już to na mocy decyzji swego *ego*. Ten proces samoprzemiany – w toku owych „treningów” psychomoralnych ćwiczeń i medytacji – ma uczynić zeń właściwy „instrument poznawczy” i umożliwić mu uzyskanie objawienia”⁹.

Z drugiej strony ci sami myśliciele podkreślają, że bierność nie oznacza w żadnym wypadku lenistwa, że do doświadczenia religijnego można, a nawet trzeba należycie się przygotować. Istnieją na to różnorodne sposoby: medytacja, modlitwa, działania kultowe, wypełnianie dobrych uczynków, poddanie się surowej dyscyplinie. Max Scheler jest nawet przekonany, że właściwe przygotowanie, także (a może przede wszystkim) w sferze moralnej, umożliwia poznanie Boga, poszerza pole tego poznania. Samo to odsłonięcie jednak przestaje być już zależne od podmiotu religijnego. Píše Louis Dupré w swoich konferencjach dotyczących mistyki chrześcijańskiej: „Religia objawienia zachęca duchowego pielgrzyma, aby poświęcił swą własną perspektywę i podążył za Absolutem w Jego objawieniu. W tej drugiej, bardziej fundamentalnej negacji najpierw w pełni uznaje on swoje wysiłki, nawet swoje wzniesienie ku Absolutowi, za w istotny sposób nieadekwatne. Żaden duchowy wysiłek nie doprowadza mnie do celu, jeśli nie zostaną doń doprowadzony przez łaskę”¹⁰.

Czy to jednak oznacza, że aktywność człowieka w doświadczeniu religijnym wyczerpuje się na etapie podprowadzającym

⁶ Platon, *Uczta*, 210E – 211D, tłum. W. Witwicki, Kęty 2008, s. 76–77.

⁷ Zob. Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.

⁸ *Hymn o Perle*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1983, s. 8.

⁹ J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm cz. I*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm [dostęp: 24.06.2026].

¹⁰ L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 46–47.

pod próg tego doświadczenia? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, ograniczmy się to tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, dla której podstawowym źródłem objawienia jest słowo i przyjrzymy się relacji pomiędzy mistykiem a autorytetem religijnym utrwalonym w świętych pismach tak, jak opisuje ją badacz mistyki żydowskiej Gershom Scholem.

Scholem jest przekonany, że mistyk w spotkaniu ze świętym tekstem tradycji poddaje go gruntownej reinterpretacji, w której nie tylko zostają odkryte jego całkowicie nowe, niezauważalne dotąd wymiary, ale nierzadko również tekst ten zmienia swoje pierwotne znaczenie: „twarde, poniekąd jednoznaczne, nie dające się dwójako tłumaczyć słowo objawienia zostaje wypełnione n i e s k o ń c z o n y m sensem”¹¹. Takie podejście jest niewątpliwie wyrazem pewnego twórczego niepokoju cechującego mistyka, a zarazem niezadowolenia z dosłownego sensu Świętej Księgi. *Zohar* uczy: „z ducha przekłętego jest ten, dla którego treść Pisma ma jedynie sens literalny”¹². Dlatego też mistyk „schodzi w głąb” Pisma, aby odkryć jego prawdziwy, to jest ukryty sens.

W związku z takim stanowiskiem pozostaje opowiadanie ukształtowane przez kabałę luriańską, mówiące o tym, że każde słowo Tory objawionej Mojżeszowi na Synaju ma sześćset tysięcy twarzy, gdyż taka była liczba Izraelitów stojących pod tą górą¹³.

Każda z twarzy zwrócona jest tylko do jednego z nich i tylko jemu pozwala się dostrzec i rozszyfrować. Jest to metaforyczne stwierdzenie faktu, iż każdy człowiek ma własną, indywidualną możliwość dostępu do objawienia, ale zarazem nikt nie jest w stanie samodzielnie wyczerpać nieskończonego sensu Tory, gdyż jest mu objawiony tylko jeden jego aspekt. „Jak myśl boska różni się od ludzkiej swą nieskończoną głębią, tak też żadna z poszczególnych wykładni Tory nie jest zdolna ująć jej żywej pełni”¹⁴.

Scholem zauważa, że ambiwalentny stosunek do Pisma ma swoje źródło w podwójnej postawie mistyka: konserwatywnej, a zarazem rewolucyjnej. Z jednej strony czuje się on zmuszony do przyjęcia autorytetu Pisma w jego brzmieniu historycznym, z drugiej niezadowolenie z jego dosłownego znaczenia każe mu szukać w nim głębszych warstw. W tych poszukiwaniach nierzadko dochodzi do zignorowania znaczenia utrwalonego przez tradycję na rzecz własnej interpretacji lub traktowania go jako uwarunkowanego czasowo. Ich motorem jest oczywiście pragnienie ożywienia tradycji poprzez odnowienie osobistej relacji z objawieniem. Aby było to możliwe, konieczne jest uznanie, iż „źródło objawienia nigdy nie przestaje tryskać”¹⁵. Tylko wówczas bowiem głos objawienia rozbrzmiewający nieprzerwanie może być słyszany aktualnie przez każdego człowieka. Skoro więc każdy słyszy słowo Boże skierowane do niego bezpośrednio i indywidualnie, musi być ono

¹¹ G. Scholem, *Autorytet religijny a mistyka*, [w:] *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 17.

¹² *Zohar*, III 149b, cyt. za: G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Bourges 1961, s. 8.

¹³ W innej, wcześniejszej wersji mówi się o liczbie 70. Jest to tradycyjna liczba narodów zamieszkujących ziemię, symbolizująca zarazem nieskończoność. (G. Scholem, *Sens Tory*

w mistyce żydowskiej, [w:] *Kabała...*, dz. cyt., s. 72.)

¹⁴ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, s. 39.

¹⁵ G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: tegoż, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 108.

nieskończone lub też, jak pisze Scholem, brzemienne nieskończonym znaczeniem.

Żydowski mistyka posuwają się w tym przekonaniu jeszcze dalej niż średniowieczni rabini – twórcy Talmudu, którzy uważali, że objawienie zawiera w sobie komentarz jako święty przekaz o jego sensie¹⁶. Zdaniem Scholema wyciągają oni z tego talmudycznego ujęcia objawienia i tradycji jako kategorii religijnych ostateczne konsekwencje. Uznają, iż absolutne słowo Boga, zawierające w sobie samą Jego istotę, samo w sobie musi być jeszcze pozbawione znaczenia: „słowo to oznajmia siebie pierwotnie w swojej nieskończonej pełni, ale oznajmienie to jest niezrozumiałe! Nie jest ono komunikatem służącym porozumieniu. Dopiero jako zapośredniczone, oznajmienie takie, które właściwie było tylko wyrazem istoty, jest również komunikatem”¹⁷. Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym rozumieniem objawienia przez mistyków. O wiele ważniejszy niż „znaczenie” czy „komunikat”, które mogłyby stanowić treść Bożego objawienia, jest dla nich sam fakt, że Bóg wyraża samego siebie, nawet jeśli to wyrażanie znajduje się całkowicie poza sferą ludzkiego poznania. Z takiego punktu widzenia Tora jest absolutem poprzedzającym wszelkie fazy ludzkiej interpretacji.

Jeśli więc objawienie jest rzeczywiście czymś absolutnym, nadającym znaczenie, lecz samo go pozbawionym, to dopiero w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób zamknąć

w jednorazowym akcie objawienia. Z wyżej zacytowanego fragmentu wynika również to, iż tekst, jaki zawiera Tora, obdarzony znaczeniem, stanowi już pewne zapośredniczenie objawienia, poprzez które ukazują się niepojęte Słowo Absolutne.

To przekonanie prowadzi kabalistów do zreinterpretowania tradycyjnej teorii dwóch Tor: ustnej (komentarzy) i pisanej (tekstu utrwalonego w Pięcioksięgu). Rabini uważali, że cała treść ustnej Tory, wypracowana przez uczonych w Piśmie, ma to samo źródło, co Tora pisana, a zatem właściwie była znana zawsze, ponieważ Mojżesz otrzymał obydwie na Synaju. Tora ustna stanowi dodatkowo niezbędne uzupełnienie i konkretyzację Tory pisanej, a więc całość Prawa obejmuje obydwie te warstwy. W takim rozumieniu komentarz (tradycja) staje się elementem objawienia. „Przyczyną, jak każde pokolenie wnosi do tradycji, jest rzutowany wstecz, w odwieczną teraźniejszość objawienia na Synaju”¹⁸.

W ten sposób mistyka, dla którego „dosłownym sensem Tory jest ciemność, a sensem misteryjnym „zohar” rozbłyskujący w każdej linijce Pisma”¹⁹, jeśli tylko podda się jej odpowiedniej interpretacji, wciąż trwa w potencjalnym napięciu z autorytetem utrwalonym w Księdze, dla którego dewaluacja dosłownego jej znaczenia może okazać się destrukcyjna.

Scholem uważa, iż taki stosunek mistyka do Pisma właściwy jest nie tylko Kabale. Przytacza przykład świętego Pawła, którego uważa za najwybitniejszego rewolucyjnego mistyka żydowskiego. Zdaniem Scholema

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 103.

¹⁸ Tamże, s. 96.

¹⁹ Tamże, s. 73.

doświadczenie Pawła, nie dające się pogodzić z dawnym sensem Pisma, prowadzi do takiej zupełnie nowej jego interpretacji, która w rezultacie kończy się rozsadzeniem ram tradycyjnego autorytetu. To zderzenie owocuje w dodatku nie tylko zniszczeniem starego autorytetu, ale także ustanowieniem nowego. „Nowy autorytet, który powstaje, i któremu nawet listy apostołskie służą jako tekst, ma naturę rewolucyjną. Zrywa on z autorytetem stworzonym przez judaizm, ponieważ znalazł nowe źródło, niemniej zachowuje w dalszym ciągu część obrazowości dawnego autorytetu, który przeniósł się obecnie w wymiar czysto duchowy”²⁰.

Z jednej strony zatem mistyk przyjmuje tekst tradycyjny i, co więcej, odnajduje w nim swoje doświadczenie, z drugiej jego twórcze podejście do owego tekstu stanowi zawsze ryzyko takiej jego interpretacji, która nie będzie się już mieścić w ramach tradycji.

To, co pisze Scholem o stosunku mistyka do świętego tekstu, zgadza się z intuicjami Paula Ricoeura, który zestawiając ze sobą dwa typy objawień (manifestację i proklamację) stwierdza: „Przez hermeneutykę mowy religijnej (...) pojmuję nieustannie odnawianą aktywność interpretacyjną, dzięki której jakaś grupa lub jednostka przyswajają sobie sens słyszanych mów i odczytywanych pism uzasadniających ich zbiorową i indywidualną egzystencję”²¹. W opozycji do hermeneutyki powiadamiania cechującej religie wywodzące

się z pnia biblijnego, Ricoeur stawia inny typ objawienia charakterystyczny przede wszystkim dla tradycji archaicznych: fenomenologię *sacrum*²². Ostatecznie kończy jednak swój tekst stwierdzeniem, że omówione w nim typy objawienia nie występują w stanie czystym: „Nie istniałyby hermeneutyka, gdyby powiadamianie nie istniało. Nie byłoby jednak powiadamiania, gdyby samo słowo nie było potęgą, gdyby więc nie miało mocy roztoczenia samego nowego bytu, które zapowiada”²³. Oznaczałoby to, że tradycje profetyczne nie zrywają tak radykalnie z symboliką kosmiczną, jak mogłoby się to wydawać.

Wspomniany wcześniej Mircea Eliade twierdził, że w religiach archaicznych prawie każdy przedmiot może zostać *zsakralizowany*, może być myślany jako *hierofania*, czyli objawienie tego, co inne²⁴. W judaizmie Bóg objawia się przede wszystkim poprzez słowo Tory. W chrześcijaństwie natomiast *hierofania* dokonuje się w Objawicielu, Słowie, które stało się ciałem. Nawet jeśli w religii chrześcijańskiej *sakralność* rozciąga się na wiele faktów i rzeczy, zawsze jest odniesiona do osoby Jezusa Chrystusa, źródła wszelkiej *sakralności*.

Ale doświadczenie Jezusa nie dokonuje się w próżni. Kształtowane jest przez tradycję żydowską, w której Jezus się wychowuje. To dzięki Biblii hebrajskiej Jezus może rozpoznać i nazwać swoje doświadczenie, określając je w terminach zaczerpniętych z tradycji Izraela. Objawienie Chrystusa

²⁰ G. Scholem, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 20.

²¹ P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, tłum. Jakub Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wielu tłumaczy, Warszawa 1985, s. 357.

²² Zob. Z. Dymarski, *Gdzie jest sacrum?* [w:] „Sensus Historiae” 2017, nr 3, s. 51–68.

²³ P. Ricoeur, *Objawianie...*, dz. cyt., s. 37.

²⁴ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

odnosi się również do Pisma w taki sposób, że tworzy z niego znak.

Tą zarysowaną przez Jezusa drogą będą mogli pójść jego uczniowie, którzy dokonują syntezy historii Jezusa i świętych tekstów. W świetle tej syntezy będą mogli zinterpretować swoje własne doświadczenia. Tym sposobem tradycja nie tylko zostaje odczytana na nowo (kluczem do niej staje się osoba Jezusa), ale również wzbogacona kolejnymi świadectwami: świadectwem samego Jezusa, jak również świadectwami uczniów. Również na tej płaszczyźnie wiara prezentuje się nam jako tyleż receptywna, co twórcza: „przyjmuje, jednak wartościując, otrzymuje, ale nadając strukturę, słucha rozumiejąc” pisze fenomenolog francuski Henry Duméry, badający doświadczenie chrześcijańskie²⁵.

Tradycja w tym ujęciu pełni rolę szczególnego tła, z którego wydobywane są sensy poszczególnych wydarzeń, a także sens Pisma, które się z niej rodzi. Święty tekst może przemówić do czytelnika dzięki temu, że ten został już wcześniej przygotowany przez tradycję. Tradycja jest czymś, co zastajemy, ale nie czymś martwym. To żywa, nieustannie narastająca rzeczywistość, która nie tylko umożliwia interpretację, ale i sama jest interpretowana. Wchodzi w korelację z osobistymi doświadczeniami, „kieruje” nimi, dookreśla je, umożliwia ich wyrażanie w języku, a także sama daje się przez nie wzbogacać. W świetle tradycji rozumiemy wydarzenia, które ze swej strony ją pogłębiają.

A jednocześnie tradycja jest nie tylko „autorką” Pisma, lecz także jego interpretatorką. Możemy rozumieć Pismo na tyle,

na ile jesteśmy już uformowani przez tradycję, na tyle, na ile żyjemy w jej żywiole i dajemy się jej przenikać. To ona daje klucz do interpretacji Pisma, które nie żyje przecież w całkowitej izolacji, nie jest również „samowystarczalne”. Nie wystarczy dać Ewangelię do przeczytania, trzeba ją wytłumaczyć, przystosować, skomentować, aby uczynić żywą. Tekst nie działa automatycznie. To dzięki tradycji ustnej możemy rozpoznać w tekście Pisma nasze własne doświadczenia. Tę funkcję można byłoby nazwać „pośredniczącą” między świadomością religijną a tekstem. Polegałaby ona nie tylko na udostępnianiu objawienia zamkniętego w tekście i jego konkretyzacji, ale także na wypełnianiu go żywym doświadczeniem wspólnoty.

Z kolei Pismo umożliwia tradycji wkroczenie na zupełnie nowe szlaki, bez obawy utracenia czegoś istotnego. Stanowi dla niej gwarancję trwałości, stałości, zapobiega rozmyciu się sensów.

Nathan Söderblom określał judaizm i chrześcijaństwo mianem „religii objawienia”. Trafność tego określenia nie zasadza się jedynie na przekonaniu, że Bóg przemówił do człowieka. Równie ważne jest to, że objawione słowo nie kończy swojej historii wraz z jego wypowiedzeniem ani zapisaniem. Staje się ono początkiem dziejów swojej obecności – dziejów odczytań, komentarzy, przekładów, sporów, dzieł sztuki i literatury, w których kolejne pokolenia próbują na nowo usłyszeć i zrozumieć to samo objawienie. Tę właśnie historię obecności objawionego słowa ukazują teksty zgromadzone w niniejszym tomie.

Rozpoczynamy go artykułem Łukasza Niesiołowskiego-Spanò, który proponuje

²⁵ H. Duméry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*. Paris 1957, s. 126.

czytelnikowi Biblii spojrzenie na księgi biblijne jako odpowiedź na społeczne, religijne i polityczne spory epoki, w jakiej powstawały. Wojciech Gajewski stawia pytanie o rolę kobiet w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, zauważając, że dopiero późniejsza instytucjonalizacja Kościoła doprowadziła do ograniczenia pełnionych przez nie funkcji.

Jak zostało tu już powiedziane, interpretacja Biblii nigdy nie dokonuje się w próżni. Kalina Wojciechowska ukazuje, jak współczesne hermeneutyki feministyczne i kontekstualne odczytują tekst biblijny z perspektywy doświadczeń wykluczenia, cierpienia i marginalizacji. Postacie takie jak Anna i Hagar stają się nie w nich tylko bohaterkami biblijnych opowieści, lecz także kluczami do nowych sposobów rozumienia Pisma Świętego.

Kwestię tego, jak biblijne słowo, przeniesione do literatury, zachowuje zdolność interpretowania ludzkiego doświadczenia i nadawania mu nowej głębi, podejmują Edward Jakiel, Elżbieta Mikiciuk i Jakub Antosz-Rekucki. Dzięki analizom cytatów z *Księgi Hioba* w *Dziejach grzechu* Stefana Żeromskiego (dokonanym przez Edwarda

Jakiela) mamy okazję zobaczyć, że nie pełnią one wyłącznie funkcji ozdobnika, lecz współtworzą sens powieści. Dla Gustawa Herlinga-Grudzińskiego figura Abrahama jest okazją do refleksji nad ludzkim doświadczeniem wiary i moralnego wyboru (Elżbieta Mikiciuk). Z kolei Jakub Antosz-Rekucki pokazuje, jak utwór Boba Dylana *All Along the Watchtower* twórczo podejmuje biblijny motyw strażnika i wieży strażniczej, obecny w księgach prorockich i Apokalipsie św. Jana. Dzięki temu piosenka noblisty okazuje się nie tylko literackim dialogiem z Biblią, lecz także świadectwem żywotności prorockiej wyobraźni.

Objawienie, w tym wypadku objawienie biblijne, nie jest rzeczywistością skończoną, zabytkiem przeszłości. Stanowi raczej inspirację i źródło wciąż nowych odczytań, nowych pytań i nowych odpowiedzi. Dlatego Biblia pozostaje księgą, do której kolejne pokolenia nieustannie powracają – nie tylko po to, by lepiej zrozumieć przeszłość, lecz także po to, by na nowo odczytać własne doświadczenie i świat, w którym żyją. Każde takie odczytanie możemy uznać za próbę odpowiedzi na słowo, które nie przestaje człowieka zagadywać.

Abstrakt

W artykule, którego celem jest wprowadzenie w tematykę numeru, autorzy przyglądają się aktywności i pasywności człowieka religijnego wobec fenomenu objawienia. Jako że główną bohaterką numeru jest Biblia, punkt odniesienia stanowi tradycja żydowska i chrześcijańska. W niech to objawienie, traktowane jest jako proces dokonujący się we wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy osobistym doświadczeniem, przekazem utrwalonym w Piśmie i żywą tradycją. Natrafiamy tu na podstawowy paradoks

życia religijnego, najmocniej uwyraźniony w tradycjach profetycznych, który można ująć następująco: w jaki sposób wszech-obejmujące, nieskończone Słowo Boga, daje się zamknąć w skończonych słowach ludzkich? Mistycy żydowscy odpowiadają na to pytanie radykalnie, twierdząc, że choć samo jest ono pozbawione znaczenia, jednak niesie w sobie nieskończone możliwości interpretacji.

Słowa kluczowe: objawienie, tradycja, doświadczenie religijne, Biblia, święte pisma

Bibliografia

- Casari Guy, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Éditions du Seuil, Bourges 1961.
- Duméry Henry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*, Presses Universitaire de France, Paris 1957.
- Dupré Louis, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Dupré Louis, *Głębsze życie*, tłum. Maria Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Dymarski Zbyszek, *Gdzie jest sacrum?* [w:] „Sensus Historiae” 2017, nr 3, s. 51–68.
- Eliade Mircea, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo OPUS, Łódź 1993.
- Heschel Abraham Joshua, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. Katarzyna Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Platon, *Uczta*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2008.
- Plotyn, *Enneady VI*, tłum. Adam Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2003.
- Hymn o Perle*, tłum. Czesław Miłosz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983.
- Prokopiuk Jerzy, *Gnoza i gnostycyzm cz. I*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm [dostęp: 24.06.2026]).
- Ricoeur Paul, *Objawianie a powiadamianie*, tłum. Jakub Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 357–381.
- Scheler Max, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Scholem Gershom, *Kabała i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 1997.

Scholem Gershom, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. Juliusz Zychowicz, inter esse, Kraków 1991.

Tillich Paul, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

JOANNA BARCIK: filozofka religii, wykładowczyni w Katedrze Filozofii Boga i Religii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

W kręgu jej zainteresowań znajduje się francuska filozofia refleksji, teologia feministyczna, możliwość myślenia o Bogu po Auschwitz.

Wydała książkę *Nienazywalne ma wiele imion. Filozofia religii Henry Duméry'ego* (2007).

E-mail: joanna.barcik@upjp2.edu.pl

ZBYSZEK DYMARSKI: adiunkt w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Absolwent Politechniki Gdańskiej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej w Gdyni. Prowadzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, filozofii, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Antropologii i Filozofii Miasta Europejskiego. Jest prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcą redaktora naczelnego „Karto-Teki Gdańskiej”. Jest także członkiem zarządu sopockiej Fundacji na Rzecz Badań Interdyscyplinarnych.

Opublikował między innymi: *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz [jako redaktor naukowy] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017) i *Człowiek i miasto. Gdański inne przestrzenie* (2021), a także *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego* (2024).

E-mail: zbyszek.dymarski@ug.edu.pl

REVELATION AND THE HUMAN PERSON, OR ON ACTIVITY AND PASSIVITY

“E very communication on the part of God bears the mark of ultimate incommunicability. In this sense, it is true that revelation fully discloses only the relation between God and the human person, even though the revelation of that relation must primarily concern the One who initiated it. Nothing can reveal God completely as He is in Himself,” wrote Louis Dupré. In his view, even in revelation God does not express Himself fully. An impenetrable darkness of divine mystery always remains¹. Mircea Eliade also reflected on this question. In considering archaic cultures, he observed that we often wonder how the Infinite can reveal itself in finite objects (a tree, a stone, or a spring)². Yet what should astonish us first of all is the very fact that the transcendent reveals itself at all. How does the Absolutely Other enter our finite world and allow itself, in some way, to be encountered? According to Max Scheler, if God is to be known by the human person at all, He must make Himself known³. This points to a certain kind of passivity in the religious attitude.

The religious person (especially one formed within a prophetic tradition) experiences being “addressed,” or even, as Paul Tillich puts it, being “grasped by the Unconditioned”⁴.

Perhaps the most moving formulation is Abraham Joshua Heschel’s account of God in search of man: “Faith is not the product of searching and testing, but a response to a challenge which no one can forever ignore. [...] Philosophy begins with man’s question; religion begins with God’s question and man’s answer”⁵. We are invoking here the words of a Jewish philosopher, and therefore of a thinker belonging to a tradition that understands the Absolute in personal terms. It seems, however, that an account of a similar experience can also be found in Plato. In the *Symposium* we read: “He who has been instructed thus far in the things of love, and who has learned to see the beautiful in due order and succession, when he comes toward the end will suddenly perceive a nature of wondrous beauty [...]: beauty absolute, separate, simple, and everlasting, which without diminution and without increase, or any change, is imparted to the ever-growing and perishing beauties of all other things”⁶. We encounter a similar passivity in Plotinus: for the upward path to be accomplished at all, the soul must be moved by grace; an event of illumination by the One must occur⁷. In the *Hymn of the*

1 Louis Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, trans. Sabina Lewandowska (Kraków, 1991), p. 224.

2 Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, trans. Robert Reszke (Warszawa, 1999), pp. 7–9.

3 Max Scheler, *Problemy religii*, trans. Adam Węgrzecki (Kraków, 1995), pp. 207–329.

4 See Paul Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, trans. Juliusz

Zychowicz (Kraków, 1994), p. 29.

5 Abraham Joshua Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, trans. K. Wojtkowska-Lipska (Kraków, 2001), p. 69.

6 Plato, *Uczta*, 210e–211d, trans. Władysław Witwicki (Kęty, 2008), pp. 76–77. English wording adapted from Benjamin Jowett’s translation.

7 See Plotinus, *Enneady VI*, trans. Adam Krokiewicz (Warszawa, 2003).

Pearl, a text belonging to the Gnostic tradition, the messenger at one point falls into a stupor and is roused from sleep by a letter that “became speech”⁸. The letter not only awakens the envoy with its voice, but also turns into light and leads him back to the Father’s house. Jerzy Prokopiuk, in turn, describes the Gnostic process of knowing as follows: “Gnostic knowledge-experience is received by the human person in the form of revelation (spontaneously, when the initiative appears to come from the Deity or another spiritual being) – in which case it is apocalyptic knowledge (*apokalypsis* = revelation) – or in the form of illumination or initiation, when the human person appears to initiate the process of self-transformation, whether at the level of the self (‘higher self’) or by a decision of the *ego*. This process of self-transformation – through the ‘training’ of psychomoral exercises and meditation – Is intended to make the person a suitable ‘instrument of cognition’ and enable the reception of revelation”⁹.

On the other hand, these same thinkers emphasize that passivity by no means signifies idleness, and that one can (and indeed should) prepare properly for religious experience. Such preparation may take many forms: meditation, prayer, acts of worship, the performance of good deeds, and submission to rigorous discipline. Max Scheler is even convinced that proper preparation, including (and perhaps above all) in the moral sphere, makes knowledge of God possible and enlarges its scope. The disclosure

itself, however, is no longer dependent on the religious subject. In his lectures on Christian mysticism, Louis Dupré writes: “A revelatory religion invites the spiritual pilgrim to sacrifice his own perspective and to follow the Absolute in its self-revelation. In this second and more fundamental negation he first fully acknowledges his efforts, even his ascent toward the Absolute, as essentially inadequate. No spiritual effort will bring me to the goal unless I am brought there by grace”¹⁰.

Does this mean, however, that human activity in religious experience is exhausted at the stage of preparation, before the threshold of the experience itself is crossed? In attempting to answer this question, let us confine ourselves to the Jewish and Christian traditions, for which the word is the fundamental medium of revelation, and examine the relationship between the mystic and the religious authority preserved in sacred scripture as described by Gershom Scholem, the scholar of Jewish mysticism.

Scholem is convinced that, in encountering the sacred text of a tradition, the mystic subjects it to a thorough reinterpretation. This process not only uncovers entirely new dimensions that had previously gone unnoticed, but often also transforms the text’s original meaning: “the hard and, as it were, unambiguous word of revelation, which admits of no equivocation, is filled with *i n f i n i t e* meaning”¹¹. Such an approach undoubtedly expresses both the mystic’s creative disquiet and a dissatisfaction with

⁸ *Hymn o Perle*, trans. Czesław Miłosz (Kraków, 1983), p. 8.

⁹ Jerzy Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, part 1, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm (accessed 24 June 2026).

¹⁰ Louis Dupré, *Głębsze życie*, trans. Maria Tarnowska (Kraków, 1994), pp. 46–47.

¹¹ Gershom Scholem, *Autorytet religijny a mistyka, in Kabała i jej symbolika*, trans. Ryszard Wojnakowski (Kraków, 1996), p. 17.

the literal sense of the Holy Book. The *Zohar* teaches that “cursed is the spirit of the man who sees in the Torah only simple narratives and ordinary words”¹². The mystic therefore descends into the depths of Scripture in order to discover its true – that is, hidden – meaning.

Connected with this position is a narrative shaped by Lurianic Kabbalah, according to which every word of the Torah revealed to Moses at Sinai has six hundred thousand faces, corresponding to the number of Israelites who stood at the foot of the mountain¹³. Each face is turned toward only one of them and allows itself to be seen and deciphered by that person alone. This is a metaphorical statement of the fact that every person has an individual mode of access to revelation, while no one can exhaust the infinite meaning of the Torah independently, since only one of its aspects is revealed to each person. “Just as divine thought differs from human thought in its infinite depth, so no single interpretation of the Torah is capable of grasping its living fullness”¹⁴.

Scholem observes that this ambivalent attitude toward Scripture has its source in the mystic’s dual posture, at once conservative and revolutionary. On the one hand, the mystic feels compelled to accept the authority of Scripture in its historical form; on the other, dissatisfaction with its literal

meaning impels the mystic to seek deeper layers within it. This search frequently leads to the traditionally established meaning being disregarded in favor of the mystic’s own interpretation, or treated as historically conditioned. Its driving force is, of course, the desire to revitalize tradition by renewing a personal relationship with revelation. For this to be possible, one must recognize that “the wellspring of revelation never ceases to flow”¹⁵. Only then can the voice of revelation, which resounds without interruption, be heard anew by every person. Since each person hears the word of God addressed directly and individually to them, that word must be infinite—or, as Scholem writes, pregnant with infinite meaning.

Jewish mystics take this conviction even further than the medieval rabbis, the creators of the Talmud, who held that revelation contains commentary within itself as a sacred transmission of its meaning¹⁶. According to Scholem, the mystics draw the ultimate consequences from this Talmudic understanding of revelation and tradition as religious categories. They maintain that the absolute word of God, containing His very essence, must in itself still be devoid of meaning: “This word announces itself originally in its infinite fullness, but this announcement is incomprehensible! It is not a communication intended to convey meaning. Only when mediated does such an announcement – which in itself was merely an expression of essence – also become

¹² *Zohar* III, 149b, quoted in Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale* (Bourges, 1961), p. 8.

¹³ In another, earlier version, the number given is seventy. This is the traditional number of nations inhabiting the earth and at the same time symbolizes infinity. See Gershom Scholem, *Sens Tory w mistyce żydowskiej*, in *Kabala i jej symbolika*, cited above, p. 72.

¹⁴ Gershom Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, trans. Ireneusz Kania (Warszawa, 1997), p. 39.

¹⁵ Gershom Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, in *Judaizm. Parę głównych pojęć*, trans. Juliusz Zychowicz (Kraków, 1991), p. 108.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

communication”¹⁷. Here we encounter the mystics’ distinctive understanding of revelation. Far more important to them than any “meaning” or “message” that might constitute the content of divine revelation is the very fact that God expresses Himself, even if this expression lies entirely beyond the sphere of human cognition. From this point of view, the Torah is an absolute that precedes every phase of human interpretation.

If revelation is indeed something absolute (something that bestows meaning while itself remaining without meaning) then only through its continuous relation to time, within tradition, is it interpreted and enabled to manifest its infinite sense, which cannot be enclosed within a single act of revelation. The passage quoted above also implies that the meaningful text of the Torah already constitutes a mediation of revelation through which the incomprehensible Absolute Word becomes manifest.

This conviction leads the Kabbalists to reinterpret the traditional doctrine of the two Torahs: the Oral Torah, consisting of commentary, and the Written Torah, the text preserved in the Pentateuch. The rabbis held that the entire content of the Oral Torah, developed by scholars of Scripture, had the same source as the Written Torah and therefore had, in a sense, always been known, since Moses received both at Sinai. The Oral Torah also constitutes an indispensable complement to and concretization of the Written Torah; the Law as a whole therefore comprises both layers. Understood in this way, commentary (or tradition)

becomes an element of revelation. “The contribution that every generation makes to tradition is projected back into the eternal present of the revelation at Sinai”¹⁸.

Thus the mystic, for whom “the literal sense of the Torah is darkness, while its mystical sense is the ‘zohar’ that shines forth from every line of Scripture”¹⁹, provided that Scripture is properly interpreted, remains in a state of potential tension with the authority preserved in the Book, for which the devaluation of its literal meaning may prove destructive.

Scholem believes that this attitude of the mystic toward Scripture is not peculiar to Kabbalah. He cites the example of Saint Paul, whom he regards as the most outstanding revolutionary Jewish mystic. According to Scholem, Paul’s experience, which could not be reconciled with the former meaning of Scripture, led him to an entirely new interpretation that ultimately shattered the framework of traditional authority. Moreover, this collision resulted not only in the destruction of the old authority but also in the establishment of a new one. “The new authority that arises, and for which even the apostolic letters serve as a text, is revolutionary in nature. It breaks with the authority created by Judaism because it has found a new source; nevertheless, it continues to preserve some of the imagery of the old authority, now transposed into a purely spiritual dimension”²⁰.

On the one hand, then, the mystic accepts the traditional text and, what is more,

¹⁷ Ibid., p. 103.

¹⁸ Ibid., p. 96.

¹⁹ Ibid., p. 73.

²⁰ Gershom Scholem, *Autorytet religijny a mistyka*, cited above, p. 20.

discovers his or her own experience within it. On the other hand, the mystic's creative approach to that text always entails the risk of an interpretation that no longer fits within the boundaries of tradition.

What Scholem writes about the mystic's relationship to the sacred text accords with the intuitions of Paul Ricoeur, who, in juxtaposing two types of revelation – manifestation and proclamation – states: "By the hermeneutics of religious discourse [...] I understand the continually renewed activity of interpretation by which a community or an individual appropriates the meaning of the discourses heard and the texts read that ground their collective and individual existence"²¹. Ricoeur contrasts the hermeneutics of proclamation, characteristic of religions rooted in the biblical tradition, with another type of revelation found primarily in archaic traditions: the phenomenology of the sacred²². Ultimately, however, he concludes his essay by stating that the types of revelation discussed there do not occur in a pure state: "There would be no hermeneutics if proclamation did not exist. But there would be no proclamation if the word itself were not a power, and thus did not possess the power to bring forth the new being that it announces"²³. This would mean that the prophetic traditions do not break as radically with cosmic symbolism as might appear.

Mircea Eliade, mentioned above, argued that in archaic religions almost any object

can become sacralized and can be understood as a hierophany – that is, a manifestation of that which is other²⁴. In Judaism, God reveals Himself primarily through the word of the Torah. In Christianity, by contrast, the hierophany takes place in the Revealer, the Word made flesh. Even though sacredness in Christianity extends to numerous facts and things, it is always referred to the person of Jesus Christ, the source of all sacredness.

Yet Jesus's experience does not take place in a vacuum. It is shaped by the Jewish tradition in which he grows up. It is through the Hebrew Bible that Jesus can recognize and name his experience, describing it in terms drawn from the tradition of Israel. Christ's revelation also relates to Scripture in such a way that it turns Scripture into a sign.

Jesus's disciples are able to follow the path he has traced by synthesizing the story of Jesus and the sacred texts. In the light of this synthesis, they are able to interpret their own experiences. In this way, tradition is not only read anew (with the person of Jesus becoming its key) but is also enriched by further testimonies: the testimony of Jesus himself and those of his disciples. At this level, too, faith appears to us as receptive and creative in equal measure: "it accepts, but in evaluating; it receives, but in giving structure; it listens, but in understanding," writes the French phenomenologist Henry Duméry in his study of Christian experience²⁵.

In this account, tradition plays the role of a distinctive background against which

²¹ Paul Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, trans. Jakub Godzimirski, in *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, various translators (Warszawa, 1985), p. 357.

²² See Zbyszek Dymarski, *Gdzie jest sacrum?*, Sensus Historiae, no. 3 (2017), pp. 51–68.

²³ Paul Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, cited above, p. 37.

²⁴ See Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, trans. Jan Wierusz-Kowalski (Łódź, 1993).

²⁵ Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II: Catégorie de foi* (Paris, 1957), p. 126.

the meanings of particular events are brought forth, together with the meaning of the Scripture that emerges from it. A sacred text can speak to its reader because the reader has already been prepared by tradition. Tradition is something we find already present, but it is not something dead. It is a living and continually growing reality that not only makes interpretation possible but is itself interpreted. It enters into a correlation with personal experiences: it "guides" and specifies them, enables their articulation in language, and can itself be enriched by them. In the light of tradition, we understand events that, in turn, deepen that tradition.

At the same time, tradition is not only the "author" of Scripture but also its interpreter. We can understand Scripture only insofar as we have already been formed by tradition, insofar as we live within its element and allow ourselves to be permeated by it. Tradition provides the key to interpreting Scripture, which does not exist in complete isolation and is not "self-sufficient." It is not enough simply to give someone the Gospel to read; it must be explained, adapted, and commented upon in order to be made living. The text does not operate automatically. It is through oral tradition that we can recognize our own experiences in the scriptural text. This function might be called a "mediating" one between religious consciousness and the text. It would consist not only in making accessible the revelation enclosed in the text and giving it concrete form, but also in filling it with the living experience of the community.

Scripture, in turn, enables tradition to embark upon entirely new paths without

fear of losing something essential. It guarantees tradition's durability and continuity and prevents meanings from becoming diffuse.

Nathan Söderblom referred to Judaism and Christianity as "religions of revelation." The aptness of this designation rests not only on the conviction that God has spoken to the human person. Equally important is the fact that the revealed word does not end its history when it is uttered or written down. Rather, it becomes the beginning of the history of its presence – a history of readings, commentaries, translations, disputes, works of art, and literature through which successive generations attempt to hear and understand the same revelation anew. It is precisely this history of the presence of the revealed word that the texts collected in the present volume seek to illuminate.

The volume opens with an article by Łukasz Niesiołowski-Spano, who invites readers of the Bible to view the biblical books as responses to the social, religious, and political disputes of the periods in which they arose. Wojciech Gajewski asks about the role of women in the earliest Christian communities, observing that only the later institutionalization of the Church led to restrictions on the functions they performed.

As has already been said, biblical interpretation never takes place in a vacuum. Kalina Wojciechowska shows how contemporary feminist and contextual hermeneutics read the biblical text from the perspective of experiences of exclusion, suffering, and marginalization. Figures such as Anna and Hagar become not merely protagonists of biblical narratives but also keys to new ways of understanding Scripture.

Edward Jakiel, Elżbieta Mikiciuk, and Jakub Antosz-Rekucki address the question of how the biblical word, when carried into literature, retains its capacity to interpret human experience and invest it with new depth. Edward Jakiel's analyses of quotations from the *Book of Job* in Stefan Żeromski's *The Story of a Sin* show that they do not serve a merely ornamental function but participate in creating the novel's meaning. For Gustaw Herling-Grudziński, the figure of Abraham provides an occasion to reflect on the human experience of faith and moral choice, as Elżbieta Mikiciuk demonstrates. Jakub Antosz-Rekucki, in turn, shows how Bob Dylan's *All Along the Watchtower* creatively engages the biblical motif of the watchman and the watchtower found in the

prophetic books and the Book of Revelation. The Nobel laureate's song thereby emerges not only as a literary dialogue with the Bible but also as a testimony to the continuing vitality of the prophetic imagination.

Revelation—in this case, biblical revelation—is not a completed reality or a relic of the past. Rather, it is an inspiration and a source of ever new readings, questions, and answers. The Bible therefore remains a book to which successive generations continually return—not only to understand the past more fully, but also to interpret anew their own experience and the world in which they live. Each such reading may be regarded as an attempt to respond to the word that never ceases to address the human person.

Abstract

Intended as an introduction to the theme of the present issue, this article examines the activity and passivity of the religious person in relation to the phenomenon of revelation. Since the Bible is the issue's central focus, the Jewish and Christian traditions provide the principal frame of reference. Within these traditions, revelation is understood as a process unfolding through the dynamic interaction of personal experience, the transmission preserved in Scripture, and living tradition.

Here we encounter a fundamental paradox of religious life, brought into sharpest focus in the prophetic traditions: how can God's all-encompassing, infinite Word be contained in finite human words? Jewish mystics answer this question radically, maintaining that although the Word itself is devoid of determinate meaning, it contains infinite possibilities of interpretation.

Keywords: revelation, tradition, religious experience, Bible, sacred scriptures

ARTYKUŁY





KONFLIKT JAKO STAŁY ASPEKT RZECZYWISTOŚCI, W KTÓREJ POWSTAWAŁA BIBLIA HEBRAJSKA: KILKA UWAG HISTORYCZNYCH O PROWINCJI JEHUD W EPOCE PERSKIEJ¹

Abstrakt

Artykuł omawia różne konflikty, jakie zachodziły w prowincji Jehud w epoce perskiej. Konflikty pomiędzy mieszkańcami prowincji a ich sąsiadami, oraz napięcia między różnymi grupami wewnątrz prowincji, w tym zwłaszcza religijnymi, rysują się jako ważny i stały aspekt tamtych czasów. Tekst stawia hipotezę, że ówczesne konflikty stanowiły ten aspekt rzeczywistości historycznej, który w ogromnym stopniu wpływał na autorów Biblii hebrajskiej w epoce perskiej. Konkluzją tekstu jest twierdzenie, że bez wiedzy o rzeczywistości historycznej, tutaj ilustrowanej konfliktami, nie da się właściwie zinterpretować oryginalnego tekstu Biblii.

Słowa kluczowe: Biblia hebrajska, epoka perska, realia historyczne, konflikt, Jehud, namiestnik, świątynia jerozolimska

Conflict as a Constant Aspect of the Reality in which the Hebrew Bible Was Created: Some Historical Remarks on the Province of Yehud in the Persian Era

Abstract

This article discusses the various conflicts in the province of Yehud during the Persian period. Conflicts between the province's inhabitants and their neighbours, as well as tensions between different groups within the province—particularly religious ones—emerge as a significant and enduring feature of that period. The text puts forward the hypothesis that the conflicts of that time constituted an aspect of historical reality which had a profound influence on the authors of the Hebrew Bible during the Persian period. The text concluded by stating that without knowledge of the historical reality, illustrated here by these conflicts, it is impossible to interpret the original text of the Bible properly.

Keywords: Hebrew Bible, Persian Period, historicity, conflicts, Yehud, governor, Jerusalem temple

¹ Tekst ten, w nieco innej formie prezentowany był na konferencji „Biblia wobec historii - historia wobec Biblii”, która odbyła na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 25 maja 2026 roku. Artykuł ten powstał w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2020/39/G/HS3/02059).

Studia nad okolicznościami, które towarzyszyły powstawaniu testów biblijnych są niemal tak stare i tak intensywne jak badania nad przesłaniem samej Biblii. Jest to przy tym ten aspekt badań nad Biblią, który w większym stopniu przystoi historykowi, który nie chce udawać biblisty. Bibliści, jako przedstawiciele poddyscypliny teologii stawiają sobie za cel dotarcie do sedna tekstu natchnionego, do istoty nauczania zawartego w jego przesłaniu poprzez rekonstrukcję najstarszych, a potem kolejnych warstw redakcyjnych tekstu. Historycy, nie tylko zajmujący się tekstami starożytnymi, usiłują zrekonstruować same wydarzenia, procesy i ich przyczyny oraz skutki korzystając ze źródeł pisanych, jako podstawy swego rozumowania. Tak zatem gdy biblista patrzy na tekst Biblii, patrzy na przedmiot swoich badań, w tym samym czasie historyk patrzy na Biblię, jako na zestaw informacji, który nie jest celem, lecz jedynie narzędziem w procesie poznania historycznego. Historycy nie patrzą na Biblię samą w sobie, lecz przez Biblię patrzą na rzeczywistość historyczną, która jest przedmiotem ich badania. Ten wstęp ma posłużyć do uprzedzenia Czytelników, czego mogą spodziewać się po niniejszym tekście. Będzie to zatem próba historycznego, a nie biblistycznego, ujęcia pewnego zagadnienia, którego przedstawienie wiąże się z analizą tekstów Biblii. Postaram się zatem przedstawić szereg napięć i konfliktów, o których istnieniu możemy wnioskować ze źródeł historycznych, w tym biblijnych, które charakteryzowały prowincję Jehud, czyli jednostkę administracyjną epoki perskiej (539–332 p.n.e.).²

² Dla przeglądu historycznego tła odsyłam do: Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego*

Robię tu bowiem założenie, często obecnie przyjmowane w literaturze przedmiotu, że właśnie w epoce perskiej doszło do największej intensyfikacji pracy pisarskiej, której efektem stała się z czasem Biblia hebrajska³. Nie należy przy tym uznawać poniższego opracowania za wyczerpujące ujęcie przedmiotu. Historia społeczno-polityczna prowincji Jehud w epoce perskiej z pewnością wymaga dalszych, bardziej pogłębianych badań.

W tym tekście stawiam sobie za cel wskazanie kilku osi konfliktu, których echa widoczne są w różnych tekstach Biblii hebrajskiej. Jestem przy tym przekonany, że to właśnie owe konflikty stanowiły w ogromnej mierze bodziec do napisania poszczególnych tekstów. Postaram się tu zatem wskazać zarówno teksty, które ilustrują sam konflikt pomiędzy różnymi podmiotami, jak i teksty, których powstanie najłatwiej wyjaśnić właśnie jako reakcję na konflikt. Sądzę, że znaczna część literatury biblijnej powstała właśnie jako polemika i miała na celu działania perswazyjne wobec adwersarzy⁴. Stawiam tezę, którą

Izraela. Od Thotmesa do Mahometa, Warszawa 2020, zvl. s. 177–240.

³ Z licznej literatury przedmiotu odsyłam do niedawnego tekstu: B. Hensel, *Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism*, w: *Social Groups behind Biblical Traditions/Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, and Israel in the Second Temple Period*, (red.) B. Hensel, B. Adamczewski, D. Nocquet, (Forschungen zum Alten Testament 167), Tübingen: Mohr Siebeck, s. 11–26.

⁴ Szerzej na ten temat pisałem w: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Why Was Biblical History Written during the Persian Period? Persuasive Aspects of Biblical Historiography and Its Political Context, or Historiography as an Anti-Mnemonic Literary Genre*, w: *Collective Memory and Collective Identity: Case Studies in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, (red.) J. Unsok Ro, D. Edelman, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 534), de Gruyter, Berlin–New York 2021, s. 353–376; tenże, *Some considerations on the socio-political aspects of the law-codification in province of Jehud in the Persian Period. View through*

mam nadzieję poprą zaprezentowane poniżej przykłady, że bez wiedzy o napięciach wewnątrz wspólnoty Judejczyków oraz konfliktach elity jerozolimskiej, a zatem środowiska, którego twórczość dotarła do nas jako Biblia hebrajska, nie da się właściwie odczytać kontekstu, w którym owe teksty powstawały, a zatem zrozumieć ich pierwotnego przeznaczenia.

1. Judejczycy – obcy

Napięcia pomiędzy odmiennymi grupami stanowią jedną z najczęstszych osi konfliktów. W tym miejscu wstrzymam się od używania określenia „grupy etniczne”, gdyż mam sceptyczny stosunek do zasadności stosowania pojęcia *ethnos* dla wspólnot starożytnych, a przynajmniej dla czasów, o których tu piszę. Tekst biblijny dostarcza jednak bogatego materiału ilustrującego napięcie, a niekiedy konflikty pomiędzy różnymi grupami. Jedna to politycznie, lub religijnie, „my”, a druga to na różne sposoby definiowani „oni”. Takimi obcymi są zarówno wspólnoty istniejące w sąsiedztwie prowincji Jehud w epoce perskiej, np. Aszdodyci, Ammonici, Idumejczycy, jak i byty imaginowane (np. Jebuzyci), lub przedstawione ahistorycznie (np. Hetyci). Niejako konstytutywny tekst, wyznaczający granicę między „nami” – odbiorcami biblijnego Prawa a „obcymi”, zawarty jest w księdze Powtórzonego Prawa⁵:

Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją objąć w posiadanie, wypędzi przed tobą wiele narodów: Chetejczyków, Giryjczyków,

Amorejczyków, Kananejczyków, Perezyjczyków, Chiwijczyków i Jebuzejczyków, siedem narodów liczniejszych i potężniejszych niż ty, i wyda je Pan, Bóg twój, tobie, i ty je wytracisz: Obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza ani się nad nimi nie zlitujesz. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw. Swojej córki nie oddasz jego synowi, a jego córki nie weźmiesz dla swojego syna, gdyż odciągnęłaby ode mnie twojego syna i oni służyliby innym bogom. Wtedy zapłonąłby przeciwko wam gniew Pana i szybko by cię wytepił. Lecz tak z nimi postąpicie: ołtarze ich zburzycie, pomniki ich potłuczecie, święte ich drzewa wytniecie i ich podobizny rzeźbione w ogniu spalicie. Gdyż ty jesteś świętym ludem Pana, Boga twego. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, spośród wszystkich ludów na ziemi, abyś był jego wyłączną własnością. Nie dlatego, że jesteście liczniejsi niż wszystkie inne ludy, przylgął Pan do was i was wybrał, gdyż jesteście najmniej liczni ze wszystkich ludów. Lecz w miłości swej ku wam i dlatego że dochowuje przysięgi, którą złożył waszym ojcom, wyprowadził was Pan mozną ręką i wybawił cię z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego. (Pwt 7,1–8)

Taka normatywna wskazówka wyraźnie pokazuje, że w optyce autorów tego przepisu, „nasza” wspólnota nie tylko winna się od obcych odseparowywać, ale, co również ewidentne, jest z ich strony zagrożona. Owo zagrożenie – w postulatycznym języku przepisów Tory – skoncentrowano na kwestii endogamicznych małżeństw, zabraniając związków mieszanych. Postulat opierania wspólnoty na małżeństwach endogamicznych stanowi ważny wątek w Biblii hebrajskiej, co dobrze widać w opowieści o małżeństwach Izaaka (Rdz 24) oraz Jakuba (Rdz 28–29). Znamionną przeciwwagą dla tej tradycji są wątki „obcych” żon Mojżesza: kuszyckiej (Lb 12,1) oraz midinickiej (Wj 18), czy afirmatywne

Roman lens, „Palamedes” 2019–2020 [publ. 2022], vol. 13, s. 305–311.

⁵ Cytaty biblijne pochodzą z Biblii Warszawskiej.

ujęcie „obcych” kobiet na przykładzie Rut, w księdze noszącej jej imię.

Kwestia mieszanych małżeństw pojawia się przy tym nie tylko w tekstach normatywnych oraz wątkach o charakterze mitycznym (tak należy patrzeć na opowieści z ksiąg Rodzaju i Wyjścia). Najbardziej chyba przejmujące ujęcie tego wątku pojawia się w księdze Ezdrasza. Tekst ten umieszcza wydarzenia w Jerozolimie epoki perskiej i przedstawia tytułowego kapłana, który nie tylko potępia mieszane małżeństwa, lecz doprowadza do ich zerwania.

Po dokonaniu tego zbliżyli się do mnie książęta z tymi słowami: ‘Lud izraelski, kapłani i lewici nie trzymali się z dala od narodów tych krain, jak i od ich okropności, mianowicie z dala od Kananejczyków, Chetytów, Peryczytów, Jebusytów, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorytów, lecz spośród córek ich wzięli dla siebie i dla synów swoich żony, tak że ród święty mieszał się z narodami tych krain; a książęta i zwierzchnicy przodowali w tym wiarołomstwie’. (Ezd 9,1–2)

Zgromadzili się zatem w ciągu trzech dni wszyscy mężczyźni z Judei i Beniamina w Jeruzalemie, a było to dwudziestego dnia dziewiątego miesiąca. Cały lud usiadł na dziedzińcu świątyni Bożej, drżąc z przejęcia się tą sprawą i z powodu deszczów. Wtedy powstał Ezdrasz, kapłan, i rzekł do nich: Wy popełniliście wiarołomstwo, że pojęliście obcoplemienne kobiety za żony, pomnażając winę Izraela. Wyznajcie ją więc teraz przed Panem, Bogiem waszych ojców, i spełnijcie jego wolę. Odłączcie się od ludów tej ziemi i od żon obcoplemiennych! A całe zgromadzenie odpowiedziało głosem donośnym: Tak jest! Jak powiedziałeś, tak postąpimy. (Ezd 10,9–12)

Dramaturgii tej scenie dodaje ostatni wers księgi Ezdrasza: „Wszyscy oni pojęli za żony kobiety obcoplemienne, **a teraz odprawili i żony, i dzieci**” (Ezd 10,44). Małżeństwa

mieszane były zatem – w ujęciu autora tego tekstu – zjawiskiem niemal powszechnym, lecz godnym potępienia. Oddalenie „obcych” żon – za sprawą napominań kapłana Ezdrasza – jest działaniem radykalnym, lecz dającym się wyobrazić. Nawet jeśli mamy tu do czynienia nie tyle z obrazem rzeczywistości, lecz tworzeniem pewnej jej wyidealizowanej wersji, to czytelnicy księgi Ezdrasza zapewne uznawali za możliwe oddalenie żon, z uwagi na ich „obcość”. Pamiętajmy, że jest to opis całkowicie nierealistyczny. Grupowe oddalenie żon wiązałoby się przecież z jednoczesnym oddawaniem posagów i zrywaniem więzów rodzinnych istniejących na wielu płaszczyznach. Ta nierzeczywistość tej sceny najmocniej wybrzmiewa w stwierdzeniu o oddaleniu nie tylko żon, lecz również zrodzonych z nich dzieci (Ezd 10,44). Analogicznie, jak Abraham – w mitycznej rzeczywistości – miał oddalić Izmaela, czyli syna zrodzonego z Egipcjanki Hagar, a zatem „obcej” kobiety (Rdz 21,1–21), tak i tu mężczyźni mieli rzekomo oddalić swoje dzieci, gdyż zażądał od nich tego pewien kapłan. Najprawdopodobniej scena z Księgi Ezdrasza nie jest obrazem rzeczywistego zajścia. Ilustruje jednak radykalny postulat, zgłaszany w czasie pisania tekstu. Przepisy z księgi Powtórzonego Prawa wyznaczające bariery między wspólnotą „swoich” a obcymi oraz narracja z księgi Ezdrasza ilustrują obecność tematu związanego z wyznaczaniem granic wspólnoty w epoce perskiej. Wybrzmiewa w nich nacisk położony na związki endogamiczne oraz konsekwencje małżeństw egzogamicznych. Małżeństwa poza wspólnotą stanowią zagrożenie dla tożsamości na płaszczyźnie religijnej: „Swojej córki nie oddasz

jego synowi, a jego córki nie weźmiesz dla swojego syna, gdyż odciągnęłaby ode mnie twojego syna i oni **służyliby innym bogom**" (Pwt 7,3–4). Jak widać, wspólnota jahwistów dbała o odrębność swojej religijnej tożsamości, by nie ryzykować wpływów ze strony innych religii⁶.

Nie wolno w tym miejscu zapomnieć, że w Biblii hebrajskiej wybrzmiewają różne głosy. Czasem wręcz ze sobą sprzeczne. Tak jest i w tym wypadku. Choć widzimy wyraźne tendencje ksenofobiczne, których przykładami są Pwt 7 i Ezd 9–10, odnajdujemy w Biblii również teksty o wyrażnie przeciwnej tendencji, można nazwać je ekumenicznymi. Ekumeniczny jest na przykład Abraham⁷, który jako modelowy patriarcha przedstawiony jest jako ojciec wielu narodów⁸. Najdalej jednak w inkluzywności idzie autor określany jako Trito-Izajasz, piszący – jak się wydaje – w epoce perskiej. W otwarty sposób postuluje włączanie obcych do kultu jedynego Boga:

Cudzoziemców zaś, którzy przystali do Pana, aby mu służyć i aby miłować imię Pana, być jego sługami, wszystkich, którzy przestrzegają sabatu, nie bezczesz-

cząc go, i trzymają się mojego przymierza, wprowadzę na moją świętą górę i sprawię im radość w moim domu modlitwy. Ich całopalenia i ich rzeźne ofiary będą mi miłe na moim ołtarzu, gdyż mój dom będzie zwany domem modlitwy dla wszystkich ludów. (Iz 56,6–7)

2. Jahwiści z Jehud – jahwiści spoza Jehud

Innego rodzaju napięcie jakie widać w tekstach z epoki perskiej rozgrywało się wewnątrz własnej wspólnoty religijnej. Z pewnością można domyślać się różnic między lokalnymi formami jahwizmu. Nie ulega jednak wątpliwości, że różne wspólnoty, w tym zwłaszcza ta skoncentrowana wokół Jerozolimy, w różny sposób definiowała swoją tożsamość w obrębie wspólnoty religijnej, której spoiwem był kult boga JHWH. Wdzieliśmy – dla przykładu – że gdy Ezdrasz kieruje swoje napomnienia do wspólnoty, mówi o Judzie i Beniaminie (Ezd 10,9).

Wiele wskazuje na to, że na obszarze tradycyjnie określanym jako teren plemienia Beniamina, czyli w regionie leżącym na północ od Jerozolimy, jakaś wspólnota przetrwała zniszczenia i deportacje epoki nowobabilońskiej⁹. Gdy zatem w księdze Ezdrasza mowa o Judzie i Beniaminie (por. Ezd 1,5; 4,1) myśli się zapewne o pewnej wspólnocie religijnej, lub politycznej, choć o odmiennych tożsamościach. Czy odmienności tradycji Judy i Beniamina mogły skutkować napięciami między oboma grupami? Pozytywną odpowiedź ilustruje cała gama biblijnych wątków. Pamiętając, że dominujący głos w Biblii ma środowisko skupione w Jerozolimie, nie trudno dostrzec

⁶ Religijny fundament tożsamości Żydów już w epoce hellenistycznej dobrze ilustrują teksty związane z Hasmoneuszami. Na ten temat por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2015–2016, t. 7–8, s. 33–46; tenże, *The Concept of Antiochus IV Epiphanes' 'Unifying Edict' (1 Macc. 1:41–53) as an Product of Jewish Religious and Political Thought*, „Electrum” 2026, vol. 33, s. 11–33.

⁷ A. de Pury, *Abraham: The Priestley Writer's 'Ecumenical' Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, Festschrift John Van Seters, (red.), S. L. McKenzie, T. Römer (BZAW 294), Berlin–New York 2000, s. 163–181.

⁸ Ł. Niesiołowski-Spanò, *The Abraham and the Esau-Jacob stories (re-)written in the Maccabean Period?*, w: *Biblical Narratives, Archaeology and Historicity. Essays In Honour of Thomas L. Thompson*, (red.) Ł. Niesiołowski-Spanò, E. Pfoh (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 680), London 2020, s. 49–61.

⁹ Por. D. V. Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, London 2005.

wątki polemiczne wobec Beniamina. Co ważne jednak, głosy pozytywnie waloryzujące tradycję własną Beniaminitów nie są w Biblii rzadkością.

Autorzy Biblii nie przeczą, że gdy Jerozolima została zburzona przez wojska Nabuchodonozora II (586 p.n.e.), dominującym ośrodkiem politycznym stała się Mispá, w obrębie Beniamina:

Nad ludem zaś, który ostał się w ziemi judzkiej, a któremu Nebukadnesar, król babiloński, pozwolił pozostać, ustanowił naczelnikiem Gedaliasza, syna Achikama, syna Szafana. Gdy zaś wszyscy dowódcy wojska i ich ludzie dowiedzieli się, że król ustanowił Gedaliasza naczelnikiem, udali się do Gedaliasza do Mispá; a byli to Ismael, syn Netaniasza, Jochanan, syn Kareacha, Serajasz, syn Tanchumeta z Netofy, i Jaazaniasz, syn Maalatczyka, wraz ze swoimi ludźmi. Wtedy Gedaliasz przysiągł im i ich ludziom: Nie obawiajcie się poddanych Chaldejczyków, pozostaniecie w kraju i służcie królowi babilońskiemu, a będzie się wam dobrze powodziło. (2 Krl 25,22–24)

Sąsiadujący z Mispą ośrodek w Betel cieszył się prestiżem, jako religijne centrum mające swe korzenie w czasach królestwa Izraela: „Naradziwszy się tedy, kazał król [Jeroboam] sporządzić dwa cielce ze złota i ogłosić ludowi: Dosyć już napielgrzymowaliście się do Jeruzalemu; oto bogowie twoi, Izraelu, którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej. I kazał jednego ustawić w Betelu, a drugiego ustawił w Dan” (1 Krl 12,28–29). Aby tego było mało, tradycja Beniaminitów miała w sobie „imperialny” aspekt wobec lokalnej tradycji Judy. Zapewne pamiętano, że to Benjamin był najbardziej na południe wysuniętą grupą z federacji plemion Izraela. Oznaką tego jest sama nazwa plemienia – Beni-Jamin, czyli „synowie południa”, nie

pozostawiający miejsca na jeszcze bardziej południowe plemię na terenie późniejszej Judy. Wyrazem tej pamięci jest lista plemion wspomniana w tzw. Pieśni Debory z Sdz 5, w której brak wzmianek o Judzie. „Imperialna” pamięć Beniamina zachowana została w tradycji o urodzeniu ich eponimicznego bohatera – syna Jakuba i Racheli. Rachela miała umrzeć przy porodzie, a owo mityczne wydarzenie zostało upamiętnione, jako miejsce jej śmierci, a zatem i narodzin Beniamina (Rdz 35,16–20). Ramat Rachel – miejsce śmierci matriarchini – znajduje się kilka kilometrów na południe od centrum Jerozolimy. Trudno o dobitniejszy dowód tradycji o „wielkim” Beniaminie, którego tereny obejmowały również Jerozolimę – późniejszą stolicę Judy¹⁰.

Konkurencyjne tradycje Judy i Beniamina znalazły swój najdobitniejszy wyraz w wielkich narracjach o dwóch legendarnych królach: Saulu i Dawidzie. Saul wyraźnie określany jest jako władca Beniamina, a Dawid ma być założycielem dynastii królewskiej w Judzie. „Był pewien mąż z plemienia Beniamina, któremu na imię było Kisz, syn Abiela, syna Serora, syna Bechorata, syna Afiacha, Beniaminita, mąż dzielny. Miał on syna imieniem Saul, młodziana urodziwego. Nie było w całym Izraelu piękniejszego od niego, a o głowę przewyższał cały lud” (1 Sm 9,1–2). Obecnie dwie tradycje zostały ze sobą mocno splecione, w sposób utrudniający ocenę ich oryginalnego wyglądu. Jeśli jednak przyjąć, że była ona spisywana w Jerozolimie, to jak wyjaśnić fakt, że tak wiele w księgach Samuela zachowano szczegółów o rodzinie królewskiej Saula?

¹⁰ Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 90–94.

Nie tylko pamiętano jego genealogie oraz imiona jego synów, jego heroiczną śmierć na polu walki, ale i przyznano wyjątkowy status miejscu jego pochówku:

A gdy Filistyńczycy stoczyli bitwę z Izraelem, pierchnęli wojownicy izraelscy przed Filistyńczykami i wielu zabitych zaległo górę Gilboa. Filistyńczycy dopędzili Saula i jego synów i zabili Jonatana i Abinadaba, i Malkiszuę, synów Saula. A gdy rozgorzała bitwa wokół Saula, wytopili go łucznicy i ciężko zranili w podbrzusze. I rzekł Saul do swojego giermka: Dobądź miecza i przebij mnie nim, aby gdy nadejdą ci nieobrzezańcy, nie przebili mnie i nie naigrawali się ze mnie. Lecz giermek nie chciał, gdyż bał się bardzo. Wziął więc Saul miecz i nań się rzucił. A gdy giermek zobaczył, że Saul nie żyje, również rzucił się na swój miecz i zginął razem z nim. Tak poległ w tym dniu Saul i jego trzech synowie oraz jego giermek i wszyscy jego wojownicy z nim. Gdy zaś mężowie izraelscy mieszkający z drugiej strony równiny i za Jordanem, dowiedzieli się, że wojownicy izraelscy pierchnęli i że poległ Saul i jego synowie, porzucili osiedla i uciekli. Wtedy przyszli Filistyńczycy i zamieszkali w nich. Gdy następnego dnia po bitwie nadeszli Filistyńczycy, aby obdzierać zabitych, znaleźli Saula i jego trzech synów, poległych na górze Gilboa. Odcięli jego głowę i zdarli zeń zbroję, i obnosili je wokoło po ziemi filistyńskiej, aby obwieścić swoim bożkom i ludowi swoje zwycięstwo. Zbroję zaś jego złożyli w świątyni Asztarty, a jego zwłoki powiesili na murze Bet-Szeanu. A gdy mieszkańcy Jabesz-Gilead usłyszeli o tym, co Filistyńczycy zrobili z Saulem, zerwali się wszyscy zdadni do boju mężczyźni i po całonocnym pochodzie przyszli i zdjęli zwłoki Saula i zwłoki jego synów z muru Bet-Szeanu, i przyszedłszy do Jaesz spalili je tam, kości zaś ich zebrali i pogrzebali pod tamaryszkiem w Jabesz, i pościli przez siedem dni. (1 Sm 31,1–13)

Choć w obecnej formie opowieść o Saulu wpisana jest w tradycję mającą wyjaśnić,

ale i usprawiedliwić przejęcie władzy przez Dawida i jego potomków, to poszczególne wątki przedstawiające heroiczne dokonania Saula oraz szczegóły dotyczące jego rodziny trudno przypisać pisarzom budującym pozycje domu Dawida¹¹. Królewska tradycja Saula tworzona była zapewne w ośrodkach związanych z dziedzictwem Beniamina i dopiero na jakimś etapie zintegrowana z judejską tradycją Dawida. Ponieważ, jak widzieliśmy w epoce perskiej pamiętano o odmienności obu plemion, lecz pozytywnie oceniano w Jerozolimie dziedzictwo Beniamina, można przyjąć, że to właśnie wówczas doszło do scalenia tradycji o dwóch rodzinach królewskich.

Czy zawsze koegzystencja Judy i Beniamina oraz ich tradycji miała tak spokojny charakter, pozwalający na integracje dziedzictwa obu ośrodków? Powyższe passusy zdają się sugerować przewagę relacji przyjacielskich. Nieco inny wydźwięk ma opowieść zawarta w końcowej partii księgi Sędziów (rozdz. 20–21). Narracja ta nie tylko mówi o walce całego Izraela przeciw plemieniu Beniamina, ale również porusza temat małżeństw, w kontekście jaki widzieliśmy w księdze Ezdrasza: „Potem złożyli wojownicy izraelscy w Mispie taką przysięgę: Nikt z nas nie da Beniaminicie swojej córki za żonę” (Sdz 21,1). Tekst mówi o tym, że pewna grupa mężczyzn z plemienia Beniamina, nie znajdując żon w swoim plemieniu, musiała porwać kobiety z Sylo (Sdz 21,16–23), a zatem w języku mitologicznym tekst ten mówi, że Beniaminici – czyli potomkowie bohaterów tej opowieści

¹¹ Por. D. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 121), Sheffield 2009.

– pochodzą ze związków egzogamicznych. A zatem, w świetle Pwt 7 i Ezd 9–10, są gorsi, lub wręcz winni być wykluczeni ze wspólnoty. Jak widać relacje między Judą i Beniaminem nie zawsze układały się bezkonfliktowo. Autorzy Sdz 21 z pewnością nie darzyli miłością przedstawicieli plemienia Beniamina.

Innego rodzaju napięcie widać w relacjach między ośrodkiem w Jerozolimie oraz Samarią i sanktuarium na górze Garizim. Nie ma wątpliwości, że oba ośrodki łączył kult tego samego boga. Relacje między tymi centrami w sposób otwarty miały jednak charakter politycznego konfliktu. Samaria, w epoce perskiej stolica prowincji *Samerina*, była ważnym i bogatym miastem, znacznie przewyższającym pod względem znaczenia Jerozolimę. Działania Nehemiasza, opisane w księdze noszącej jego imię, mające na celu podniesienie znaczenia prowincji Jehud z pewnością uderzały w polityczne i gospodarcze interesy ośrodka w Samarii¹². Nie dziwi zatem, że przywódcy samarytańscy, w sojuszu z rodziną Tobiadów, czyli jahwistów mających za swoją ostoję posiadłości ziemskie leżące na wschód od Jordanu, usiłowali zatrzymać Nehemiasza w jego dziele wzmocnienia prowincji Jehud (Neh 6)¹³. Wrogość między Samarią i Jerozolimą, miała zapewne charakter wzajemny. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje biblijna tradycja wyjaśniająca początki kultu samarytańskiego na górze Garizim:

A gdy jeden z synów Jojady, syna arcykapłana Eliasziba, został zięciem Choronity

Sanballata, wypędziłem go od siebie. Zapamiętaj im, mój Boże, że splamili kapłaństwo i przymierze wiążące kapłanów i Lewitów. (Neh 13,28–29)

Według księgi Nehemiasza kapłani na Garizim, a zatem i tamtejszy kult, wywodzą się z – w ich ujęciu – prawowitego sanktuarium JHWH, czyli Jerozolimy. Samarytański kult napiętnowany jest jednak grzechem odstępstwa i jako taki traktowany jest w Biblii jako heretycki. Wbrew jednak temu, co sugeruje tradycja o pochodzeniu kapłanów na górze Garizim od kapłanów jerozolimskich, bardziej prawdopodobne jest, że reprezentowali oni własną, lokalną tradycję, która odwoływała się do dziedzictwa epoki królewskiej, gdy Samaria i Sychem (miasto leżące u stóp góry Garizim) stanowiły najważniejsze centra kultu JHWH¹⁴. Napięcie między Jerozolimą i Samarią w epoce perskiej zapewne pozostawało w sferze rywalizacji politycznej. Łączność jaką zapewniał kult tego samego boga tworzyła jednak płaszczyznę porozumienia. Część napięcia między tymi ośrodkami da się również widzieć przez pryzmat innego podziału, między ludnością przesiedloną z Mezopotamii, a ludnością która nie doświadczyła deportacji do Babilonii.

3. Przesiedleńcy z Babilonii – ludność lokalna (*lud ziemi*)

Doświadczenie *golah*, czyli „wygnania”, a zatem deportacji, jakie Babilończycy zafundowali elitom Judy w 597 i 586 roku (2 Krl

¹² Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 232–234.

¹³ Tamże, s. 218–219.

¹⁴ Na temat znaczenia tradycji samarytańskiej najistotniejsze są prace: I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303), Sheffield 2000; E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 248), Sheffield 1997.

24,11–16; 25,9–12), stało się fundamentem nowego jahwizmu¹⁵. W badaniach nad dziejami jahwizmu wyraźnie wybrzmiewa przełomowa rola przemian, jakie zaszły w kulcie JHWH właśnie w VI wieku, gdy Judejczycy i ich potomkowie mieszkając w Babilonii zdołali zachować tożsamość i swój kult, pomimo braku monarchy i własnych sanktuariów¹⁶.

Nie miejsce tu na szczegółowy opis procesu, jaki doprowadził potomków Judejczyków żyjących w Babilonii do ponownego osiedlenia się w Judzie, za co z pewnością odpowiedzialni byli Persowie. Wystarczy jedynie zaznaczyć, że wraz z początkiem panowania perskiego elitę prowincji Jehud tworzyli ludzie osadzeni tam przez Persów z grona wyznawców JHWH żyjących wcześniej w Mezopotamii. Biblijna tradycja mówi o edyktie wydanym przez samego Cyrusa i masowym procesie „powrotu” deportowanych do „ziemi mlekiem i miodem płynącej” (por. Ezd 1,1–4; 2 Krn 36,22–23). Zarówno rzekomy edykt króla królów, jak i opis masowej i dobrowolnej migracji należy zaliczyć do tej kategorii tekstów biblijnych, które w większym stopniu rzeczywistość kreują, niż ją opisują. Nie ulega jednak wątpliwości, że tradycja biblijna dokumentuje napięcie, i, jak zobaczymy, również konflikt, pomiędzy „całym zborom Izraela”, a zatem jahwistami przybyłymi z Babilonii oraz „ludem ziemi”, a zatem tymi jahwistami, których ominęło doświadczenie *golah*.

Termin „lud ziemi” (hebr. *‘am ha-areš*) pełni tu kluczową rolę. Znajdujemy go między innymi w Księdze Kronik, gdzie określa lokalną ludność prowincji Jehud, która nie brała udziału w wygnaniu do Babilonii (por. „mówili o Bogu Jeruzalemu, jak o bogach ludów ziemi, którzy przecież są dziełem ludzkich rąk”, 2 Krn 32,19). Kluczowe w kontekście tego tekstu jest pytanie o miejsce lokalnej ludności Jehud we wspólnocie religijnej i politycznej tworzonej wokół Jerozolimy w epoce perskiej. Czy lokalni jahwiści stanowią część wspólnoty politycznej i religijnej, a jeśli tak to czy są w niej równoprawni z jahwistami przybyłymi z Babilonii? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest pozytywna. Choć wyraźnie widać niechęć autorów Biblii do lokalnej ludności (to oni w Księdze Nehemiasza obarczani są winą za trudności w odbudowie murów Jerozolimy), nie wyklucza się jej ze wspólnoty. Nie ulega jednak wątpliwości, że „lud ziemi” stanowi niższą warstwę w społeczeństwie prowincji Jehud.

Dobrym przykładem miejsca tej grupy w strukturze społecznej Jehud są biblijne przepisy dotyczące oczyszczenia od nieumyślnej winy opisane w Kpł 4. Przepisy te rozróżniają grupy, które w odmienny sposób powinny składać ofiary za nieumyślne winy: namaszczonego kapłana ma za swe nieumyślne winy złożyć cielca bez skazy (Kpł 4,3–12), nieumyślny grzech „całego zboru izraelskiego” wymaga ofiary z cielca (Kpł 4,13–21), jeżeli zgrzeszy „ksiądz”, odkupi swój nieumyślny grzech ofiarą z kozła bez skazy (Kpł 4,22–26), nieumyślny grzech przedstawiciela ludu ziemi wymaga odkupienia ofiarą kozy bez skazy lub takąż owieczką (Kpł 4,27–35).

¹⁵ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi*, „Rocznik Teologiczny” 2020, LXII, z. 1, s. 7–23; tenże, *Bóg starożytnego Izraela*, PIW, Warszawa 2026 (w druku).

¹⁶ Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 189–199.

Zarówno odmienne ofiary, jak i kolejność wymienionych grup wskazują wyraźnie, że w optyce autora tego tekstu, strukturę społeczną tworzą cztery grupy: kapłani, zbór Izraela, książęta, lud ziemi. Z wymienionych tu grup najłatwiejsza do identyfikacji jest właśnie kategoria „ludu ziemi” (*‘m h’rs*) oraz namaszczonego kapłana (*hkhñ hmšyh*). Mniej pewni jesteśmy jak rekonstruować grupę nazywaną tu „całym zbo-rem Izraela” (*kl ‘dt ys’l*) oraz tego kim byli ludzie określani mianem „książąt” (*nšy*).

Wracając do księgi Nehemiasza, najbardziej wiarygodnego biblijnego tekstu opisującego realia epoki perskiej, można pokusić się o identyfikację śladów po aktywności przedstawicieli „ludu ziemi”, lecz nie w tak anonimowej formie, jak robiła to księga Kapłańska, lecz znanych z imienia antagonistach namiestnika. Tekst opisuje spis Sanballata z Samarii, Tobiasza Ammonity i Geszema Araba, mający na celu udaremnienie planów Nehemiasza. Jak się jednak okazało Nehemiasz miał opozycję nie tylko wśród swoich rywali poza prowincją, lecz także w samej Jerozolimie:

A gdy następnie przyszedłem do domu Szemajasza, syna Delajasza, syna Meheta-beela – a był on właśnie w natchnieniu – rzekł on do mnie: Pójdźmy razem do domu Bożego, do wnętrza przybytku, i zamknijmy drzwi przybytku; nadchodzą bowiem ci, którzy cię zabiją. W nocy nadejdą, aby cię zabić. A ja odpowiedziałem: Czy człowiek taki jak ja ma uciekać? Czy ktoś taki jak ja wejdzie do przybytku, aby ratować życie? Nie pójdę! Odgadłem bowiem, że to nie Bóg go wysłał, lecz że wypowiedział tę wyrocznię o mnie, ponieważ Tobiasz i Sanballat przekupili go, a został przez nich przekupiony, abym ja się przeląkł i uczynił tak, a przez to popełnił grzech, i aby oni mieli podstawę

do zniesławienia mnie, by mnie zhańbić. Pamiętaj, o Boże mój, o tych uczynkach Tobiasza i Sanballata, a również prorokini Noadii i pozostałych proroków, którzy chcieli mnie zastraszyć. (Neh 6,10–14)

Kimże zatem miał być prorokujący Szemajasz („był on właśnie w natchnieniu”), działający z niecznych pobudek, a do tego przekupiony? Kim była, znana tylko z tego passusu, prorokini Noadia oraz nieznani z imienia pozostali prorocy, „którzy chcieli mnie zastraszyć” (Neh 6,14)? Kontekst wyraźnie wskazuje, że przynajmniej Szemajasz, dobrze znany czytelnikom, o czym świadczy przytoczenie jego genealogii, był aktywny w Jerozolimie. Czy można przyjąć, że sojusz proroków z Tobiaszem i Sanballatem opierał się na opozycji wobec Nehemiasza, jako przedstawiciela nowego jahwizmu? Jeśli tak, to można sobie wyobrażać, że owi prorocy tworzący opozycję wobec Nehemiasza, pamiętamy mianowanego przez króla perskiego, identyfikowali się właśnie z lokalną ludnością, broniącą się przed nowinkami, których ucieleśnieniem mógł być Nehemiasz.

4. Namiestnik – świątynia

Napięcie, o którym była przed chwilą mowa, wpisuje się również w inny paradygmat, a zatem rywalizację o wpływy między namiestnikiem prowincji a świątynią jerozolimską. Poza Księgą Nehemiasza i umieszczoną tam obszerną narracją o dokonaniach tego namiestnika oraz wzmiankami o politycznych przywódcach Jehud w osobach Szeszbazara (Ezd 1,8; 5,14) i Zerubabela (Ag 1; Zach 4) Biblia milczy na temat namiestników prowincji w epoce perskiej. Milczenie to jest o tyle dziwne, że w strukturze państwa perskiego namiestnicy stanowili kluczowe ogniwo władzy

na poziomie lokalnym. O zakresie władzy i kompetencjach namiestników wiemy więcej ze źródeł pozabiblijnych niż z samego tekstu Biblii hebrajskiej.

Dzięki badaniom archeologicznym wiadomo, że namiestnicy rezydowali w pałacu znajdującym się w Ramat Rachel, leżącym kilka kilometrów na południe od centrum Jerozolimy. Ślady imponującego ogrodu otaczającego tę rezydencję wskazują na przepych siedziby namiestnika¹⁷. Wiemy również o roli namiestnika w systemie poboru podatków. Analiza odcisków pieczęci na naczyniach zasobowych, oraz dystrybucja samych zabytków, pozwoliła wskazać, że w epoce perskiej płacone w naturze podatki z całej prowincji Jehud trafiały do rezydencji namiestnika w Ramat Rachel¹⁸. Władza namiestnika objawiała się również w prawie do bicia lokalnej monety. Monety prowincji Jehud wykorzystywały różne motywy ikonograficzne zaczerpnięte z bogatego repertuaru perskiej propagandy imperialnej. Pojawienie się na monetach słowa „namiestnik” (*phw*) nie pozostawia wątpliwości, kto sprawował wówczas realną władzę w Jehud¹⁹.

Uderzające jest, że biblijne prawodawstwo w zasadzie przemilcza istnienie urzędu

namiestnika. Jeśli – za większością badaczy²⁰ – zgodzić się z tym, że przynajmniej część praw, które zostały zawarte w Pięcioksięgu powstały w epoce perskiej, trudno wyjaśnić ich milczenie na temat urzędu stanowiącego najwyższą lokalną władzę. Dla przykładu, normatywne przepisy zawarte w księdze Powtórzonego Prawa mówią o różnych kompetencjach starszyzny w miastach i wsiach Judy. Obejmują one na przykład władzę sądowniczą (por. Pwt 16,18). Deuteronomium przewiduje istnienie instancji odwoławczej, lub sądu wyższej instancji, w której wyroki mieli wydawać kapłani, Lewici oraz sędzia:

Jeśli by za trudno było dla ciebie rozsądzić sprawy dotyczące przelania krwi, rozszczeń majątkowych i obrażeń cielesnych jako sprawy sporne prowadzone w twoich miastach, to wstaniesz i pójdziesz do miejsca, które wybierze Pan, Bóg twój, i przyjdiesz do kapłanów, Lewitów i do sędziego, który będzie wtedy urzędował, i zapytasz się, a oni ogłoszą ci wyrok zgodnie z prawem, a ty postąpisz zgodnie z wyrokiem, jaki ci ogłoszą z miejsca, które wybrał Pan, i starannie wykonasz wszystko tak, jak cię pouczą. Postąpisz zgodnie z pouczeniem, jak cię pouczą, i zgodnie z prawem, jak oni orzekną. Nie odstąpisz od wyroku, jaki ci oznajmili, ani w prawo, ani w lewo. (Pwt 17,8–11)

Choć ten cytat nie pozwala na określenie kim był i jak był obierany/ powoływany wspomniany tam sędzia, nie ulega wątpliwości, że przedstawiony jest jako działający wraz z kapłanami i Lewitami, a zatem personelem świątynnym. Rzecz staje się tym bardziej znacząca, jeśli wziąć pod uwagę możliwość, że sędziami byli sami kapłani, co sugeruje

¹⁷ O. Lipschits, *Material Culture, Administration and Economy in Judah during the Persian Period: The Role of the Jerusalem Temple*, w: *Yahwism under the Achaemenid Empire Professor Shaul Shaked in Memoriam*, (red.), G. Barnea, R. G. Kratz, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 548), Berlin 2024, s. 305–327.

¹⁸ O. Lipschits, D. S. Vanderhooft, *Continuity and Change in the Persian Judahite Stamped Jar Administration*, w: *A Religious Revolution in Yehud? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, (red.), Ch. Frevel, K. Pyschny, I. Cornelius, (Orbis Biblicus et Orientalis 267), Göttingen 2014, s. 43–66.

¹⁹ H. Gitler, C. Lorber, J.-Ph. Fontanille, *The Yehud Coinage. A Study and Die Classification of the Provincial Silver Coinage of Judah*, Jerusalem 2023.

²⁰ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.

księga Ezechiela: „W sprawach spornych [kapłani] będą występować jako sędziowie; będą sądzić według moich praw. We wszystkie moje święta będą przestrzegać moich wskazań i moich przepisów i będą święcić moje sabaty” (Ez 44,24). Czy samo włączenie kapłanów w sądową procedurę odwoławczą nie uszczuplało władzy namiestnika?

Kapłani, a zatem świątynia włączeni byli również w pobór podatków. Biblia posługuje się tu głównie językiem związanym z ofiarami, ale ustanowienie prawa do poboru dziecięciny oraz przekazywanie świątyni wszelkich pierwotnych zwierząt (Pwt 12,1–7; 18,1–8) nie da się interpretować inaczej niż jako udział w wewnętrznej redystrybucji podatkowej. Czy wpisanie do biblijnego prawa przepisów o udziale świątyni w poborze podatków nie stało w sprzeczności z kompetencjami namiestnika?

Przyjmując, że biblijne przepisy prawne pochodzą od elity świątynnej, a nie od namiestnika prowincji, można uznać, że nie jest przypadkiem, że autorzy tych tekstów wyobrażali sobie ewentualność ponownego wprowadzenia władzy królewskiej (Pwt 17,14–20). Opisany tu król w niczym nie przypominał bliskowschodnich monarchów. Deuteronomium minimalizuje jego ewentualne wpływy, pozostawiając mu jedynie działania związane z pobożnością:

A gdy zasiądzie na swoim królewskim tronie, niech sporządzi sobie na zwoju odpis tego Prawa od kapłanów, Lewitów. I będzie go miał u siebie, i będzie go czytał przez wszystkie dni swojego życia, aby nauczyć się bojaźni Pańskiej, przestrzegania wszystkich słów tego Prawa i spełniania tych wszystkich przepisów, aby serce jego nie wyniosło się ponad jego braci i aby nie odstąpił od przykazania

ani w prawo, ani w lewo, aby był długo królem w Izraelu, on i jego synowie. (Pwt 17,18–20)

Z pewnością nie jest przy tym przypadkiem, że namiestnik Nehemiasz był oskarżany o dążenie do objęcia władzy królewskiej:

Po raz piąty w ten sam sposób przysłał do mnie Sanballat swojego sługę z listem otwartym w ręku, a było w nim napisane tak: Wśród pogan rozeszła się wieść – a zwłaszcza Geszem to rozpowiada – że ty i Żydzi zamysłacie zbuntować się i dlatego odbudowujesz mur, ty zaś zamierzasz zostać ich królem, jak głoszą te wieści; a nawet proroków ustanowiłeś, którzy mają głosić o tobie w Jeruzalemie: Jest w Judei król! (Neh 6,5–7)

Niestety nie znamy narracji pochodzącej z otoczenia namiestników. Nie wiemy również, czy istotnie Nehemiasz planował przejęcie władzy królewskiej²¹. Nie wiemy też w jakim stopniu namiestnicy tolerowali rosnące aspiracje kapłanów do udziału w zarządzie prowincją. Istnieje oczywiście możliwość, że pozycja świątyni nie była wyłącznie efektem ambicji kapłanów, lecz decyzji władz perskich, które mogły powierzyć część kompetencji, np. w zakresie zarządu ziemią królewską, personelowi świątyni²². Pragmatyka procesu politycznego wskazuje jednak, że dwa ośrodki mające współudział w rządzeniu nie zawsze dążą do pokojowej koegzystencji, lecz często

²¹ Por. K. Ziembka, *Nehemiah's Table, Persian-Style Feasting, and Local Elites in the Achaemenid Empire*, „AABNER. Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research” 2025, vol. 5, No. 1, s. 39–66.

²² Ł. Niesiołowski-Spanò Ł., *The Sabbatical Year legislation and Temple land possession: remarks on socio-economic legislation of the Hebrew Bible during the Persian Period*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2025, t. 68, nr 5–6, s. 514–535.

ich działania prowadzą do konfrontacji i osłabienia drugiej strony. Nie mamy danych szczegółowych, lecz podobnie jak w przypadków innych osi konfliktu, które możemy rekonstruować w prowincji Jehud w epoce perskiej, również napięcie między namiestnikiem a świątynią mogło organizować działania stron. Czy mogły również podpowiadać tematy pisarzom biblijnym? Odpowiedź na to pytanie oraz na pytanie o rolę innych konfliktów w tworzeniu tekstów Biblii hebrajskiej nie mieści się w ramach tego tekstu.

Zakończenie

Przedstawione w tym tekście konflikty znajdują swoje ilustracje w materiale biblijnym. Echa konfliktu na osi Judejczy – obcy można bez trudu zilustrować wieloma tekstami Biblii hebrajskiej. Konflikt między grupą, która powróciła z Babilonii a ludnością lokalną (*ludem ziemi*) również znajduje wyrazne odbicie w materiale biblijnym. Konflikty między jahwistami mieszkającymi w prowincji Jehud i ich sąsiadami, również jahwistami, z innych regionów mają bardziej subtelny charakter. Podobnie jest z konfliktem między namiestnikiem i elitą świątynną, której można się domyślać, lecz dla której istnienia brak jednoznacznych dowodów. Z pewnością można wskazać

cały szereg innych konfliktów, które mogły wpływać na autorów Biblii. Możemy się domyśleć konfliktów na płaszczyźnie gospodarczej, a zatem między posiadającymi i ubogimi, między starymi elitami a nową władzą, między zamykającą się grupą kapłańską a ludźmi aspirującymi do władzy.

Zadeklarowanym na początku celem tego artykułu była próba wskazania znaczenia okoliczności historycznych, które determinowały działalność autorów Biblii hebrajskiej. Owe okoliczności, którym się przyglądałem to rozmaite napięcia, które mogły organizować uwagę elit jerozolimskich w epoce perskiej. Mam nadzieję, że w sposób przekonujący pokazałem intensywność konfliktów, które można odczytywać w dostępnych nam źródłach. Ich znaczenie – jak sądzę – jest znacznie większe, niż zazwyczaj gotowi jesteśmy sądzić. W efekcie tego, genezę wielu tekstów Biblii hebrajskiej należy widzieć przez pryzmat ich polemicznej, a niekiedy perswazyjnej roli. Teksty te powstawały przecież na potrzeby współczesnych realiów. Gdy zatem szukamy pierwotnego sensu tekstu Biblii hebrajskiej nie powinniśmy tracić z oczu rzeczywistości historycznej, która towarzyszyła ich autorom. Pisali oni nie tyle dla nas, czytelników po dwóch i pół tysiący lat, lecz dla swoich współczesnych, a niekiedy przeciw nim.

Bibliografia

- Edelman D. V., *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, Routledge, London 2005.
- Edelman D.V., *King Saul in the Historiography of Judah* (The Library of Hebrew

- Bible/Old Testament Studies 121), Sheffield Academic Press, Sheffield 2009.
- Gitler H., Lorber C., Fontanille J.-Ph., *The Yehud Coinage. A Study and Die Classification of the Provincial Silver Coinage of Judah*, The Israel Numismatic Society, Jerusalem 2023.

- Hensel B., *Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism*, w: *Social Groups behind Biblical Traditions Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, and Israel in the Second Temple Period*, (red.) B. Hensel, B. Adamczewski, D. Nocquet, (Forschungen zum Alten Testament 167), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 11–26.
- Hjelm I., *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
- Lipschits O., *Material Culture, Administration and Economy in Judah during the Persian Period: The Role of the Jerusalem Temple*, w: *Yahwism under the Achaemenid Empire Professor Shaul Shaked in Memoriam*, (red.), G. Barnea, R.G. Kratz, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 548) de Gruyter, Berlin 2024, s. 305–327.
- Lipschits O., Vanderhooft D.S., *Continuity and Change in the Persian Judahite Stamped Jar Administration*, w: *A Religious Revolution in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, (red.), Ch. Frevel, K. Pyschny, I. Cornelius, (Orbis Biblicus et Orientalis 267), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, s. 43–66.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2018.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2015–2016, t. 7–8, s. 33–46.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi*, „Rocznik Teologiczny” 2020, LXII, z. 1, s. 7–23.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *The Abraham and the Esau-Jacob stories (re-)written in the Maccabean Period?* w: *Biblical Narratives, Archaeology and Historicity. Essays In Honour of Thomas L. Thompson*, (red.) Ł. Niesiołowski-Spanò, E. Pfoh (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 680), T&T Clark – Bloomsbury, London 2020, s. 49–61.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Why Was Biblical History Written during the Persian Period? Persuasive Aspects of Biblical Historiography and Its Political Context, or Historiography as an Anti-Mnemonic Literary Genre*, w: *Collective Memory and Collective Identity: Case Studies in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, red. J. Unsok Ro, D. Edelman, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 534), de Gruyter, Berlin – New York 2021, s. 353–376.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Some considerations on the socio-political aspects of the law-codification in province of Yehud in the Persian Period. View through Roman lens*, „Palamedes” 2019–2020 [publ. 2022], vol. 13, s. 305–311.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *The Sabbatical Year legislation and Temple land possession: remarks on socio-economic legislation of the Hebrew Bible during the Persian Period*,

- „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2025, vol. 68, nr 5–6, s. 514–535.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *The Concept of Antiochus IV Epiphanes’ ‘Unifying Edict’ (1 Macc. 1:41–53) as an Product of Jewish Religious and Political Thought*, „Electrum” 2026, vol. 33, s. 11–33.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Bóg starożytnego Izraela*, PIW, Warszawa 2026 (w druku).
- Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia starożytnego Izraela. Od Thotmesa do Mahometa*, PWN, Warszawa 2020.
- Nodet E., *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 248), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- Pury A., de, *Abraham: The Priestley Writer’s ‘Ecumenical’ Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, Festschrift John Van Seters, (red.), S.L. McKenzie, T. Römer (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 294), de Gruyter, Berlin–New York 2000, s. 163–181.
- Ziomba K., *Nehemiah’s Table, Persian-Style Feasting, and Local Elites in the Achaemenid Empire*, „AABNER. Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research” 2025, vol. 5, no. 1, s. 39–66.

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ – doktor habilitowany w dyscyplinie historia, profesor na Wydziale Historii UW. Zajmuje się głównie historią starożytnej Palestyny, w tym zwłaszcza biblijnego Izraela. Autor licznych artykułów naukowych oraz monografii, m.in.: *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych* (Toruń 2012); (wraz z Krystyną Stebnicką) *Historia Żydów w starożytności*.

Od Thotmesa do Mahometa (Warszawa 2020). W roku 2026 nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego ukaże się jego monografia: *Bóg starożytnego Izraela*. Członek m.in. European Association of Biblical Studies, Towarzystwa Miłośników Historii, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Rady Upowszechniania Nauki przy Prezydium PAN.

E-mail: l.niesiolowski@uw.edu.pl



APOSTOŁ PAWEŁ I ROLA KOBIET W KOŚCIELE. OIKOS, PATRONAT, CHARYZMAT

**The Apostle Paul
and the Role of Women in the Church:
Oikos, Patronage, Charism**

Abstrakt

Artykuł podejmuje problem roli kobiet w organizacji wczesnego Kościoła, koncentrując się na ich udziale w funkcjonowaniu i kształtowaniu najstarszych wspólnot chrześcijańskich. Punktem wyjścia jest napięcie między strukturami społecznymi świata judaistycznego i grecko-rzymskiego a nowością wynikającą z teologii i praktyki misyjnej środowiska skupionego wokół osoby Pawła Apostoła. Analiza opiera się na wybranych tekstach nowotestamentowych oraz na ustaleniach badań socjo-historycznych. Szczególna uwaga została poświęcona relacji między oikos jako podstawową jednostką organizacji życia społecznego, mechanizmom patronatu oraz praktykom charyzmatycznym obecnym we wspólnotach Pawłowych. W tym kontekście omówione zostały postacie Feby (Rz 16,1–2), Pryski (Dz 18,26) i Junii (Rz 16,7). Przeprowadzona analiza wskazuje, że udział kobiet w życiu i organizacji najstarszych wspólnot był znaczący, choć w późniejszym etapie rozwoju Kościoła uległ stopniowemu przekształceniu wraz z procesem instytucjonalizacji.

Abstract

This article examines the role of women in the organization of the early Church, with particular attention to their participation in the functioning and formation of the earliest Christian communities. The point of departure is the tension between the social structures of the Jewish and Greco-Roman worlds and the novelty emerging from the theology and missionary practice of the milieu centered on Paul the Apostle. The analysis is based on selected New Testament texts and on findings from socio-historical research. Special attention is devoted to the relationship between the *oikos* as the basic unit of social organization, the mechanisms of patronage, and the charismatic practices present in Pauline communities. Within this framework, the figures of Phoebe (Rom 16:1–2), Prisca (Acts 18:26), and Junia (Rom 16:7) are discussed. The analysis indicates that women played a significant role in the life and organization of the earliest communities, although this participation underwent gradual transformation in the later development of the Church in connection with processes of institutionalization.

Słowa kluczowe: wczesny Kościół, kościół domowy, patronat, Feba, Pryska, Junia, ekklesia, oikos, diakonos, prostatis, charyzmat

Keywords: early Church, house church, patronage, Phoebe, Prisca, Junia, ekklesia, oikos, diakonos, prostatis, charisma

Wstęp

Analiza aktywności kobiet w najwcześniejszym chrześcijaństwie wymaga odejścia od pytania o samą ich obecność, bo ich udział jest tu ewidentny, na rzecz rekonstrukcji form uczestnictwa w życiu wspólnot. Teksty nowotestamentowe pozwalają uchwycić różne poziomy tej aktywności: od przestrzeni domowej, przez działalność misyjną, po udział w komunikacji wspólnotowej i usługiwaniu charyzmatycznym. Badania nad społecznym kontekstem wczesnego chrześcijaństwa wskazują, że wspólnoty te funkcjonowały w ramach struktur znanych ze świata antycznego, takich jak domostwo, sieci patronalne, szkoły filozoficzne czy dobrowolne stowarzyszenia¹. Struktury te pozostawały w dużej mierze patriarchalne, choć ich funkcjonowanie było regionalnie zróżnicowane². W tym kontekście istotne staje się pytanie o zakres konkretnej roli i ogólnej aktywności kobiet wewnątrz struktur kościelnych.

W artykule stosuję greckie terminy „oikos” i „ekklesia”, zamiast ich polskich odpowiedników „dom” i „kościół”. Polskie terminy, obciążone późniejszymi konotacjami (instytucjonalnymi i sakralnymi),

nie oddają adekwatnie realiów społecznych i semantyki greckiej. „Oikos” oznacza bowiem nie tylko przestrzeń mieszkalną, lecz podstawową jednostkę organizacji życia społecznego, obejmującą relacje pokrewieństwa, zależności ekonomiczne oraz mechanizmy patronatu. Z kolei „ekklesia” w najwcześniejszym chrześcijaństwie odnosi się przede wszystkim do zgromadzenia i wspólnoty relacyjnej, a nie do sformalizowanej instytucji kościelnej, która często jest wyobrażana pod terminem „kościół”. Przyjęcie tej konwencji pozwala uchwycić specyfikę najstarszych wspólnot chrześcijańskich jako rzeczywistości zakorzenionej w strukturze oikosu, a zarazem kształtowanej przez praktykę charyzmatyczną i komunikację wspólnotową.

Punktem wyjścia przedłożonego artykułu jest napięcie, jakie występuje między kontekstem społecznym a nową tożsamością teologiczno-społeczną wyrażoną przez Apostoła Pawła w zdaniu z *Listu do Galicjan*: *Nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny i kobiety, bo wy wszyscy jesteście jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28)³. Tekst bywa interpretowany jako deklaracja równości w sferze zbawienia, niekoniecznie jednak jako bezpośredni program reorganizujący istniejące w antycznym świecie relacje

¹ W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven–London 1983, s. 74, 110; por. G. Theißen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 109–114.

² B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches: The Social World of the Apostle Paul*, Cambridge 1988, s. 5–24.

³ K. B. Neutel, *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration "Neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, nor Male and Female" in the Context of First-Century Thought*, London–New York 2015.

społeczne⁴. W tym sensie analiza musi uwzględniać zarówno dane tekstowe, jak i ich kontekst społeczny.

Przyjęta w artykule perspektywa zakłada, że rola kobiet w najstarszych wspólnotach chrześcijańskich może być uchwycona poprzez relację trzech elementów: oikosu jako podstawowej przestrzeni funkcjonowania wspólnot, patronatu jako mechanizmu społecznego oraz charyzmatu jako formy aktywności religijnej w obrębie lokalnej ekklesii.

Teza niniejszego szkicu jest następująca: kobiety w organizacji wczesnego Kościoła odgrywały rolę znacznie istotniejszą, niż sugerowałby późniejszy, zhierarchizowany model przechowywany w pamięci kościelnej tradycji. Miejsce i rola kobiet we wczesnym chrześcijaństwie związana była przede wszystkim z oikoidalnym charakterem pierwotnej Ekklesii – z mechanizmami towarzyszącymi antycznemu patronatowi oraz z charyzmatyczno-misyjną dynamiką pierwszych wspólnot w naturalnej przestrzeni oikosu. Dopiero późniejsza instytucjonalizacja ograniczyła część tych funkcji i przeddefiniowała ich zakres. Szczególnie owocne okazują się badania nad relacją ekklesia – oikos. Wynika z nich, że dom nie pełnił jedynie roli miejsca spotkań wspólnoty, a był jej podstawowym środowiskiem życiowym. To zaś oznacza, że stanowił przestrzeń, w której kobiety mogły sprawować realne funkcje, a nie tylko zajmować

symboliczne miejsce⁵. Szczególnie istotna jest tu opinia Hansa-Josefa Klaucka, wybitnego niemieckiego biblisty i historyka, który napisał⁶:

Miejscem przeznaczonym na zgromadzenia chrześcijan były zazwyczaj przestronne domy prywatne. Liczba zamożnych chrześcijan, którzy dysponowali odpowiednio dużymi domami mieszkalnymi, nie była z pewnością zbyt wysoka. (...) Dom w szerszym ujęciu był najważniejszym tworem społecznym i gospodarczym antycznego świata. Służył on jako baza, jako kamień węgielny i częściowo także jako model dla kształtowania większych jednostek politycznych.

1. Tło kulturowe: patriarchalizm judaizmu i ambiwalencja świata grecko-rzymskiego

Nie da się mówić o roli kobiet w pierwszym Kościele bez zwrócenia uwagi na tło historyczno-kulturowe. Judaizm czasów Drugiej Świątyni był światem patriarchalnym. Nie znaczy to jednak, że kobieta nie odgrywała w nim żadnej roli. Życie rodzinne i pobożność domowa w dużej mierze na niej się opierały. Udział kobiet w przestrzeni oficjalnego kultu pozostawał ograniczony – zarówno przez strukturę społeczną, jak i przez wymogi rytualne. Sama architektura Świątyni jerozolimskiej, z wydzielonym Dziedzińcem Kobiet, nie była neutralnym detałem architektonicznym, lecz materialnym znakiem dystansu. Do tego dochodziły regulacje związane z nieczystością rytualną, które okresowo

⁴ J. L. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1997, s. 378–381; J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Peabody 1993, s. 206–209; B. Witherington III, *Rite and Rights for Women – Galatians 3.28*, „New Testament Studies” 1981, nr 5, s. 593–604.

⁵ W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32*, Gdańsk 2013, s. 145–165.

⁶ H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, tłum. S. Jopek, Kraków 1995, s. 25–28.

wyłączały kobiety z pełnego uczestnictwa w sferze sakralnej⁷.

Świat grecko-rzymski był inny, ale niekoniecznie bardziej egalitarny. Również tutaj dominował model androcentryczny, a kobieta pozostawała zwykle pod zwierzchnictwem ojca, męża lub opiekuna. Rzeczywistość społeczna Imperium Romanum, zwłaszcza w I wieku, była bardziej płynna, niż sugerowałby sam model prawny. Ben Witherington III zwraca uwagę, że sytuacja kobiet nie była jednolita w całym Imperium, lecz wyraźnie różniła się – nieco inna była na Wschodzie (Grecja, Azja Mniejsza, Egipt), a inna na Zachodzie (Rzym, Afryka Prokonsularna)⁸. Na Wschodzie, szczególnie w Macedonii i Egipcie, spotykamy kobiety samodzielne ekonomicznie i dobrze osadzone w sieciach klientalno-patronalnych⁹. Kobiety z warstw zamożniejszych mogły dysponować majątkiem, prowadzić interesy, finansować przedsięwzięcia publiczne, a nawet występować jako patronki środowisk lokalnych i stowarzyszeń.

Dla wczesnego chrześcijaństwa decydująca okazała się nie tyle formalna równość, ile konkretna możliwość działania. To ona otworzyła przestrzeń, w której nowa wspólnota mogła się rozwijać. Kościół pierwszego wieku nie miał świątyni ani własnej infrastruktury publicznej, co oznacza, że wzrastał w domu. Ale antyczny oikos nie był domem w naszym sensie.

Był strukturą znacznie szerszą. Obejmował rodzinę, relacje zależności, ekonomię, gościnność i władzę. Obejmował klientów, niewolników, wyzwolenców, majątek, relacje społeczne oraz funkcje kultowe. Kto kontrolował dom, ten współtworzył przestrzeń wspólnoty. To nie jest detal organizacyjny, ale rzeczywistość oddziałująca na strukturę władzy. Właśnie ta zależność stanowi jeden z kluczy do zrozumienia roli kobiet we wczesnym Kościele¹⁰. Margaret MacDonald zwraca uwagę, że użyczenie domu dla chrześcijańskich spotkań podnosiło prestiż gospodarza w społeczności, ale jednocześnie przypomina, że oikos to przede wszystkim domena kobiet i główna przestrzeń ich aktywności¹¹. Z innej perspektywy rzecz ujmując Danuta Musiał, która zwróciła uwagę na różnicę między obrazem aktywności kobiet w źródłach literackich a źródłami w postaci inskrypcji¹²:

Z inskrypcji (wotywnych, honoryfikacyjnych) wyłania się inny obraz niż znany ze źródeł literackich. Spotykamy w nich kobiety – aktywne uczestniczki życia publicznego i nie zawsze są to hellenistyczne królowe bądź rzymskie cesarzowe. Kobiety były oczywiście kapłankami, ale również ambasadorkami wybieranymi przez polis do pełnienia misji specjalnych, zarządzały dobrami ziemskimi, prowadziły rozległe interesy, sponsorowały budowę publiczne i organizację różnych uroczystości.

⁷ S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, s. 111–129; por. T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody 1996.

⁸ B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, s. 5–24.

⁹ R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York-Oxford 1992, s. 75–98; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975, s. 161–210.

¹⁰ C. Osiek, D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville 1997, s. 32–58; W. Gajewski, *Ekklesia a oikos*, s. 11–15.

¹¹ C. Osiek, M. Y. MacDonald, J. H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006, s. 194–219.

¹² D. Musiał, *Kobieta i mężczyzna w świecie antycznym: uwagi o starych sporach i nowych oczekiwaniach*, „Klio” 2013, nr 26, s. 20.

2. Oikoidalny charakter ekklesii i przestrzeń kobiecej sprawczości

Kościół początków rozwijał się jako sieć wspólnot domowych według modelu określonego formułą *kat' oikon ekklesiai* (por. Rz 16,5; Kol 4,15; Flm 2). Zwrot ten oznacza wspólnotę eklezjalną gromadzącą się w przestrzeni domowej, czy jak woli Hans-Josef Klauck: Kościół konstytuujący się na sposób domowy¹³. Nie jest to wyłącznie detal organizacyjny, lecz jedna z podstawowych danych eklezjologicznych. Wynika z tego, że najstarsza wspólnota chrześcijańska była ruchem zakorzenionym w antycznym oikosie. Relacja między domem a Kościołem ma więc znaczenie konstytutywne. Instytucja antycznego domostwa w znacznie większym stopniu niż współczesny dom determinowała egzystencję człowieka antyku, a określony model domu-rodziny stanowił wręcz „kuźnię mentalną” tamtej epoki. Dom w świecie antycznym był miejscem życia, produkcji, reprezentacji i ochrony. Udostępnienie go wspólnocie oznaczało coś więcej niż gest gościnności. Wchodził w grę patronat, odpowiedzialność, kontrola nad przestrzenią zgromadzenia. W tym sensie gospodarz lokalnej ekklesii stawał się figurą przywódczą. Jeśli zaś właścicielką domu była kobieta, jej pozycja we wspólnocie nie mogła sprowadzać się do milczącej obecności. Byłoby to sprzeczne z logiką starożytnego domu jako przestrzeni władzy i reprezentacji. Odpowiedzialność osób stojących na czele domostwa obejmowała zarówno wymiar materialny, jak i duchowy¹⁴.

Ten model tłumaczy, dlaczego Nowy Testament wymienia kobiety jako osoby centralne dla konkretnych lokalnych ekklesii. Przykładem jest Lidia z Filipi, która nie została przedstawiona jedynie jako nawrócona słuchaczka Pawła. To kobieta samodzielna ekonomicznie, handlarka purpurą, której dom staje się ośrodkiem życia chrześcijańskiego w Filipi (Dz 16,14–15.40). Adam Dynak podkreśla:

Lidia przedstawiona jest jako pani domu. W starożytnym świecie pogańskim nie było to czymś wyjątkowym, w odróżnieniu od środowiska żydowskiego, zwłaszcza na terenach Palestyny. Kobiety w Macedonii słynęły ze swojej niezależności. Jeśli urodziły co najmniej troje dzieci, miały wiele przywilejów, w tym prawo do prowadzenia własnych transakcji handlowych. (...) Lidia ukazana jest przez Łukasza w sposób szczególny. Bogata kobieta biznesu staje się pierwszą chrześcijanką w Macedonii i na europejskim kontynencie. Z biernego odbiorcy łaski przechodzi do aktywnej działalności dobroczynnej. Jest gościnna i uprzejma. Otwarte serce wyraża się w otwartych drzwiach jej domu. Jej postawa dała początek bardzo dobrym relacjom, które łączyły Pawła z tamtejszą wspólnotą Kościoła. Łukasz wiąże duchowe usposobienie z rozporządzaniem materialną własnością¹⁵.

Podobny obraz pojawia się w innych miejscach. Maria, matka Jana Marka, udostępnia swój dom jerozolimskiej wspólnocie modlitewnej (Dz 12,12), Nymfa zostaje wymieniona wraz z Kościołem, który gromadzi się w jej domu (Kol 4,15), Chloe jawi się jako osoba o realnym zapleczu

¹³ H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ W. Gajewski, *Ojciec rodziny jako model zwierzchnika kościoła domowego. Analiza przypowieści o słudze wiernym i niewiernym* (Mt 24,45–51; Łk 12,41–48), „Christianitas Antiqua” 2012, nr 4, s. 45–82.

¹⁵ A. Dynak, *Skromne wielkie początki. Lidia – pierwsza chrześcijanka Europy* (Dz 16,11–15), w: „Kogo szukasz?” (J 20,15). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Warszawa 2021, s. 146.

społecznym, skoro „ludzie Chloe” są zdolni przekazywać Pawłowi informacje o stanie wspólnoty korynckiej (1 Kor 1,11; por. także: Dz 16,14–15.40; Dz 12,12; Kol 4,15)¹⁶.

Z tych świadectw wyłania się obraz mniej uporządkowany, niż sugerują późniejsze modele instytucjonalne. Kobieta w pierwotnej wspólnocie nie pełniła roli „dekorycyjnej” i nie była jedynie odbiorczynią misji. W wielu przypadkach współtworzyła jej zaplecze organizacyjne, ekonomiczne i komunikacyjne. Model oikoidalny nie przyniósł emancypacji jako projektu. Otwierał jednak przestrzeń działania, w której kobieta sprawczość stawiała się częścią życia Kościoła – nie obok struktur, lecz w ich obrębie.

3. Feba z Kenchr: urząd, patronat i reprezentacja wspólnoty

Jednym z ważniejszych tekstów dla rekonstrukcji oficjalnej roli kobiety w Kościele pierwszego wieku jest tekst pochodzący z *Listu do Rzymian*. Apostoł w zakończeniu pisze krótki list polecający, w którym przedstawia Rzymianom Febę jako „naszą siostrę”, „diakona Kościoła w Kenchrach” oraz patronkę – „prostatis wielu, także mnie samego” (16,1–2). W krótkiej formule skupia się materiał o wyraźnym ciężarze społecznym i eklezjalnym. Nie jest to uprzejma wzmianka, lecz zestaw terminów, które w języku epoki mają istotne znaczenie. Układ: ἀδελφὴν ἡμῶν – διάκονον – προστάτιν (adelfēn hēmōn – diákonon – prostátin) wskazuje osobę głęboko włączoną w życie i organizację wspólnoty.

Termin „diakonos” należy do języka chrześcijańskiej służby. Pierwotnie oznaczał

„sługę usługującego przy stole”¹⁷. W pismach Pawła termin posiada szerokie pole semantyczne, ale z pewnością nie oznacza „sługi stołu” czy „pomocnicy” w sensie potocznym. Tym terminem Apostoł określa osoby zaangażowane w głoszenie Ewangelii, przedstawicieli wspólnot, ale też osoby wykonujące odpowiedzialną misję na rzecz Kościoła. Przykładem może być określenie Tymoteusza jako „diakona Boga” (*diákonon tu theú*; 1 Tes 3:2), apostołów jako diakonów Nowego Przymierza (*diákonoi kainēs diathēkēs*; 2 Kor 3:6) czy siebie jako diakona według daru łaski / charyzmatu (*diákonos katà tēn dōreàn tēs cháritos*), gdzie diakonia wyrasta z charyzmatu i stanowi efekt działania Boga. Jeśli więc użył terminu *diákonos* (rodzaj męski) wobec Feby, robi to w podobnym rejestrze, w jakim określa własną posługę i posługę współpracowników. Nie ma podstaw, by w tym jednym miejscu obniżać rangę terminu. W odniesieniu do Feby chodzi o funkcję rozpoznawalną i publiczną, najpewniej powiązaną z reprezentowaniem wspólnoty oraz z przekazem *Listu do Rzymian*.

W Rz 16,1–2 pada także termin „prostatis”. W przekładach bywa spłaszczany, a jego znaczenie społeczne staje się niezbyt wyraźne. Tymczasem oznacza patronkę, protektorkę, osobę udzielającą wsparcia materialnego, prawnego i społecznego, posiadającą sieć relacji (klientelę), będącą reprezentantem wspólnoty. W świecie rzymskim patronat nie był dodatkiem do życia publicznego, lecz jednym z mechanizmów jego funkcjonowania. Relacje

¹⁶ Por. C. Osiek, M. Y. MacDonald, J. H. Tulloch, *A Woman's Place...*, dz. cyt., s. 145–192.

¹⁷ H. W. Beyer, *διακονέω, diakonía, diákonos*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 2, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1964, s. 81–82.

klientalne regulowały dostęp do dóbr, ochrony i prestiżu. Jeśli Feba jest „pro-statis” „dla wielu”, znaczy to, że działa w obrębie uznanego modelu społecznego i dysponuje realnymi zasobami. Paweł nie dystansuje się od tej relacji; przeciwnie, odwołuje się do niej wprost¹⁸.

Feba nie mieści się w schemacie „pobożnej benefaktorki”. To raczej osoba osadzona społecznie, posiadająca środki, mobilność i autorytet. Łączyła w sobie trzy role: członkini ścisłego kręgu wspólnoty, urzędowej służebnicy Kościoła oraz patronki. Kluczowa okazała się jednak nie tyle formalna równość, ile coś bardziej namacalnego – praktyczna możliwość działania. To właśnie ona stworzyła warunki, które dla kobiet w łonie wczesnego chrześcijaństwa były czymś niepowtarzalnym.

4. Pryska i Junia: kobieta jako

nauczycielka i uczestniczka apostołatu

Podobnie wysoki stopień podmiotowości ujawniają wzmianki o Prysce i Junii. Pryska, żona Akwili, pojawia się w źródłach jako bliska współpracownica Pawła. Jej imię bywa wymieniane przed imieniem męża, co w realiach antycznych trudno uznać za przypadek stylistyczny. Taki porządek mógł sygnalizować wyższy status społeczny kobiety lub jej większą widzialność w działalności wspólnotowej¹⁹. Dom Akwili i Pryscylli znajduje się na usługach

ewangelizacji. Jeszcze istotniejsza jest scena z Dz 18,26, gdzie Pryska i Akwila wyjaśniają Apollosowi drogę Bożą. Mamy tu do czynienia z aktem nauczania, a nie z biernym przysłuchiwaniem się męskiej katechezie. Apollos był człowiekiem uczonym, „biegłym w Pismach”, a jednak potrzebuje korekty i dopełnienia orędzia Ewangelii. Fakt, że czynnie w tym procesie bierze udział Pryska, oznacza, iż kobieta mogła współuczestniczyć w przekazie doktrynalnym i w formowaniu innych głosicieli Ewangelii. To ważny argument przeciw uproszczonemu wyobrażeniu, jakoby kobiety we wczesnym Kościele ograniczały się do zaplecza materialnego.

Równie ciekawa jest inna postać z kręgu współpracowników Pawła – Junia (Rz 16,7). Długo próbowano osłabić wymowę tego tekstu, zmieniając jej imię na hipotetyczne męskie „Junias”. Dziś jednak egzegeza niemal jednomyślnie uznaje, że chodzi o kobietę. Paweł łączy ją z Andronikiem i określa jako osobę „znaczącą wśród apostołów” lub „cieszącą się uznaniem wśród apostołów”. Niezależnie od szczegółu przekładu, nie da się usunąć podstawowego faktu: Junia należy do osób wyjątkowo wysoko ocenionych w kręgu apostołskim. To samo w sobie świadczy o dużej randze kobiety w najstarszej pamięci kościelnej. Junię należy posadowić w orbicie autorytetu apostołskiego²⁰.

Do kręgu współpracownic należy dołączyć również Ewodię i Syntychę z Flp

¹⁸ J. K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield 1992, s. 121–142; B. W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003, s. 180–194.

¹⁹ B. Witherington III, *Women in the Earliest...*, dz. cyt., s. 114–116; C. Osiek, M. Y. MacDonald, J. H. Tulloch, *A Woman's Place...*, dz. cyt., s. 14–192; por. M. N. Keller, *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus*, Collegeville 2010.

²⁰ B. J. Broonen, *Junia: Outstanding among the Apostles*, w: *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, red. L. Swidler, A. Swidler, New York 1977, s. 141–144; R. S. Cervin, *A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16.7*, „New Testament Studies” 1994, nr 3(40), s. 464–470.

4,2–3, o których Paweł mówi, że „trudziły się dla Ewangelii” wraz z nim. Formuła ta nie jest zdawkowa. W języku Pawłowym oznacza aktywny udział w pracy misyjnej. Widać więc wyraźnie, że kobiety były nie tylko beneficjentkami ewangelizacji, ale współtwórczyniami apostolskiego wysiłku.

5. Charyzmat słowa: prorokinie, modlitwa i publiczna aktywność kobiet

Udział kobiet w posłudze słowa należy do najlepiej poświadczonych elementów życia pierwszych wspólnot. Łukasz odnotowuje, że cztery córki Filipa Ewangelisty prorokowały (Dz 21,9), a Paweł w 1 Kor 11,5 traktuje jako oczywistość, że kobiety modlą się i prorokują w zgromadzeniu. Zakłada dopuszczalność ich wypowiedzi na zgromadzeniu, ale też porządkuje formę. Ta różnica ma znaczenie dla rekonstrukcji praktyki wspólnot: sama czynność nie jest przedmiotem sporu, regulacji podlega sposób jej wykonywania. Proroctwo w tym okresie nie ograniczało się do doświadczeń prywatnych ani do form ekstazy. Funkcjonowało jako akt komunikacji wewnątrz zgromadzenia: służyło napomnieniu, budowaniu, zachęce i rozeznananiu (por. 1 Kor 14,3). Skoro kobiety występują w tej roli, oznacza to udział w publicznym dyskursie wspólnoty, a nie jedynie obecność bierną czy wyłącznie recepcyjną. Materiał źródłowy nie daje podstaw do redukcji ich aktywności do sfery prywatnej²¹.

Współczesne badania nad charyzmatami w epoce Ojców Apostolskich są w tym

przypadku bardzo pomocne, ponieważ pokazują trwałość środowisk charyzmatycznych jeszcze na przełomie I i II wieku. Sugerują jednocześnie, że kobieca aktywność w przestrzeni słowa nie była krótkotrwałym epizodem, lecz należała do szerszego krajobrazu chrześcijaństwa pierwszych pokoleń²².

6. Teksty restrykcyjne i proces instytucjonalizacji

Nie można przemilczeć przy tym tekstów, które zdają się iść w przeciwną stronę, przede wszystkim 1 Kor 14,34–35 oraz 1 Tm 2,11–12. Egzegeza tych miejsc pozostaje sporna, ale jedno wydaje się pewne: nie wolno interpretować ich w oderwaniu od całego obrazu nowotestamentowego. Między innymi na podstawie tych fragmentów, uchodzących za najbardziej antyfeministyczne i utrwalające stereotypy wrogie wobec kobiet, w części prac badawczych pojawia się obraz Pawła jako autora podtrzymującego patriariat, a nawet jako mizogina²³. Znaczna część współczesnych badaczy i badaczek, także spoza nurtu konserwatywnego, nie podziela jednak takiej oceny i wskazuje na bardziej złożony charakter tradycji Pawłowej²⁴.

W 1 Kor 14 chodzi o porządek zgromadzenia i kontrolę wypowiedzi, które zakłócają jego przebieg. Ten sam list wcześniej zakłada modlitwę i prorokowanie kobiet (1 Kor 11,5), co wyklucza interpretację absolutnego zakazu. Bardziej przekonujące

²² W. Gajewski, *Charyzmaty w świadectwach epoki ojców apostolskich*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2020), s. 169–178.

²³ M. Daly, *The Church and the Second Sex*, New York 1968.

²⁴ E. Schüssler Fiorenza, *Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History*, „Word & World” 1986, nr 4(6), s. 420–433.

²¹ W. Gajewski, *Profetyzm, Paweł Apostoł i Ekklesia*, „Przegląd Religioznawczy” 2023, nr 3, s. 175.

pozostaje odczytanie sytuacyjne: regulacja dotyczy określonego typu wypowiedzi lub konkretnej praktyki, a nie samej możliwości zabierania głosu²⁵. Inaczej tekst wchodziłby w sprzeczność z wcześniejszymi partiami listu.

Większe znaczenie dla rekonstrukcji procesu przemian ma 1 Tm 2,11–12. List odzwierciedla etap, w którym wspólnoty stabilizują struktury i intensywniej reagują na oczekiwania otoczenia społecznego. Przesunięcie z przestrzeni domowej ku bardziej widocznej obecności publicznej pociąga za sobą większą wrażliwość na normy kulturowe, w tym na modele patriarchalne. Ograniczenia dotyczące ról kobiet wpisują się w szerszą strategię legitymizacji i porządkowania życia wspólnot. Równolegle zmienia się język urzędów. Pod koniec I wieku terminy takie jak *diákonos*, *epískopos* i *presbýteros* zaczynają funkcjonować w bardziej ustabilizowanym sensie. Wraz z tym procesem zanika wcześniejsza elastyczność terminologiczna i maleje zakres spontanicznej aktywności charyzmatycznej²⁶. W fazie wspólnot domowych zarządzanych przez kobiety i mężczyzn obserwujemy większą równowagę modeli przywództwa; dopiero późniejsza konsolidacja struktur i rywalizacja o wpływy sprzyjają przejmowaniu funkcji kierowniczych przez mężczyzn oraz redefinicji udziału kobiet.

Powstaje napięcie, które będzie powracać w dalszych dziejach: pamięć o kobietach jako patronkach, prorokiniach

i współpracownicach misyjnych współistnieje z dążeniem do jednoznacznych ról i stabilnych struktur. Teksty nowotestamentowe nie rozstrzygają tego napięcia, lecz zachowują ślady kolejnych etapów organizowania wspólnot – od form charyzmatycznych i domowych po bardziej sformalizowane.

7. Od Feby do diakonis:

zawężenie i przekształcenie roli

Institucja diakonis, rozwinięta w późniejszym Kościele – zwłaszcza na Wschodzie – pozwala uchwycić kierunek przemian. Materiał źródłowy wskazuje jednocześnie na ciągłość i przesunięcie znaczeń. Utrzymana zostaje potrzeba kobiecej posługi rozpoznawalnej publicznie, natomiast jej zakres zostaje wyraźnie określony i ograniczony funkcjonalnie²⁷. W tym kontekście konieczna jest większa ostrożność: stąd męski rodzaj *diákonos* w odniesieniu do Feby, przechodzi w żeński *diakónissa*. Dokonało się to przy jednoczesnej zmianie znaczenia, ponieważ zakres działań diakonisy obejmuje przygotowanie katechumenek, asystę przy chrzcie kobiet, opiekę nad chorymi oraz pośrednictwo w sytuacjach, w których normy obyczajowe ograniczają obecność mężczyzn. Funkcja pozostaje istotna dla życia wspólnoty, ale nie odpowiada już szerokiego polu semantycznemu Pawłowego *diákonos*. Następuje przesunięcie ku zadaniom pastoralnym i pomocniczym, przy jednoczesnym zawężeniu wymiaru reprezentacyjnego i misyjnego.

Proces ten nie polega na eliminacji kobiecej aktywności, lecz na jej redefinicji

²⁵ G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 699–708; L. Peppiatt, *Women and Worship at Corinth*, Eugene 2015.

²⁶ W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia. Przegląd pojęć i zjawisk związanych z organizacją Kościoła pierwszego wieku*, Kraków 2025, s. 198–202.

²⁷ Por. A.-G. Martimort, *Deaconesses: An Historical Study*, San Francisco 1986, s. 165–186.

w obrębie stabilizujących się struktur kościelnych. Wcześniejsza elastyczność, widoczna w przypadku Feby określonej jako *diákonos* i *prostátis*, ustępuje miejsca bardziej precyzyjnemu przypisaniu ról. Zmiana dotyczy więc nie tyle samej obecności kobiet w przestrzeni usługiwania, ile sposobu instytucjonalnego ujęcia służby. W tym świetle wzmianka o Febie zachowuje wartość świadectwa wcześniejszego etapu rozwoju wspólnot, w którym zakres kobiecej działalności nie został jeszcze ograniczony przez późniejszą organizację urzędów.

8. Paternalizm czy kooperacja? Spór interpretacyjny w badaniach nad Pawłem

Jednym z kluczowych sporów współczesnej egzegezy związanej z Apostołem jest pytanie o charakter jego relacji do kobiet i ich miejsca w organizacji Kościoła. Po jednej stronie mamy do czynienia z modelem paternalistycznym, który dopuszcza jedynie pewien zakres aktywności kobiet w granicach kontrolowanych przez mężczyzn, z drugiej – z formą rzeczywistej kooperacji, w której kobiety współuczestniczą w misji, nauczaniu i organizacji wspólnot na bardziej partnerskich zasadach. Rozstrzygnięcie tej kwestii jest w znacznej mierze funkcją przyjętych założeń badawczych oraz tego, którym świadectwom źródłowym nadaje się większą wagę interpretacyjną.

W nurcie interpretacji określanym często jako komplementarystyczny (termin ten jest anachroniczny wobec starożytności) podkreśla się, że Paweł funkcjonuje w ramach zasadniczo patriarchalnego porządku społecznego, który nie zostaje przez niego zakwestionowany na poziomie

strukturalnym. W tym ujęciu teksty takie jak 1 Kor 14,34–35 czy 1 Tm 2,11–12 nie są traktowane jako marginalne czy sytuacyjne, lecz jako wyraz normatywnego stanowiska apostołskiego. Kobieca aktywność, o ile jest dopuszczona, ma charakter wtórny, pomocniczy lub ograniczony do przestrzeni prywatnej bądź półprywatnej. W tym sensie Paweł jawi się jako teolog, który, choć wprowadza pewne korekty etyczne i duchowe, nie przekracza zasadniczego modelu androcentrycznego²⁸.

Odminną perspektywę reprezentuje nurt egzegezy historyczno-krytycznej oraz socjo-historycznej, często określanej jako egalitarny, choć i tu terminologia wymaga ostrożności. Badacze tacy jak Elisabeth Schüssler Fiorenza, Wayne A. Meeks czy Ben Witherington III zwracają uwagę, że kluczowe dla zrozumienia Pawła jest nie tylko to, co mówi w swoich listach, ale również to, jak funkcjonują konkretne wspólnoty, do których pisze. W tym ujęciu decydujące znaczenie mają świadectwa takie jak Rz 16, gdzie Feba pojawia się jako diakon i patron, ale także wspomniane tam kobiety są przywoływane jako współpracownice apostołskie (w tej części listu [Rz 16,1–20] wspomnianych jest 11 kobiet i 18 mężczyzn). Można to połączyć z danymi z innych Listów i Dziejów, ukazującymi kobiety jako gospodynie ekklesii domowych, nauczycielki i prorokinie. Wynika z nich, że kobiety nie były jedynie biernymi adresatkami misji. Razem tworzy to obraz kobiecej sprawczości

²⁸ T. R. Schreiner, *Head Coverings, Prophecies, and the Trinity: 1 Corinthians 11:2–16*, w: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, red. J. Piper, W. Grudem, Wheaton 1991, s. 124–139, 485–487.

misyjnej, domowej, charyzmatycznej i komunikacyjnej.

Paweł nie tyle projektuje nowy model społeczny w sensie instytucjonalnym, ile uruchamia dynamikę wspólnoty, w której dotychczasowe granice ulegają relatywizacji w obrębie nowej tożsamości: *nie ma mężczyzny i kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Podział mężczyzna – kobieta zostaje włączony w nową logikę wspólnoty, w której nie można uzasadniać wykluczenia z działania eklezjalnego ze względu na płeć, nację (Żyd – Grek) czy status społeczny (wolny – niewolnik). W tym sensie wspomniany tekst funkcjonuje jako czynnik hermeneutyczny i praktyczny zarazem, dokonując redefiniowania sposobu rozumienia przynależności, a przez to także zakres możliwego działania uczestników wspólnoty.

Paweł nie tworzy programu społecznej rewolucji, lecz inicjuje proces, który w konkretnych warunkach wspólnotowych może prowadzić do bardziej partnerskich form współdziałania. Jego perspektywa pozostaje zakorzeniona w realiach oikosu, patronatu i istniejących kodów społecznych. Nowość polega na wprowadzeniu zasady tożsamościowej, która działa wewnątrz tych struktur i stopniowo je przekształca od środka. Tam, gdzie decydująca staje się tożsamość „w Chrystusie”, a nie status wynikający z płci, otwiera się przestrzeń dla realnej współpracy kobiet i mężczyzn w misji, komunikacji i organizacji ekklesii. Dynamika ta nie znosi napięć ani nie eliminuje wszystkich ograniczeń, ale podważa ich absolutny charakter i czyni możliwym ich przekraczanie w praktyce życia wspólnotowego.

Na tym tle coraz większą rolę odgrywają badania nad kategorią współpracowników apostołskich (*synergoi*). W listach apostołskich termin ten odnosi się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet, co sugeruje, że przynajmniej w przestrzeni misyjnej i organizacyjnej nie obowiązuje prosty model zależności jednostronnej. Kobiety takie jak Pryska, Junia czy Feba nie są przedstawiane jako bierne adresatki działań Pawła, lecz jako osoby współuczestniczące w tym samym dziele głoszenia Ewangelii. W tym sensie model kooperacyjny wydaje się lepiej odpowiadać danym źródłowym, zwłaszcza jeśli uwzględnimy oikoidalny charakter wspólnot oraz znaczenie patronatu.

Nie oznacza to jednak, że napięcie między tymi dwoma modelami zostaje w źródłach nowotestamentowych rozwiązane. Przeciwnie, teksty Pawłowe zachowują ślady obu tendencji: z jednej strony otwierają przestrzeń dla realnej współpracy kobiet w misji i organizacji Kościoła, z drugiej – w określonych kontekstach wprowadzają ograniczenia, które można interpretować jako formę dostosowania do norm społecznych lub jako element procesu instytucjonalizacji. Właśnie ta ambiwalencja sprawia, że pytanie o „paternalizm czy kooperację” nie daje się rozstrzygnąć w sposób binarny. Bardziej adekwatne wydaje się ujęcie dynamiczne, w którym wczesne chrześcijaństwo jawi się jako przestrzeń negocjowania ról, a nie jako system o ustalonym i jednolitym modelu relacji płci.

Zakończenie

Obraz kobiety w najwcześniejszym chrześcijaństwie pozostaje zarazem czytelny i wewnętrznie napięty. Czytelny, ponieważ

analizowane teksty ukazują kobiety jako rzeczywiste uczestniczki życia wspólnot, jako patronki organizujące ekklesie, diakonów, prorokinie, nauczycielki i gospodynie Kościołów domowych. Napięty, gdyż w tych samych tekstach widoczny jest proces ograniczania tej podmiotowości, szczególnie w miarę przechodzenia od dynamiki charyzmatycznej ku bardziej trwałym i kontrolowanym formom organizacyjnym²⁹.

Lektura źródeł nowotestamentowych, prowadzona bez odwołań do późniejszej tradycji, prowadzi do spójnego wniosku, w myśl którego kobiety współkształtowały strukturę wczesnego Kościoła. Nie pełniły roli wyłącznie biernych uczestniczek zgromadzeń ani ukrytego zaplecza religijności. Występują jako patronki ekklesii domowych, osoby mobilne i dysponujące środkami, reprezentantki wspólnot, prorokinie, nauczycielki oraz współpracownice w misji³⁰.

²⁹ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, s. 205–217, 235–236; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988, s. 5–23.

³⁰ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, dz. cyt., s. 169–192.

Bibliografia

Beyer, H. W. διακονέω, διακονία, διάκονος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, t. 2, 81–93, Grand Rapids: Eerdmans 1964.

Brooten, B. J. *Junia: Outstanding among the Apostles*, w: *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, red. L. Swidler, A. Swidler, Paulist Press, New York 1977.

Ich rola była możliwa przede wszystkim dlatego, że pierwotny Kościół rozwijał się w strukturze domu. Oikos stworzył przestrzeń, w której kobieca sprawczość mogła zostać włączona w organizację wspólnoty bez konieczności natychmiastowego zerwania z formalnie publiczną sferą męskiej dominacji. Drugim czynnikiem był patronat, a więc społeczny mechanizm wsparcia, ochrony i reprezentacji. Trzecim zaś charyzmatyczna dynamika pierwszych wspólnot, w której słowo, modlitwa i misja nie były jeszcze całkowicie podporządkowane późniejszemu modelowi urzędu. Dopiero proces instytucjonalizacji, wraz z przechodzeniem od wspólnoty domowej do Kościoła bardziej publicznego i zinstytucjonalizowanego, doprowadził do ograniczenia części tych funkcji. Nie zmienia to jednak podstawowego faktu historycznego: kobiety współtworzyły nie tylko społeczne zaplecze chrześcijaństwa, ale jego realną organizację. Świadek Feby, Pryski, Junii, Lidii czy Nimfy pozostaje pod tym względem wyjątkowo wymowne. To nie margines dziejów Kościoła, ale jeden z ich istotnych fundamentów.

Cervin, R. S. *A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16.7*, "New Testament Studies" 1994, nr 3, s. 464–470.

Chow, J. K., *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, JSOT Press, Sheffield 1992.

Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox, Philadelphia 1987.

Daly, M., *The Church and the Second Sex*, Harper & Row, New York 1968.

- Dunn, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, Peabody, MA Hendrickson 1993.
- Dynak, A., *Skromne wielkiego początku. Lidia – pierwsza chrześcijanka Europy* (Dz 16,11–15), w: „Kogo szukasz?” (J 20,15). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski i M. Kowalski, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2021, s. 127–149.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1987.
- Gajewski, W., *Ojciec rodziny jako model zwierzchnika kościoła domowego. Analiza przypowieści o słudze wiernym i niewiernym* (Mt 24,45–51; Łk 12,41–48), „Christianitas Antiqua” 2012, nr 4, s. 45–82.
- Gajewski W., *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.
- Gajewski, W., *Charyzmaty w świadectwach epoki ojców apostoelskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2020, nr 4, s. 169–178.
- Gajewski, W., *Profetyzm, Paweł Apostoł i Ekklesia*, „Przegląd Religioznawczy” 2023, nr 3, s. 169–178.
- Gajewski, W. *Charyzmat, urząd, hierarchia. Przegląd pojęć i zjawisk związanych z organizacją Kościoła pierwszego wieku*, WAM, Kraków 2025.
- Ilán, T. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Hendrickson, Massachusetts 1996.
- Klauck, H.-J. *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, przeł. S. Jopek, WAM, Kraków 1995.
- Keller. M. N. *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus*, Liturgical Press, Collegeville 2010.
- Kraemer, R. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York–Oxford 1992.
- Martimort, A.-G., *Deaconesses: An Historical Study*, Ignatius Press, San Francisco 1986.
- Martyn, J. L. *Galatians*, Anchor Bible 33A, Doubleday, New York 1997.
- Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven–London 1983.
- Musiał, D., *Kobieta i mężczyzna w świecie antycznym: uwagi o starych sporach i nowych oczekiwaniach*, „Klio” 2013, nr 26, s. 5–22.
- Neutel, K. B., *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration “Neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, nor Male and Female” in the Context of First-Century Thought*. Seria „Library of New Testament Studies”, tom 513, T&T Clark, London 2015.
- Osiek, C., Balch D. L., *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Westminster John Knox, Louisville 1997.
- Osiek, C., MacDonald M. Y., Tulloch J. H., *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Peppiatt, L., *Women and Worship at Corinth*, Cascade, Eugene 2015.
- Pomeroy, S. B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken, New York 1975.

- Schüssler Fiorenza, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983.
- Schüssler Fiorenza, E., *Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History*, "Word & World" 1986, nr 4, s. 420–433.
- Schreiner, T. R., *Head Coverings, Prophecies, and the Trinity: 1 Corinthians 11:2–16*, w: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, red. J. Piper i W. Grudem, Crossway, Wheaton 1991, s. 124–139.
- Theißen, G., *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk. WAM, Kraków 2004.
- Winter, B. W., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- Witherington B. III, *Rite and Rights for Women – Galatians 3:28*, „New Testament Studies” 1981, nr 5, s. 593–604.
- Witherington III, B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

WOJCIECH GAJEWSKI – historyk i religioznawca, profesor Uniwersytetu Gdańskiego. Habilitację uzyskał na podstawie badań nad domostwem i rodziną w starożytności w kontekście wczesnochrześcijańskiej *ekklesii*. Autor podejścia oikoidalnego, rozwijanego w ramach metody społeczno-kulturowej w badaniach nad antykiem.

Specjalizuje się w historii starożytnej, historii Kościoła, społeczno-religijnych aspektach wczesnego Imperium Rzymskiego, relacjach chrześcijaństwa i judaizmu okresu Drugiej Świątyni oraz problematyce rodziny i domostwa w kulturze antycznej. W swoich badaniach podejmuje także

zagadnienia związane z protestantyzmem, zwłaszcza z historią, teologią i fenomenem ruchu pentekostalnego.

Autor monografii *Charyzmat, urząd, hierarchia* (2010, 2025) oraz *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świecie antycznego domostwa* (2013), współautor i redaktor opracowań zbiorowych, autor około 70 prac naukowych.

Kierownik Zakładu Studiów nad Religią oraz wicedyrektor Instytutu Antropologii na Wydziale Historycznym UG, koordynator kierunku religioznawstwo na Uniwersytecie Gdańskim.

E-mail: wojciech.gajewski@ug.edu.pl



NIE TYLKO MARIA MAGDALENA I JUNIA, LECZ RÓWNIEŻ ANNA I HAGAR BIBLIJNE IKONY KONTEKSTUALNYCH HERMENEUTYK FEMINISTYCZNYCH

**Not Only Mary Magdalene and
Junia, but also Hannah and Hagar
Biblical Icons of Contextual
Feminist Hermeneutics**

Abstrakt

Artykuł podejmuje zagadnienie współczesnych feministycznych hermeneutyk biblijnych w perspektywie postaci kobiecych, które – w odróżnieniu od ugruntowanych ikon teologii feministycznej, jakimi są Maria Magdalena i Junia – stały się emblematyczne dla kontekstualnych teologii wyrosłych z doświadczenia wykluczenia, rasizmu i klasizmu. Po krótkim omówieniu filologiczno-historycznej kontrowersji wokół tożsamości Junii (Rz 16,7) w artykule przedstawiam trzy podstawowe nurty hermeneutyki feministycznej: hermeneutykę odzyskiwania, hermeneutykę podejrzeń oraz hermeneutykę utożsamiania. Zasadnicza część artykułu poświęcona jest dwóm kontekstualnym teologiom: koreańskiej teologii *han*, w której ikoną kobiecego cierpienia i przemiany (*han puri*) staje się Anna z Pierwszej Księgi Samuela, oraz afroamerykańskiej teologii womanistycznej, dla której ikoną przetrwania w strukturach potrójnego ucisku (rasowego, płciowego

Abstract

The article addresses contemporary feminist biblical hermeneutics through the lens of female figures who – in contrast to the established icons of feminist theology such as Mary Magdalene and Junia – have become emblems of contextual theologies rooted in experiences of exclusion, racism, and classism. Following a brief discussion of the philological and historical controversy surrounding the identity of Junia (Rom 16:7), the article presents three fundamental streams of feminist hermeneutics: the hermeneutics of recovery, the hermeneutics of suspicion, and the hermeneutics of identification. The central section is devoted to two contextual theologies: Korean *han* theology, in which Hannah from the First Book of Samuel becomes the icon of female suffering and transformation (*han puri*), and African-American womanist theology, for which Hagar from Genesis becomes the icon of survival within structures of triple oppression (racial, gender-based, and

i klasowego) staje się Hagar z Księgi Rodzaju. Artykuł wskazuje, że te hermeneutyki kontekstualne – odczytujące tekst biblijny z perspektywy uciskanych – wnoszą istotny wkład w teologiczne rozumienie kobiecych postaci Pisma Świętego i otwierają istotne perspektywy dla teologii akademickiej.

Słowa kluczowe: hermeneutyka feministyczna, herstory, Junia (Rz 16,7), teologia han, hanpuri, teologia womanistyczna, Hagar, Anna, teologie kontekstualne

class-based). The article argues that these contextual hermeneutics – reading the biblical text from the perspective of the oppressed – make a lasting contribution to the theological understanding of biblical women figures and open soteriologically significant perspectives for academic theology.

Keywords: feminist hermeneutics, herstory, Junia (Rom 16:7), han theology, hanpuri, womanist theology, Hagar, Hannah, contextual theologies

1. Wstęp: „her-meneutyka” jako perspektywa badawcza

Pojęcie „herstory” – spolszczone jako „herstoria” – stanowi emblematyczny wyraz feministycznej rewizji kategorii historiograficznych. W warstwie retorycznej termin ten zestawia angielskie *her* (jej) z rzeczownikiem *history* (historia), opozycyjnie wobec dominującego paradygmatu „jego-historii” (*his-story*). Jakkolwiek owo rozszczępienie nie odpowiada faktycznej etymologii pojęcia *history* (od greckiego *ἱστορῶ* – „ten, który wie”, *ἱστορία* – „badanie, wiedza”), jako metafora badawcza skutecznie wskazuje na systematyczne pomijanie perspektywy i doświadczenia kobiet w dziejach kultury i religii.

Analogiczna logika może – z odpowiednimi zastrzeżeniami – zostać przeniesiona na grunt hermeneutyki biblijnej. Choć hermeneutyka wywodzi się od Hermesa, boskiego posłannika, to czerpiąca z her-storyi „her-meneutyka”¹ mogłaby oznaczać

taką interpretację Pisma Świętego, która ów kobiecy podmiot – dotąd wykluczany lub spychany na margines dyskursu egzegetycznego – uprawomocnia. To prowokacyjne zestawienie dobrze oddaje intencje stojące za nurtami biblistyki feministycznej i kontekstualnej, których przegląd i analiza stanowią przedmiot niniejszego tekstu.

Celem artykułu jest prezentacja i krytyczna analiza wybranych współczesnych hermeneutek feministycznych i kontekstualnych, ze szczególnym uwzględnieniem ich implikacji teologicznych i egzegetycznych. Materiałem wyjściowym są trzy przykładowe studia biblijne: spór o tożsamość Junii (Rz 16,7), koreańska teologia *han* z Anną jako ikoną kobiecego cierpienia, oraz afroamerykańska teologia womanistyczna z Hagar jako ikoną przetrwania. Każdy z tych przypadków ilustruje odmienny sposób, w jaki teologie kontekstualne transformują tradycyjne odczytania tekstu biblijnego.

¹ Zestawienie *her* + *meneuein* jako zabieg retoryczny, nie etymologiczny, pełni tu funkcję heurystyczną.

2. Maria Magdalena i Junia jako ikony hermeneutyki feministycznej

Przyzwyczajiliśmy się do tego, że ikonami teologii i hermeneutyk feministycznych są takie postaci jak Maria Magdalena, Junia czy Febe – kobiety, które już Nowy Testament opisuje jako osoby prominentne, mające istotny wpływ na kształtowanie się chrześcijaństwa. Patronują one licznym inicjatywom feministycznym i egalitarnym, propagującym równość kobiet i mężczyzn, zwłaszcza w obrębie funkcji i urzędów kościelnych. Projekt *Future Church*² od trzydziestu pięciu lat prowadzi kampanie na rzecz przywrócenia Marii Magdalenie w chrześcijaństwie zachodnim pełnego statusu apostołki apostołów. *Junia Project*³ promuje „biblijną egalitarność” w Kościołach ewangelickich.

W obu przypadkach o wyborze ikony decyduje nowotestamentowy profil postaci. Junia, niekiedy utożsamiana z Joanną, żoną Chuzy (Lk 8,3),⁴ razem z Marią Magdaleną towarzyszyła Jezusowi w Galilei, była przy Jego grobie, doświadczyła angelofanii i – według świadectwa apostoła Pawła – stała się osobą „znamienitą wśród apostołów”⁵ (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις

Rz 16,7). Jan Chryzostom, nie ma wątpliwości, że Junia na takie wyróżnienie zasługuje: „O, jakże wielka to była kobieta, skoro uznana została za godną miana apostoła”⁶. Okazuje się jednak, że zbyt wielka estyma, z jaką o Junii wyrażali się wczesnochrześcijańscy pisarze, przyczyniła się do podważania albo jej apostołskiej godności, albo jej kobiecości.

3. Kwestia tożsamości Junii: analiza filologiczna i historia recepcji

Zagadnienie tożsamości Junii należy do bardziej fascynujących debat tekstologicznych Nowego Testamentu. Świadectwa chrześcijańskie z okresu IV–XIII wieku są w zasadzie jednoznaczne: wspomniany już Jan Chryzostom, a także Orygenes, Hieronim i Izydor z Sewilli konsekwentnie traktują tę osobę jako kobietę⁷. W najstarszych kodeksach uncjalnych/majuskułowych (Synajski, Watykański, Aleksandryjski) greckie imię występuje w bierniku jako Ιουνιαν. Hieronim nie miał wątpliwości co do płci osoby, która je nosi i w Wulgacie przetłumaczył grecki biernik Ιουνιαν jako Juniam – formę jednoznacznie żeńską⁸. Formalnie jednak postać IOYNIAN, technicznie neutralna, może wskazywać zarówno na kobietę – Junię (Ιουνια), jak i hipotetycznie, jako skrót

² Projekt *Reclaim Magdalene* (<https://futurechurch.org/wicl/mary-of-magdala/> [dostęp: 10.06.2026]) edukuje i oręduje na rzecz porzucenia „pobożnej pornografii”, którą czyni z Marii Magdaleny obraz pokutującej grzesznicy, i przywrócenia jej roli wiernej uczennicy Jezusa oraz głównego świadka zmartwychwstania i apostołki apostołów.

³ *The Junia Project* (<https://juniaproject.com/> [dostęp 10.06.2026]) „zapewnia wsparcie, zachętę i zasoby oparte na Biblii, aby pomóc kobietom rozwijać się we wszystkich dziedzinach życia”, także życia kościelnego.

⁴ Na temat identyfikacji Junii z Joanną, żoną Chuzy (Lk 8,3) zob.: R. Bauckham, „Joanna the Apostle”, w: *Gospel women: Studies of the named women in the gospels*, Grand Rapids, London 2002, s. 109–202.

⁵ D. Tomczyk, *Apostoł a charyzmat w Corpus Paulinum. Charyzmatyczny czy instytucjonalny obraz pierwotnego Kościoła w Nowym Testamencie*, Warszawa 2025, s. 450–451.

⁶ Jan Chryzostom, *Homiliae in epistulam ad Romanos*, 31, PG 60, 669–670. Zob. także: B. Brooten, „Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)”, w: L. Swidler, A. Swidler (red.), *Women Priests*, New York 1977, s. 141–144.

⁷ D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids 1996, s. 921–922. Szczegółowy przegląd: E. J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005, s. 32–62; L. Belleville, *Iounian... en tois apostolois: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials*, „New Testament Studies” 51 (2005), s. 231–249.

⁸ Hieronymus, *Commentariorum in epistolam ad Romanos*, PL 111, 1570.

od Junianusa (Ιουνιανός), na mężczyznę – Juniasa (Ιουνίας)⁹.

Elementem decydującym jest akcentacja. Kodeksy uncjalne – pisane samymi wielkimi literami, bez znaków diakrytycznych – nie rozstrzygają kwestii akcentu. Kodeksy minuskułowe, zawierające znaki akcentowe, pojawiają się od VIII–IX wieku. I to właśnie w tym okresie zaczyna się pojawiać – najpierw bardzo sporadycznie – akcentuacja sugerująca formę męską.

Przełomem stało się dzieło Aegidiusa z Rzymu,¹⁰ augustianina żyjącego w XIII wieku, który jako jeden z pierwszych sformułował *expressis verbis* argument teologiczny: Junia musi być mężczyzną, bo kobieta nie mogłaby być uznana za wybitną wśród apostołów. Argument – jak widać – nie jest filologiczny, lecz androcentryczny.

W XX wieku badania paleograficzne i onomastyczne ostatecznie zamknęły spór. Przebadanie około 250 list imion z epoki hellenistycznej i rzymskiej nie przyniosło ani jednego poświadczanego przypadku występowania męskiego imienia Junias, podczas gdy żeńskie imię Junia jest dobrze poświadczane¹¹. Współczesna biblistyka w zdecydowanej większości opowiedzieć się więc powinna za żeńskim odczytaniem formy Ιουνία.

W tradycji reformacyjnej Marcin Luter w swoim przekładzie Nowego Testamentu z 1522 r. zachował Junię jako kobietę. Korekta dokonana przez Filipa Melanchtona już po śmierci Lutra – a więc utrwalona

w późniejszych standardowych wydaniach Biblii Luterskiej – wprowadziła formę męską, która na długi czas zdominowała przekłady Nowego Testamentu. W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia Junia wciąż pozostaje mężczyzną, ale w Biblii Warszawskiej Junia jest kobietą. Paradoksalnie, Biblia Ekumeniczna zastosowała formę męską, chociaż utrzymanie tego wyboru w świetle aktualnych badań, jak wspomniano, jest coraz trudniejsze do obrony.

4. Trzy hermeneutyki: odzyskiwania, mpodejrzeń i utożsamiania

Przypadki ikon teologii feministycznych – Marii Magdaleny i Junii – dobrze ilustrują dwa podstawowe mechanizmy hermeneutyczne opisane przez Elisabeth Schüssler Fiorenzę¹² jako hermeneutykę odzyskiwania oraz hermeneutykę podejrzeń. Hermeneutyka odzyskiwania (*hermeneutics of recovery/remembrance*) stara się wydobyć z tekstów biblijnych i tradycji kościelnej głosy i twarze kobiet, które zostały przemilczane. Hermeneutyka podejrzeń (*hermeneutics of suspicion*) zadaje natomiast pytanie o mechanizmy owego przemilczania: w jakich warunkach historycznych i w jakich strukturach władzy dokonana się dyskredytacja lub marginalizacja kobiecych postaci?

Odpowiedzi są czytelne. Maria Magdalena została bezpodstawnie utożsamiona z „grzeszną kobietą” z Łk 7,37, aby w tradycji patrystycznej i średniowiecznej pełnić

⁹ P. Lampe, „The Roman Christians of Romans 16”, w: K. P. Donfried (red.), *The Romans Debate*, Peabody 2003, s. 223.

¹⁰ E. J. Epp, *Junia*, dz. cyt., s. 54.

¹¹ R. J. Jewett, *Romans: A Commentary*, Minneapolis 2007, s. 961.

¹² E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983 – fundamentalne dzieło biblistyki i teologii feministycznej, które wprowadziło pojęcia „hermeneutyki odzyskiwania” i „hermeneutyki podejrzeń” do powszechnego użycia. Zob. także: E. Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1984.

funkcje moralnego ostrzeżenia, a jednocześnie zachęty do nawrócenia. Junia została „poddana maskulinizacji” przez kopistów i teologów kierujących się androcentrycznym założeniem, że apostoł nie może być kobietą. Oba przypadki demonstrują, że tekst biblijny nigdy nie jest odczytywany w próżni: każda jego interpretacja nosi ślady kontekstu społecznego, kulturowego i historycznego, w którym powstaje. Do tego dochodzi jeszcze kontekst władzy.

Do tych dwóch hermeneutyk dochodzi trzecia, szczególnie ważna w teologiach kontekstualnych: hermeneutyka utożsamiania (*hermeneutics of identification*)¹³. Polega ona na czytaniu Biblii z perspektywy własnego doświadczenia wykluczenia i utożsamiania się z biblijnymi postaciami, na odkrywaniu w tekście biblijnym nie tylko historii zbawienia, lecz także narzędzia wyzwolenia lub narzędzia przetrwania (jedną z odmian hermeneutyki utożsamiania jest bowiem hermeneutyka przetrwania – *hermeneutics of survival*)¹⁴. Istotę hermeneutyki utożsamiania doskonale ilustruje historia Harriet Tubman (ok. 1822–1913), czarnoskórej aktywistki abolicjonistycznej nazwanej „Mojżeszem”, która jako przewodniczka sieci zwanej „koleją podziemną” (*Underground Railroad*) wyprowadzała czarnych niewolników ze stanów południowych do wolnych stanów północnych i do Kanady, a podczas wojny secesyjnej w ramach akcji *Combahee Ferry Raid* (1863) przyczyniła się do uwolnienia ponad 700 niewolników. Tubman i społeczność, którym służyła, intuicyjnie stosowały już tę hermeneutykę: historia

wyjścia Izraelitów z niewoli stawiała się ich historią, dziejącą się tu i teraz. Exodus stał się również paradygmatem szeroko pojmowanej teologii wyzwolenia.

Druga połowa XIX wieku to również okres rodzenia się bardziej usystematyzowanej hermeneutyki feministycznej. W latach 1895–1898 Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), amerykańska sufrażystka zredagowała tzw. *Biblię kobiety* (*The Woman's Bible*),¹⁵ pierwszą systematyczną próbę feministycznej egzegezy. Na tych korzeniach wyrastały w XX i XXI wiekach liczne teologie kontekstualne¹⁶, które łączy przeświadczenie, że interpretacja biblijna jest zawsze zakorzeniona w konkretnej, historycznej, społecznej, ekonomicznej, a nawet rasowej sytuacji czytelniczki lub czytelnika.

5. Teologie kontekstualne: tło metodologiczne

Teologia zachodniego chrześcijaństwa przez wieki postawała głównie w Europie i Ameryce Północnej. Taki okcydentalny model uprawiania teologii (i egzegezy) współcześnie ujawnia jednak swoje słabe punkty oraz zdecydowaną niewystarczalność. Okazuje się bowiem, że istnieją takie obszary ludzkiego doświadczenia, których Zachód nie potrafi uchwycić, ponieważ brakuje mu narzędzi pojęciowych ukształtowanych w konkretnych warunkach – kontekstach – kulturowych i społecznych. Teologie kontekstualne rezygnują więc z eurocentrycznego modelu teologii

¹³ Zob. S. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 2002, s. 70–87.

¹⁴ Zob. niżej.

¹⁵ K. Wojciechowska, 130 lat „Biblii Kobiety” Elisabeth Cady Stanton, *Jednota* 2/2025, s. 20.

¹⁶ Na temat teologii kontekstualnych zobacz opracowania: S. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 2002; S. Bevans, K. Tahaafe-Williams, *Contextual Theology for the Twenty First Century*, Eugene 2011.

akademickiej pretendującego przez wieki do uniwersalności i wychodzą z założenia, że Biblia jest zawsze czytana z konkretnego miejsca – geograficznego, historycznego, ekonomicznego, kulturowego i genderowego. Kobiety w Afryce, Azji, Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowej odczytują Pismo Święte inaczej, z użyciem innych – nowych – narzędzi pojęciowo-hermeneutycznych i owa odmiennność lektury jest nie tylko nieuchronna, lecz także teologicznie wartościowa.

Dwa nurty zasługują na szczególną uwagę ze względu na tak opracowane hermeneutyki biblijne, że w ich centrum postawić można postaci kobiece Starego Testamentu: chodzi o koreańską teologię *han* i afroamerykańską teologię womanistyczną. Obie korzystają z hermeneutyki odzyskiwania oraz utożsamiania i obie – co charakterystyczne – wyrosły na gruncie konkretnego, historycznego doświadczenia ucisku. Obie też zaadaptowały na potrzeby teologii charakterystyczne dla swoich kontekstów kulturowych pojęcia: *han* i *womanish*, które nawet nie mają swoich bezpośrednich odpowiedników w tradycji, zachodniej pojęciowości.

6. Teologia *han* – Anna, żona Elkany jako ikona kobiecego cierpienia i przemiany

6.1. Pojęcie *han* i jego teolodzy

Koreańska teologia *han* wyrasta z pojęcia *han*¹⁷, które jest trudno przetłumaczyć właśnie z względu na brak doświadczenia

han w kulturach zachodnich. Zazwyczaj definiuje się je jako złożone, zbiorowe doświadczenie bólu, żalu, smutku, gniewu, rozpacz, krzywdy, upokorzenia i niespełnienia, które jednocześnie zawiera w sobie nadzieję na uzdrowienie i przemianę. *Han* nie jest tylko bólem indywidualnym: jest zranioną pamięcią narodu lub grupy społecznej, przez wieki doświadczającej ucisku, kolonializmu lub dyskryminacji. Koreańczycy mówią o *han* swojego narodu tak, jak mówi się o wspólnej pamięci lub wspólnym dziedzictwie. *Han* jest przekazywany z pokolenia na pokolenie – nie tylko kulturowo, ale, jak sugeruje część badaczy, niemal somatycznie¹⁸. Bardzo obrazowo opisuje *han* Hyun Young-Hak, jeden z teologów *minjung*¹⁹:

Han to poczucie nierozwiązanego żalu wobec doznanych niesprawiedliwości, poczucie bezsilności w obliczu przytłaczającej przewagi przeciwnika, uczucie całkowitego opuszczenia (*Boże, czemuś mnie opuścił?*), uczucie ostrego bólu, smutku we wnętrzościach, które sprawia, że całe ciało wije się i drży, oraz uparty impuls do zemsty i naprawienia krzywd – to wszystko razem stanowi *han*²⁰.

Suh Nam-Dong, również reprezentujący teologię *minjung*, definiuje to pojęcie jako „stłumione, nagromadzone i skondensowane doświadczenie ucisku spowodowanego

¹⁸ Koncepcję pokoleniowego i niemal biologicznego przekazu *han* również omawia A. S. Park, *The Wounded Heart of God...*, dz. cyt., s. 36–41, 80–81.

¹⁹ Koreańskie słowo *minjung* oznacza ludzi „wyzyskiwanych, zdominowanych, dyskryminowanych, wyobcowanych i uciskanych politycznie, ekonomicznie, społecznie, kulturowo i intelektualnie, jak kobiety, grupy etniczne, biedni, robotnicy i rolnicy, w tym także intelektualści” – C. H. Kyung, *Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective*, „The Ecumenical Review” 40 (1) 1988, s. 30.

²⁰ Za: C. H. Kyung, *Han pu ri*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷ A. S. Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Nashville 1993, s. 15–30.

przez nieszczęście, które tworzy rodzaj bryły w duszy”²¹. A Chung Hyun Kyung, koreańska teologini feministyczna, emerytowana profesor Union Theological Seminary w Nowym Jorku, dodaje, że „poczucie *han* rodzi się z powiązań klasizmu, rasizmu, seksizmu, kolonializmu, neokolonializmu i imperializmu kulturowego, których Koreańczycy doświadczają każdego dnia”²². Oznacza to, że *han* jest niejako stanem chronicznym. Nie rodzi się z jednego epizodycznego ciosu czy wydarzenia, lecz z nagromadzenia – z lat, dziesiątków lat, z pokoleń systematycznej i systemowej dehumanizacji. Nie można go w związku z tym usunąć jednym gestem pojednania ani jednym aktem – często deklaracyjnym – zmiany warunków społecznych. Wycho-dzenie z *han* to również proces obliczony na wiele lat. Ale *han* ma też potencjał kreatywny i transformacyjny. Jeśli zostaje stłumiony – niszczy. Jeśli natomiast znajdzie upust – w języku, w płaczu, w modlitwie, w sztuce, w pieśni, w działaniu – może stać się siłą wyzwalającą. To rozróżnienie między *han* destrukcyjnym a *han* twórczym jest jednym z centralnych zagadnień teologii *han*. Innymi słowy: dynamika *han* polega na przejściu od destrukcyjnej rozpacz do twórczej nadziei, które to przejście określa się terminem *hanpuri* – „rozwiązania” lub „uwolnienia” od *han*²³. *Hanpuri*

nie oznacza usunięcia cierpienia, lecz jego przemianę w źródło siły i świadectwa szczególnej relacji z Bogiem.

Najważniejszym źródłem dla feministycznego nurtu teologii *han* jest żywe doświadczenie kobiet. Nie jest to doświadczenie uniwersalne, abstrakcyjne, do którego mogliby się odwoływać biali, zachodni teologowie-mężczyźni²⁴. Jest to uwarunkowane historyczne, społeczne i ekonomiczne doświadczenie kobiet w Korei, kobiet, które były ofiarami najpierw patriarchalnego społeczeństwa i restrykcyjnej etyki konfucjańskiej, następnie – w okresie kolonializmu, okupacji japońskiej, neokolonializmu ekonomicznego, dyktatury wojskowej – wykorzystywania seksualnego, porzucenia, wyzysku, przedmiotowego traktowania. Gdy próbowały o tym mówić, spotykały się z niezrozumieniem i kolejnymi szykanami, nic dziwnego, że tłumiły swoje przeżycia, a poczucie krzywdy, bólu, smutku, rozpacz, gniewu rzeczywiście tworzyło bryłę w ich duszy – jak to ujmuje wspomniany już Suh Nam-Dong.

Wśród źródeł feministycznej teologii *han* wymienia się oczywiście Pismo Święte (ale obok tekstów reprezentujących rodzime tradycje koreańskie)²⁵. Teksty biblijne podawane są odpowiedniej hermeneutyce, aby można było wyczytać z nich wyzwalające przesłanie – w przypadku teologii *han* będzie to szukanie uwolnienia od *han*, czyli *hanpuri*. Jak zaznacza Chung Hyun Kyung, koreańska lektura Biblii polega na tym, aby uczyć się dzięki tekstom, ale też wychodzić poza teksty, aby w narracjach biblijnych

²¹ S. Nam-Dong, „Towards a Theology of Han“, w: *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll 1983, s. 64.

²² C. H. Kyung, *Han pu ri*, art. cyt., s. 30.

²³ Termin *hanpuri* należał do koreańskiej tradycji szamańskiej. Szamańskie rytuały dawały duchom pozbawionym głosu możliwość opowiedzenia o swoim *han*. Następnie wspólnota uwalniała ducha od *han* albo przez usunięcie źródła jego ucisku, albo przez pocieszenie lub negocjacje z duchami; zob. C. H. Kyung, *Han-pu-ri*, art. cyt., s. 34.

²⁴ Tamże, s. 35–36.

²⁵ Tamże, s. 36.

szukać – i odnajdywać – przykładów *han* i *hanpuri*.

Jeśli teologia rozwiązuje *han* koreańskich kobiet i wyzwala z więzów, to jest to dobra teologia. Jeśli jednak teologia sprawia, że nadal kumulujemy nasz *han* (...), to jest to zła teologia. (...) Jeśli teologia ma życiodajną moc dla koreańskich kobiet i wzmacnia nas do wzrastania w pełnym człowieczeństwie, jest dobrą teologią. Jeśli jednak teologia sprawia, że umieramy wewnętrznie i więdnimy w naszym codziennym cielesnym i duchowym życiu, jest złą teologią²⁶.

Idąc za tą definicją dobrej i złej teologii sformułowaną przez Chung Hyun Kyung, spróbujmy przyrzeć się jednej z tragiczniejszych kobiecych postaci Biblii – Annie, matce Samuela²⁷.

6.2. Anna i trzy etapy *han*

Biblijna Anna, której historię opisuje 1 Sm 1,1–2,11, ma wielkie szanse, aby stać się rozpoznawalną ikoną feministycznej teologii *han* i przykładem uwolnienia od *han*²⁸. W tradycyjnej teologii i egzegezie dzieje Anny i jej przeżycia stanowiły zaledwie tło dla „ważniejszej” historii i pierwszoplanowego bohatera – Samuela. Chodziło o pokazanie jego cudownych narodzin, do których doszło wskutek Bożej ingerencji. Tymczasem hermeneutyka *han* pozwala odczytać historię Anny jako autonomiczną, nie jako tło biblijnego opowiadania, lecz jako jego centrum.

Anna jest naznaczona bezpłodnością – stanem, który w kulturze starożytnego Izraela interpretowano jako brak Bożego błogosławieństwa, co wiąże się z ostracyzmem społecznym i stałym poniżaniem przez rywalkę – Peninnę, drugą żonę Elkana: „Jej rywalka dokuczała jej i ją gnębiła, aby ją rozdrażnić” (1 Sm 1,6). Tekst mówi, że z tego powodu Anna „płakała i nie jadła” (1 Sm 1,7). Jest to obraz wewnętrznego cierpienia, bólu, rozpacz, który można identyfikować właśnie jako *han*. Nawet Elkana, kochający mąż, nie jest w stanie tego cierpienia zrozumieć – jego pytanie: „Czy nie jestem dla ciebie lepszy niż 10 synów?” jest próbą nieudanej pociechy, dowodzącej niezrozumienia stanu Anny. Warto też zaznaczyć, że w interpretacji *han* nie tylko Anna jest ofiarą. Ofiarą jest również Peninna – choć z innej pozycji. W poligynicznej społeczności żony są niejako strukturalnie rywalkami. Przewaga Peninny polega na tym, że ma dzieci, które są jej zabezpieczeniem i w systemie, który wartościuje kobiety przez macierzyństwo, zapewniają jej wyższą pozycję. Jej okrucieństwo wobec Anny jest okrucieństwem kogoś, kto też jest więźniem systemu i kto swoją bezsilność przekłada na przemoc wobec osoby jeszcze słabszej. Jak widać, hermeneutyka *han* unika prostego podziału na ofiarę i prześladowcę, bo Peninna jest równocześnie narzędziem i ofiarą systemu krzywdzącego obie kobiety.

O archetypiczności historii Anny przesądza przede wszystkim wielowymiarowość cierpienia. Jest to cierpienie biologiczne (bezpłodność), społeczne (stygmatyzacja bezpłodnej żony), religijne (bezpłodność jest powodowana

²⁶ Tamże.

²⁷ Anna rzeczywiście należy do kobiet, na które feministyczna teologia *han* się powołuje, zob. C. H. Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll 1990, s. 105 [ePUB].

²⁸ Za pierwszoplanową biblijną ikonę uważana jest Maria, matka Jezusa, wzorec pełni kobiecości i w pełni wyzwolonego człowieka – zob. C. H. Kyung, *Struggle...*, dz. cyt., s. 100nn [ePUB].

działaniem Boga – to „Bóg zamknął jej łono” – 1 Sm 1,5), relacyjne (w stosunkach z Peninną), małżeńskie (przez niezrozumienie męża). I jest to cierpienie chroniczne, którego nie powoduje jeden czynnik i nie znosi jedno działanie.

W historii Anny, czytanej w kluczu *han*, rozpoznać można trzy główne etapy:

- a. Etap pierwszy – „jestem niczym”; to czas rozpacz, utraty sensu i doświadczenie *han*. Anna modli się w milczeniu, „wylewając duszę przed Panem” (1 Sm 1,13–14). Jej niema modlitwa – poruszanie wargami bez głosu – spotyka się z kolejnym poniżeniem: kapłan Heli bierze ją za pijaną, odbierając jej w ten sposób godność i prawo do wyrażania żalu. Teologia *han* nazywa to doświadczeniem związanym z byciem, staniem się *minjung*²⁹. Chodzi o cierpienie, które jest niewidzialne dla systemu. Instytucja (świątynia) i osoby (kapłan Heli), które powinny pomagać, stają się dodatkowym źródłem upokorzenia;
- b. Etap drugi – „jestem kimś”; to etap przebudzenia i nadziei, gdy Anna odkrywa swoją podmiotowość, odkrywa siebie jako kogoś wartościowego w oczach Boga. Najpierw pojawia się modlitwa – spontaniczna, emocjonalna, „z goryczą w duszy” (1 Sm 1,10) – będąca przestrzenią spotkania z Bogiem, który słyszy i odpowiada. Dzięki tej modlitwie Anna może zaprzeczyć oskarżeniom Helego (1 Sm 1,15–16) o to, że jest kobietą

zepsutą (córką Beliala). To jest ten etap *han*, w którym odrzuca się etykiety narzucone przez władzę, przez społeczeństwo, przez innych, etap, w którym broni się własnej godności nawet w pozornie beznadziejnej pozycji. Suh Nam-Dong³⁰ widzi nawet w tym momencie pewien paradygmat *han*: cierpienie nie musi być paralizujące i pasywne, doświadczenie *han* może sprawić, że stanie się on (*han*) aktywny. Aktywność *han* natomiast przejawia się w artykułowaniu siebie, w kwestionowaniu niesprawiedliwej oceny, w szukaniu Boga nie mimo bólu, ale przez ból i w bólu. *Han* Anny znalazł wyraz w modlitwie, został wypowiedziany, skierowany ku Bogu, zaryzykowany. I w tym akcie, jeszcze przed odpowiedzią Boga, coś się w Annie uwolniło. Oznacza to, że *han* może zacząć się uwalniać, rozwiązywać już w momencie, gdy zostanie nazwany, rozpoznany i skierowany ku Bogu – zanim sytuacja rzeczywiście się zmieni.

- c. Etap trzeci – „mogę być wszystkim z Bożą pomocą”; to faza przemiany, działania i rozwiązania. Anna wychodzi ze świątyni odmieniona, wie, że „znalazła łaskę w oczach Boga”, idzie swoją drogą, je i nie jest już smutna (1 Sm 17–20), co więcej – wie, że jej moc dzięki Panu wzrasta (1 Sm 2,1). Jej „Pieśń odwrócenia losu” (1 Sm 2,1 10) staje się proroctwem

²⁹ Na temat relacji *minjung* i teologii *han* zob. Y. J. Yoo, „Minjung and Han”, w: W. W. Lee (red.), *The Oxford Handbook of the Bible in Korea*, Oxford 2022, s. 250–264.

³⁰ S. Nam-Dong, „Towards a Theology of Han”, w: *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll 1983, s. 55–69.

o charakterze wręcz programowym dla zmian społecznych: „Bóg poniża i wywyższa, głodnych nasycza, bogatych z niczym odprawia”.

6.3. Pieśń Anny jako teologia odwrócenia

W podobny sposób czytają Pieśń Anny współczesne koreańskie teologinie – właśnie jako akt prorocstwa o „całkowitej zmianie obecnego (...) porządku”³¹. Anna nie tylko dziękuje Bogu, lecz wręcz na wzór proroka ogłasza Bożą solidarność z uciśnionymi. Reprezentuje wszystkie kobiety, które nosiły *han* w ciele w milczeniu, ale nigdy nie utraciły wiary w Boga, który jest dawcą życia. Pieśń Anny antycypuje przy tym Magnificat Marii (Łk 1,46–55), stając się wzorem kobiecej „teologii mocy” – tworzonej oddolnie, z własnego cierpienia i doświadczenia przetrwania³². To również klasyczna teologia odwrócenia, która jest uważana za jeden z owoców doświadczenia *han*: tylko ktoś, kto był na samym dole i przeżył bezsilność, wie, co oznacza, że „łuki mocarzy się łamią, a słabi przepasują się mocą” (1 Sm 2,4). Nie oznacza to jednak triumfu, przeciwnie – to teologia kogoś, kto był na dnie i kto w tym stanie spotkał Boga działającego inwersywnie, inaczej niż oczekują ludzie. W historii Anny można dostrzec wzorzec *hanpuri* jako procesu, który skrótowo opisuje Chung Hyun Kyung³³. Sekwencja jest zwykle ta sama: *han* nagromadzony w bezsilności, następnie spotkanie Boga w *han*, wyrażenie *han*

w modlitwie, uwolnienie i wreszcie pieśń.

Doświadczenie Anny pokazuje, że *han* nie jest końcem, lecz początkiem procesu duchowej przemiany. Bóg nie objawia się Annie dopiero po usunięciu cierpienia – objawia się w samym jego centrum, słysząc wołanie z głębi *han* i odpowiadając na nie swoją obecnością. Wypowiadając swój *han* przed Bogiem, Anna nie tylko w nieco zawołowany i transakcyjny sposób prosi o dziecko (1 Sm 1,11), lecz oddaje Bogu swój *han*, wchodząc z Nim w uzdrawiającą relację. *Han* staje się więc przestrzenią spotkania Boga i kobiety, miejscem objawienia i działania Ducha Bożego – współcierpiącego i uzdrawiającego. Warto przypomnieć, że Chung Hyun Kyung jest tą teologinią, która wśród komponentów *han* wymienia doświadczenie wynikające z konfucjańskiej patriarchalnej struktury społeczeństwa koreańskiego, która przez wieki definiowała kobiety przez służebność wobec ojca, wobec męża, wobec syna³⁴. Nic dziwnego, że kobieta bez syna – jak Anna – była w tej strukturze kobietą bez przyszłości, podobnie jak w narracji biblijnej. Anna zatem jest nie tylko figurą indywidualnego cierpienia. Jest ikoną zbiorowego *han* koreańskich kobiet, których tożsamość była definiowana przez płodność, a bezpłodność oznaczała społeczną śmierć i niebyt.

W kontekście klasycznych hermeneutyk feministycznych koreańska interpretacja historii Anny doskonale wpisuje się w hermeneutykę odzyskiwania – postać matki Samuela jest potraktowana podmiotowo i zyskuje autonomię oraz w hermeneutykę utożsamiania – wiele koreańskich kobiet

³¹ C. H. Kyung, *Struggle*, dz. cyt., s. 105 [ePUB].

³² Tamże.

³³ C. H. Kyung, *Han pu ri*, art. cyt., s. 34.

³⁴ Tamże, s. 31.

odnajduje w niej swoją własną historię i historię Koreanek w systemie, który nie zauważa i/lub lekceważy ich cierpienie. Nie da się jej jednak zupełnie wpisać w hermeneutykę przetrwania. Choć *han* jest sytuacją chronicznej, długotrwałej opresji, to jednak teologia *han* zakłada dynamiczny, aktywny proces uwolnienia, rozwiązania – *hanpuri*. Inaczej w teologii womanistycznej.

7. Teologia womanistyczna – Hagar jako ikona przetrwania

7.1. Womanizm i jego teologinie

Afroamerykańska teologia womanistyczna wyrasta z doświadczenia interseksjonalności – z doświadczenia potrójnego ucisku: rasowego, płciowego i klasowego, który afroamerykańskie kobiety dzieliły i dzielą, a który nie był wystarczająco uwzględniany przez rozwijającą się w latach 80. XX wieku teologię feministyczną uprawianą w większości przez białe, wykształcone kobiety z klasy średniej, i czarną teologię (*Black theology*) uprawianą głównie przez mężczyzn.

W odróżnieniu od zachodniej teologii feministycznej, womanizm nie koncentruje się wyłącznie na zagadnieniach takich jak piętnowanie patriarchy w Kościele oraz wykluczenia kobiet z przestrzeni sakralnej i teologicznej, lecz na przetrwaniu (*survival*) w strukturach ucisku. Jak przekonuje metodystyczna teologini systematyczna Jacquelyn Grant, womanizm bierze pod uwagę potrójne doświadczenie rasy, płci i klasy i szuka teologii, która odpowiada na tę trojaką rzeczywistość marginalizacji³⁵. Sam termin *womanish*, zapropono-

wany przez pisarkę Alice Walker, pochodzi z socjolektu używanego przez czarne matki w rozmowach z córkami i w pierwszej kolejności oznacza to, co kobiecie, dojrzale (w przeciwieństwie do *girlish* – dziewczęce, płochę). Obejmuje on również odwagę, zuchwałość, samowolę, chęć zdobycia wiedzy większej niż to społecznie przyjęte³⁶. *Womanistka* to kobieta, która kocha inne kobiety (seksualnie i nieseksualnie), ceni i preferuje kulturę kobiet, ich emocjonalną elastyczność i siłę, angażuje się w przetrwanie swojego ludu. Ponadto kocha muzykę, taniec, naturę, kocha i akceptuje siebie, ale również nie stroni od walki³⁷. Swoją refleksję Walker podsumowuje porównaniem: „womanizm ma się do feminizmu tak jak purpura do lawendy”³⁸.

Za czołową przedstawicielkę i jedną z głównych ideolożek womanizmu uchodzi Delores S. Williams (1937–2022), pierwsza Afroamerykanka, która objęła katedrę imienną na Union Theological Seminary w Nowym Jorku (*Paul Tillich Professor of Theology and Culture*), autorka fundamentalnego dzieła *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (1993), w którym uczyniła Hagar centralną figurą teologiczną. Williams odczytuje historię Hagar w świetle doświadczenia afroamerykańskich kobiet i z tej perspektywy reinterpretuje kluczowe kategorie chrześcijańskiej teologii. Realizuje w ten sposób typowy dla womanizmu postulat, aby konfrontować treści biblijne ze „świadectwem w sobie

s. 195–210.

³⁶ A. Walker, *In Search of Our Mothers Gardens: Womanist Prose*, San Diego 1983, s. XI–XII.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. XII.

³⁵ J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta 1989,

samym”, bo tylko wtedy będą miały one znaczenie dla osób uciskanych i marginalizowanych, takich jak czarne kobiety³⁹.

7.2. Hagar – potrójne wykluczenie i ocalenie

Ikoną teologii womanistycznej staje się zatem Hagar, Egipcjanka – prawdopodobnie ciemnoskóra – będąca służącą i jednocześnie surogatką Sary i Abrahama, której historia opisana jest w Rdz 16 i Rdz 21,8–21. Hagar jest kobietą, cudzoziemką i niewolnicą – nosicielką tych trzech tożsamości, które w patriarchalnym świecie ukształtowanym przez supremację białych oznaczały zupełną marginalizację. Zostaje przez swoją bezpłodną panią Sarę (wtedy jeszcze Saraj) przymuszona do współżycia z Abrahamem (wtedy jeszcze Abramem): „Zbliź się do mojej służebnicy, może z niej będę miała dzieci. Abraham usłuchał słów Saraj” (Rdz 16,1–2). Symptomatyczne jest jej przedmiotowe potraktowanie i przymusowa surogacja – nikt nie pyta jej o zdanie, a Sara swobodnie dysponuje jej ciałem jako środkiem do osiągnięcia celu (macierzyństwa). Kiedy Hagar zachodzi w ciążę, jej relacja z Saraj ulega zmianie: niewolnica zaczyna pogardzać swoją panią (Rdz 16,4). Dalsza narracja biblijna jest przewidywalna – zachowanie Hagar spotyka się z represjami ze strony Sary, na co Abram oczywiście przyzwala. Ostatecznie niewolnica ucieka na pustynię. Interpretatorzy przez wieki skupiali się na Sarze jako ofercie pogardy hardej służącej. Teologinie womanistyczne pytają jednak o coś innego – jak nazwać sytuację, w której

kobieta użyta zostaje do prokreacji bez własnej zgody? To przecież surogacja. Jak interpretować zmianę zachowania w stosunku do Sary, ale nie z punktu widzenia Sary, lecz w kontekście wcześniejszej dehumanizacji i uprzedmiotowienia?

W centrum teologii womanistycznej stoi jednak nie tyle analiza opresji, co teofania, której Hagar doświadcza na pustyni. Po ucieczce Hagar przy źródle spotyka anioła Pańskiego, który pyta: „Skąd przychodzisz i dokąd idziesz” (Rdz 16,8). W tej narracji to pierwsze pytanie zadane niewolnicy, co można uznać za krok ku upodmiotowieniu kobiety. Potem anioł zapowiada narodziny syna – Izmaela, którego imię oznacza „Bóg słyszy”. I wtedy Hagar czyni coś bezprecedensowego – jako jedyna kobieta w całej Biblii Hebrajskiej – nadaje Bogu imię na podstawie własnych przeżyć⁴⁰: El-Roi, czyli „Bóg, który mnie widzi” (Rdz 16,13). Kobieta, cudzoziemka i niewolnica, podmiot teologicznie niewidzialny w tradycyjnej egzegezie, posiada więc takie same, a nawet większe prerogatywy, jakie w świecie semickim przynależały wolnym mężczyznom. Teologia womanistyczna uczyniła z tego gestu swoisty klucz hermeneutyczny i wstęp do teologii widzenia⁴¹: El Roi to Bóg widzący tych, których nikt inny nie dostrzega, to Bóg będący przy wypędzonych, ludziach bez żadnego statusu społecznego, o których nikt się nie upomina. To jednocześnie Bóg radykalnie dostępny – ale nie przez instytucje czy oficjalną religię, lecz bezpośrednio, na pustyni,

³⁹ J. Grant, *White Women's Christ...*, dz. cyt., s. 212.

⁴⁰ Por. P. Tribble, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, s. 16–17; R. J. Weems, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, San Diego 1988, s. 10.

⁴¹ Zob. niżej.

w momencie desperacji, i Bóg pozwalający później zobaczyć strategię przetrwania na pustyni.

Po tym akcie upodmiotowienia Hagar wraca do Abrahama i Sary, a następnie – zgodnie z obietnicą – rodzi syna Izmaela. Po narodzinach Izaaka, naturalnego syna Sary i Abrahama, napięcie pomiędzy właścicielami a niewolnicą osiąga punkt kulminacyjny. Sara żąda od Abrahama, aby wygnał Hagar i jej syna (Rdz 21,10). Zasmucony Abraham spełnił tę okrutną prośbę, Hagar natomiast „odeszła i błąkała się po pustyni Beer Szeba” (Rdz 21,14). Kiedy wyczerpuje się woda w bukłaku, Hagar zostawia syna pod krzakiem, nie chce bowiem patrzeć na jego śmierć. I znów – jak w rozdziale 16 – pojawia się anioł, który zadając pytanie: „Co ci jest, Hagar” (Rdz 21,17), ponownie przywraca kobiecie podmiotowość. Aby pomóc jej przeżyć, wskazuje źródło wody i powtarza obietnicę, że z Izmaela powstanie wielki naród (Rdz 21,18). Tym razem niewolnica staje się jedyną kobietą w Biblii Hebrajskiej, która bezpośrednio od Boga otrzymuje obietnicę podobną do tej złożonej mężczyźnie – Abrahamowi. Hagar udaje się przetrwać na pustyni. Izmael dorósł, stał się łucznikiem, a Hagar „wzięła mu żonę z ziemi egipskiej” (Rdz 21,21). To również wyjątkowa sytuacja, gdy matka, a nie ojciec, wybiera żonę dla swego syna. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że żona pochodzi z tego samego kraju, co Hagar.

Delores Williams czyta tę historię zupełnie inaczej niż zachodnia (biała) tradycja egzegetyczna. Przede wszystkim nie jako historię poboczną, tło dla historii Abrahama/Abrahama, Izaaka i narodu wybranego, ale jako historię autonomiczną, centralną,

którą afroamerykańskie kobiety rozpoznają jako własną, ukształtowaną przez wyzysk, wiarę w Boga, pozytywne i negatywne relacje i reakcje, macierzyństwo, walkę o przetrwanie i stosowanie strategii oporu⁴². Analogia losów Hagar i Afroamerykanki obejmuje trzy charakterystyczne i niepowtarzalne w innych społecznościach wymiary: zniewolenie i brak podmiotowości, surogację i używanie ciała, doświadczenie pustyni i przetrwanie. Historia Hagar staje się więc przestrzenią, w której Afroamerykanki rozpoznają przeżycia swoje, swoich matek, babek i prababek, a to rozpoznanie ma konsekwencje teologiczne.

Podobnie jak *han*, także teologia womanistyczna jest klasyczną „teologią od dołu”, która wyrasta z codziennego doświadczenia cierpienia i walki o przetrwanie. Hagar uczy „teologii od dołu” na podstawie swojego wykluczenia, samotności i zmagania z rzeczywistością. Jej teologia jest też teologią „ucieleśnioną” – rodzi się z tragicznego losu kobiety, z doświadczenia wielopoziomowej przemocy, z oporu wobec tej przemocy i z pragnienia przetrwania w przemocowym świecie.

Tu pojawia się wspomniany, charakterystyczny dla hermeneutyki womanistycznej, nurt hermeneutyki i teologii przetrwania. Delores Williams bardzo mocno podkreśla, że Bóg nie usuwa cierpienia Hagar i nie wyzwała jej cudowną interwencją z zewnątrz:

Teksty o Hagar i Sarze (...) dowodzą jednak, że uciskani i maltretowani nie zawsze doświadczają wyzwolenia i mocy Boga (...). W opowieściach z Księgi Rodzaju o Hagar i Sarze Bóg zdaje się być (...) stronnicy i dyskryminujący.

⁴² Widać tu analogie do opisanej wyżej hermeneutyki *han*.

Bóg jest wyraźnie przychylny Sarze. Bez względu na to, jak interpretować nakaz Boga, by Hagar poddała się Sarze, Bóg jej nie wyzwał⁴³.

Ale Bóg działa nie tylko w sposób wyzwolicielski, działa też wewnątrz ludzkiego doświadczenia, towarzysząc człowiekowi w zmaganiu i dając mu siłę do przetrwania „pomimo” i „w”, a nie „bez” cierpienia, czy też usuwając to cierpienie⁴⁴. Emilie Townes dopełnia ten obraz, wskazując, że Bóg nie zawsze usuwa cierpienie, ale daje siłę, by przez nie przejść, i/ lub w nim przetrwać. Hagar nie zostaje całkowicie uwolniona od swej sytuacji – po pierwszym wygnaniu wraca do Abrahama i Sary, którzy nie zostają przecież ukarani przez Boga. Ale zostaje ocalona i obdarzona siłą do przetrwania i wychowania Izmaela, który stanie się ojcem wielkiego narodu (Rdz 21,18). To też, jak wspomniano, emblematyczne – Hagar w cierpieniu, wygnaniu, wykluczeniu otrzymuje obietnicę podobną do tej, którą dostał wybrany przez Boga, uprzywilejowany Abram/ Abraham.

7.3. Doświadczenie pustyni, teologia widzenia i etyka przetrwania

W narracji o Hagar motyw pobytu na pustyni pojawia się dwukrotnie. W tradycyjnym ujęciu pustynia jest miejscem próby i oczyszczenia (wędrowka Izraelitów po pustyni, kuszenie/ testowanie Jezusa) lub tym, w którym przebywają demony. Dla Hagar

to przede wszystkim miejsce na obrzeżach, z dala od przywilejów, gdzie jednak spotyka ona Boga. Ważny jest zwłaszcza drugi pobyt niewolnicy na pustkowiu, który nie kończy się ani zwycięstwem, ani powrotem. Na pustyni Hagar organizuje sobie życie i – co ważne – jest to życie z Bogiem.

Doświadczenie pustyni (*wilderness experience*) jest u Williams czymś więcej niż tylko metaforą geograficzną. Pustynia oznacza życie na obrzeżach systemu – bez dostępu do opieki medycznej, edukacji, sprawiedliwości i stabilności ekonomicznej. To egzystencja trwałego marginalizowania, niechwilowa i pokoleniowa. Podobnie jak *han*, jest ona permanentna i dziedziczona — z tym jednak istotnym zastrzeżeniem, że o ile *han* zmierza ku uwolnieniu, ku *han puri*, o tyle doświadczenie pustyni jest – przynajmniej na poziomie struktur społecznych – zasadniczo statyczne. Rzeczywistość, w jakiej żyją Afroamerykanki, nie przynosi wyzwoleniczej zmiany; ona po prostu *trwa*. I właśnie dlatego domaga się własnej teologii.

Williams proponuje zatem dwie ściśle powiązane odpowiedzi teologiczne: hermeneutykę i teologię przetrwania (*survival*) oraz teologię widzenia (*vision*). Obie mają swój biblijny archetyp w postaci Hagar.

Teologia widzenia wyrasta z dwóch źródeł. Pierwszym jest spotkanie z Bogiem na pustyni i nadanie Mu imienia *El Roi* – Bóg, który mnie widzi. To imię przestaje być abstrakcyjną tezą o wszechwiedzy Boga, a staje się twierdzeniem egzystencjalnym. Wskazuje na Boga *obecnego* na pustyni i widzącego cierpienie, strach i ucieczkę. Spotkanie z takim Bogiem wyzwala szczególną postawę – absolutne zdanie się na Niego, by

⁴³ D. S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993, s. 144–145. Zob. także: E. M. Townes, *In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality and Social Witness*, Nashville 1995, s. 55–70.

⁴⁴ To również element łączący hermeneutykę womanistyczną i hermeneutykę *han*.

przetrwąć, co staje się motorem działania zarówno dla Hagar, jak i dla afroamerykańskich kobiet:

Spotkanie między Bogiem a zniewolonymi kobietami afrykańskiego pochodzenia dostarcza tym kobietom nowej wizji, by zobaczyły zasoby przetrwania tam, gdzie wcześniej ich nie widziały. (...) W pionowym spotkaniu czarnych kobiet z Bogiem w doświadczeniu pustyni przemiana świadomości i proces epistemologiczny łączą się w nowej wielkiej świadomości wiary, która jest efektem tego spotkania⁴⁵.

Drugim źródłem teologii widzenia jest wizja przyszłości – bo przetrwanie jest ze swej natury zorientowane na przyszłość, na rodzinę i wspólnotę. Hagar, która wraca na pustynię wyposażona jedynie w wodę i obietnicę, nie cofa się – ona *buduje* swoją survivalową tożsamość. Wychowuje Izaaka, wyszukuje mu żonę z Egiptu, z ojczyzny, z której ją uprowadzono. W tym działaniu Delores Williams odczytuje więcej niż troskę matki: jest to akt przywrócenia tożsamości, zakorzenienia w tradycji i odbudowy wspólnoty.

Hagar staje się w ten sposób ikoną teologii przetrwania jako alternatywy – a może uzupełnienia – wobec teologii wyzwolenia, której biblijnym modelem był exodus. Williams przyjmuje ten model z szacunkiem, lecz pyta o jego granice⁴⁶. Tradycja wyjścia opisuje wyzwolenie jako przejście – od ucisku do wolności, z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Tymczasem, jak zauważono, nie wszyscy wychodzą. Są i tacy, którzy – jak Hagar – wracają na pustynię, gdzie nie doświadczają wyzwolenia, lecz otrzymują

zasoby umożliwiające przeżycie⁴⁷. Odpowiedzią na tę sytuację jest właśnie hermeneutyka przetrwania, wedle której zbawienie nie polega wyłącznie na triumfie nad strukturami przemocy, lecz również na zdolności do życia w opresyjnych warunkach z godnością, nadzieją i zachowaną tożsamością, by na tym budować przyszłość. Przetrwanie rozumiane jest przez Williams jako cnota i jako równowaga aktu oporu. W kontekście afroamerykańskim, gdzie systemy działały raczej w kierunku niszczenia czarnych rodzin, społeczności i kultury, samo trwanie jest gestem politycznym i teologicznym zarazem⁴⁸. Hagar, która przeżyła, która wychowała Izmaela i która organizuje dla niego życie na pustyni, nie jest bohaterką triumfu. Jest bohaterką *trwania na pustyni*, formowania życia z Bożym kierownictwem, budowania w skrajnych warunkach struktur rodzinnych i komunitarnych⁴⁹.

Wiąże się to ściśle z kategorią jakości życia (*quality of life*). Bóg, którego Hagar poznaje na pustyni, nie wyzwala jej, ale daje jej coś konkretnego i pomagającego przetrwać: wodę, obietnicę i nadzieję. Ma to swoje przełożenie teologiczne (soteriologiczne). Womанизm zbawcze działanie Boga widzi nie tylko w zastępczej śmierci Jezusa na krzyżu, która ze względu na element zastępstwa – surogacji – każe zadać pytanie o wartość wyzwalającą dla kobiet, które do surogacji na różnych polach (macierzyństwa, wychowania, opieki) były

⁴⁵ D. S. Williams, *Sisters in the Wilderness*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁶ Tamże, s. 150nn.

⁴⁷ Tamże, s. 161. Według Williams paradygmat exodusu jest ograniczony, ponieważ exodus jako wydarzenie nie interesuje się losem tych, którzy nie są jego beneficjentami.

⁴⁸ Tamże, s. 175.

⁴⁹ Tamże, s. 161.

zmuszane. Akcent soteriologiczny w womanizmie przenosi się na zbawcze – ratujące, nazywane też posługowym (*ministerial*) – działanie Boga mające dostarczyć środków do budowy godnego życia⁵⁰. Ma to również konsekwencje w postrzeganiu królestwa Bożego nie w kategoriach eschatologicznych, lecz w kategoriach metaforycznych. Królestwo Boże symbolizuje nadzieję, jaką Bóg daje tym, którzy próbują naprawiać relacje z Nim i z innymi ludźmi wedle wskazówek zawartych w kazaniu na górze, w złotej regule i w przykazaniu miłości⁵¹.

Widać, że w kontekście klasycznych hermeneutyk feministycznych womanizm – podobnie jak *han* – dobrze wpisuje się w hermeneutykę odzyskiwania, wydobywając z biblijnych narracji o Hagar elementy dotąd pomijane lub traktowane marginalnie. Jeszcze lepiej wpisuje się w hermeneutykę przetrwania, czyniąc z przetrwania jedną z podstawowych kategorii teologicznych i etycznych. Aspekt przetrwania, budowania rodziny i wspólnoty, jest też tym, który sprawia, że teologinie womanistyczne mogą się nawet dziś identyfikować z Hagar.

8. Zakończenie

Prezentowane hermeneutyki feministyczne i kontekstualne – od sporu o tożsamość Junii, przez koreańską teologię *han* z jej koncepcją *han puri*, po afroamerykańską teologię womanistyczną z Hagar jako ikoną przetrwania – łączy wspólny mianownik metodologiczny. We wszystkich przypadkach punktem wyjścia jest doświadczenie wykluczenia, które okazuje się kluczem

do odkrycia nowych, teologicznie doniosłych wymiarów tekstu biblijnego.

Postaci marginalizowane – Junia, której zabrano kobiecą tożsamość, Anna upokarzana w doświadczaniu bezpłodności, Hagar wypędzona na pustynię – okazują się w tych odczytaniach nie epizodem tradycji, lecz centrum teofanii. Bóg widzący Hagar, Bóg słyszający płacz Anny, Bóg objawiający się w nagromadzonej goryczy, cierpieniu i na pustyni – ten Bóg solidarności z marginalizowanymi nie jest peryferyjną glosą do nauki o zbawieniu, lecz jej istotnym komponentem.

Teologie kontekstualne demonstrują przy tym, że hermeneutyka podejrzeń i hermeneutyka odzyskiwania nie są wyłącznie środkiem politycznej dekonstrukcji, lecz również sprawdzonym narzędziem egzegetycznym, pozwalającym odkrywać sensy tekstu biblijnego, które androcentryczna tradycja interpretacyjna skutecznie zasłaniała lub zupełnie pomijała. Wkład tych hermeneutyk jest trwały: ukazują one, że Bóg objawia się nie w centrum władzy i autorytetu, lecz na marginesie – w bólu Anny, w samotności Hagar, w przemilczanym apostołacie Junii.

Opisane hermeneutyki są ponadto ważnym głosem w dialogu ekumenicznym i międzykulturowym. Zestawienie teologii womanistycznej i koreańskiej teologii *han* z zachodnią feministyczną biblistyką wskazuje, że tekst biblijny otwiera się przed różnymi wspólnotami lektury w różnych, komplementarnych kierunkach. W biblistyce i hermeneutyce luterńskiej coraz mocniej podkreśla się potrzebę dialogu tych różnorodnych spojrzeń – zachodniego, akcentującego

⁵⁰ Tamże, s. 165–166.

⁵¹ Tamże.

metodę historyczno-krytyczną, z kontekstualnymi, zakorzenionymi w żywym doświadczeniu uciskanych⁵². Propozycja „teologii od dołu” – uprawomocnionej nie

hierarchicznym autorytetem, lecz głębią doświadczenia – stanowi jednocześnie wyzwanie i szansę dla współczesnej teologii akademickiej.

⁵² „Na początku było Słowo” (J 1,1). *Biblia w życiu luteraniskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luteraniskiej hermeneutyki*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luteraniska wobec jubileuszu 500 lat reformacji. Dokumenty studyjne*, tłum. M. Mendroch, Dzięgielów 2017, s. 95.

Bibliografia

- Baukham R., „Joanna the Apostle“, w: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids / T&T Clark, London 2002, s. 109–202.
- Belleville L. L., *Iounian... en tois apostolis: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials*, „*New Testament Studies* 51“ (2005), s. 231–249.
- Bevans St. B., *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 2002.
- Bevans St. B., Tahaaf-Williams K., *Contextual Theology for the Twenty First Century*, Pickwick Publications, Eugene 2011.
- Brooten B. J., „Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)“, w: L. Swidler, A. Swidler (red.), *Women Priests*, Paulist Press, New York 1977, s. 141–144.
- Epp E. J., *Junia: The First Woman Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2005.
- Grant J., *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Scholars Press, Atlanta 1989.
- Hieronimus, *Commentariorum in epistolam ad Romanos*, PL 111, 1570.
- Jan Chryzostom, *Homiliae in epistulam ad Romanos*, 31, PG 60, 669–670.
- Jewett R. J., *Romans: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
- Kyung Chung Hyun, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1990.
- Kyung Chung Hyun, *Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective*, *The „Ecumenical Review* 40“ (1988), nr 1, s. 27–36.
- Lampe P., „The Roman Christians of Romans 16“, w: K. P. Donfried (red.), *The Romans Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody 2003, s. 216–230.
- Moo D. J., *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1996.
- Nam-Dong Suh, „Towards a Theology of Han“, w: *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Orbis Books, Maryknoll 1983, s. 55–69.
- „Na początku było Słowo” (J 1,1). *Biblia w życiu luteraniskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luteraniskiej hermeneutyki*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luteraniska wobec jubileuszu 500 lat reformacji*.

- Dokumenty studyjne*, tłum. M. Mendroch, Wydawnictwo Augustana, Dziegielów 2017.
- Park A. S., *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Abingdon Press, Nashville 1993.
- Reclaim Magdalene (<https://futurechurch.org/wicl/mary-of-magdala/> [dostęp: 10.06.2026]).
- Schüssler Fiorenza E., *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984.
- Schüssler Fiorenza E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983.
- The Junia Project (<https://juniaproject.com/> [dostęp: 10.06.2026]).
- Tomczyk D., *Apostoł a charyzmat w Corpus Paulinum. Charyzmatyczny czy instytucjonalny obraz pierwotnego Kościoła w Nowym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Warszawa 2025.
- Townes E. M., *In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality and Social Witness*, Abingdon Press, Nashville 1995.
- Trible Ph., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- Walker A., *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1983.
- Weems R. J., *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, LuraMedia, San Diego 1988.
- Williams D. S., *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll 1993.
- Wojciechowska K., *130 lat »Biblii Kobiety« Elisabeth Cady Stanton, »Jednota«* 2025, nr 2, s. 20.
- Yoo Yohan J., „Minjung and Han“, w: W. W. Lee (red.), *The Oxford Handbook of the Bible in Korea*, Oxford University Press, Oxford 2022, s. 250–264.

KALINA WOJCIECHOWSKA – teologini (etolożka) i biblistka ewangelicka, doktor habilitowany nauk teologicznych. Jest profesorem w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Wykłada też w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu oraz w Kolegium Artes Liberales UW. Członkini Komitetu Nauk Teologicznych PAN i Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN. Specjalizuje się w analizie ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu.

Opublikowała ostatnio: *Głosząc przyjście Pana. Komentarz strukturalny do Drugiego Listu św. Piotra* (2022) [współautor]; *Oczekując miłosierdzia. Komentarz strukturalny do Listu św. Judy* (2020) [współautor]; *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi* (2013) [współred.]; *Mądrość zstępująca z góry. Komentarz strukturalny do Listu św. Jakuba* (2018) [współautor].



PRZYTOCZENIA ŻEROMSKIEGO Z KSIĘGI HIOBA (*Hi 1,21 i Hi 14,1-2*)

*Quotations from Żeromski's
Book of Job (Job 1:21 and Job 14:1-2)*

Abstrakt

Stefan Żeromski bardzo często sięgał po Biblię. Fragmenty biblijne obecne są w licznych jego utworach. Jedną z form dialogu z Biblią, jest także cytowanie wybranych wersów Pisma Świętego, którym nadaje pisarz ważne przesłanie. W powieści *Dzieje grzechu* trzy razy przytacza Żeromski werset z Księgi Hioba. Za ich pomocą wyraża i pogłębia stwierdzenie prawdy o skończoności człowieka.

Słowa kluczowe: Żeromski, *Dzieje grzechu*, Księga Hioba

Abstract

Stefan Żeromski often referred to the Bible. Biblical passages are present in many of his works. One form of dialogue with the Bible is the quotation of selected verses from the Holy Scriptures, to which the writer attaches an important message. In his novel *The History of Sin*, Żeromski quotes verses from the Book of Job three times. With their help, the writer expresses and deepens the truth about the finiteness of man.

Keywords: Żeromski, *The History of Sin*, Book of Job

Zywe Słowo Pisma Świętego obecne jest w polskiej kulturze od jej zarania, współtworząc ją i moderując w różnych wymiarach. W tym kreatywnym dialogu kultury z Księgą swoje miejsce ma też literatura piękna, zarówno w jej wymiarze fikcyjnym, jak też poetyckich rekonstrukcjach tekstów biblijnych ksiąg. Obecność Biblii w literaturze polskiej, podobnie jak w innych literaturach narodowych Europy, widoczna jest w różnorodnych formach. Biblia w literaturze przejawia

się zarówno poprzez poetyckie przekłady¹ i przetworzenia ksiąg biblijnych², jak też w utworach literackich, w których świat przedstawiony, temat – są osadzone w realiach biblijnego Słowa. Stąd proza biblijna³

¹ Zob. np. *Psalterz* Jana Kochanowskiego, Mikołaja Reja; przekłady poetyckie różnych ksiąg, w tym *Księgi Kobaleta* dokonane przez różnych autorów w różnych okresach literackich; liczne prace Czesława Miłosza (jak choćby *Księga pięciu megilot*).

² Z autorów ostatnich dekad prace Fabiana Frankiewicza, czy opolskiego poety Harry'ego Dudy.

³ Za ojca polskiej powieści biblijnej należy uznać płockiego duchownego – ks. Bronisława Maryńskiego, którego

i dramat biblijny⁴. Szczególnie bogata i różnorodna jest poezja o tematyce biblijnej, która na stałe zadomowiona jest w literaturze polskiej wszystkich epok⁵. Biblia jest też skarbnicą motywów, a także uobecniania się w utworach literackich na zasadzie przytoczeń, cytatów, parafraz, mniej lub bardziej czytelných aluzji⁶. Spora też jest literatura przedmiotu na ten temat – choć daleka od wyczerpania, czy gruntownej syntezy historycznoliterackiej⁷. Toteż nie dziwi, że w twórczości

literackiej jednego z najbardziej rozpoznawalnych polskich pisarzy – w dziełach Stefana Żeromskiego liczne są odniesienia do Biblii⁸. Jedną z form uobecniania Słowa biblijnego są przytoczenia, które wielokrotnie są obecne w dziełach tego pisarza. Wśród nich jest też drobny fragment z *Księgi Hioba*, z której cytaty znalazły się w *Dziejach grzechu* – wpisując się w dzieje Ewy, głównej bohaterki tej powieści.

Pierwsza odpowiedź Hioba?

Księga Hioba pojawia się u Żeromskiego w formie zredukowanych lub zmodyfikowanych cytatów, albo też aluzji. Inną jeszcze formą uobecniania tej księgi są kreacje bohaterów o czytelných znamionach biblijnego Hioba, co zasługuje na osobne studium antropologiczno-literackie. Raz jeden tylko, a konkretnie w *Popiołach*, padają słowa, jakby się zdawało, zaczerpnięte z *Księgi Hioba*: „Bóg dał, Bóg wziął”⁹, co miało być skróttem wersetu Hi 1,21. Tak klasyfikuje go I. German¹⁰.

Użycie go jednakże jako przytoczenia biblijnego jest raczej wątpliwe. Skrót ten wersetu biblijnego Hi 1,21, podobnie jak i cały werset, miał zatartą, nawet już w czasach Żeromskiego, etymologię biblijną. To zwrot utarty w polszczyźnie funkcjonalnej. Nie ma dowodów na to, by uważać, że w czasach Żeromskiego wiązany był wystarczająco mocno z pierwszą odpowiedzią

powieści *Ester* (Bronisław Maryański, *Ester. Powieść z czasów niewoli babilońskiej*, Warszawa 1901, t. 1–3) i *Holofernes* (Bronisław Maryański, *Holofernes. Powieść z czasów biblijnych*, Płock 1908, t. 1–2), opublikowane w pierwszych latach XX wieku, osadzone są na kanwie starotestamentowych ksiąg.

⁴ Polski dramat biblijny rozwinął się szczególnie w okresie Młodej Polski. Na ten temat zob. np.: W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin 1999, *Biblia w dramacie*, red. E. Jakiel, Gdańsk 2018, E. Jakiel, *Biblia w wybranych dramatach okresu Młodej Polski*, Gdańsk 2022.

⁵ Należy też zaznaczyć, że w dziejach polskiej literatury swoje miejsce zajmują eposy biblijne – mesjady, opiewające dzieje Chrystusa od Zwiastowania do Wniebowstąpienia. Ich rozkwit miał miejsce w okresie Baroku [zob. Leszka Teusza (*Bolesna Muza nie Parnasu Góry, ale Golgoty... Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa 2001 oraz, Wojciecha Stanisława Chrościńskiego późnobarokowa epika biblijna (*Józef do Egiptu od braci przedany; Job cierpiący; Aman*), Poznań 2011]. Ich żywotność w polskiej literaturze dowodzi Paulina Orczykowska w swej dysertacji na temat *Ewangelie kanoniczne w mesjadach polskich od XIX do XXI wieku na wybranych przykładach: Chrzczonowicz, Nowakowski, Duda, Adamczyk*, (praca niepublikowana w zbiorach Biblioteki UG).

⁶ Wiele w materii relacji literatury i Biblii wnosi monografia Northropa Frye'a *Wielki Kod. Biblia i literatura* (edycja polska w tłumaczeniu Agnieszki Fulińskiej ze wstępem Michała Pawła Markowskiego ukazała się w Bydgoszczy w 1998 r.). Garść dość ciekawych uwag natury teoretycznej w zakresie relacji: Biblia – literatura przynosi fragment artykułu ks. Zbigniewa Adama *Polskie współczesne opowiadania o tematyce biblijnej*, „Roczniki Humanistyczne” XXVI 1978, z. 1. Każde dzieło literackie jest przetworzeniem materii biblijnej, tworząc bogatą treść, nieobecną w kanonicznych księgach biblijnych. Mowa więc o swego rodzaju literackim apokryfie. Na ten temat zob. m.in. monografię Marii Adamczyk *Biblijno – apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980, a z nowszych – zbiór artykułów w księdze pokonferencyjnej *W kręgu apokryfów*, red. E. Jakiel, J. Mosakowski, Gdańsk 2015.

⁷ Zob. np.: prace M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, D. Trzeźniewskiego, E. Jakiela, księgi pokonferencyjne gdańskich konferencji biblijnoliterackich, prace poświęcone Zofii

Kossak, Janowi Dobraczyńskiemu, czy Romanowi Brandstaetterowi.

⁸ Zob. np.: prace I. German (poniżej cytowane).

⁹ S. Żeromski, *Popioły*, w: tegoż, *Dzieła*, red. S. Pigoń, t. 1, Warszawa 1956, s. 221.

¹⁰ I. German, *Zestawienie biblijnych odwołań w dziełach Żeromskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 1993 t. XLII, z. 1, s. 98.

biblijnego Hioba, kiedy dowiedział się o fali nieszczęść, jakie spadły na jego rodzinę. W ustach bohatera powieści Żeromskiego nie pojawia się cały werset (złożony zresztą z trzech¹¹ odrębnych jednostek literackich, składniowych i znaczeniowych). Co więcej, nie ma też nijakiego nawiązania do wymowy całości tego wersetu, tak bogatego w sens przyjęcia doświadczenia, jakim Elohim obdarzył Hioba. Już te tylko przesłanki każą domniemywać, że Żeromski włożył te słowa w usta generała Dąbrowskiego z *Popiołów* w znaczeniu potocznym, biblizmu funkcjonalnego (by to tak określić) w znaczeniu: 'stało się', 'trudno', 'nic na to nie poradziemy' itp. Nie ma tu zatem choćby odniesień do istotnych konstatacji zawartych w tym wersecie biblijnym, że człowiek nagi się rodzi i nagi odchodzi, że imię Pańskie niech będzie błogosławione. Nieobecność tych dwóch, wspomnianych części składowych biblijnego wersetu sprawia, że sformułowanie generała jest tylko frazeologicznym zwrotem, realnie oceniającym stan rzeczy i wyrażającym bezradność wobec zastanych faktów.

¹¹ W podstawie hebrajskiej werset ten składa się z trzech segmentów (zob. np.: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma*, red. A. Kuśmierek, Warszawa 2009 i nast.). W *Septuagincie* – pomiędzy drugim („Pan dał, Pan wziął”) a trzecim członem tego wersetu („Niech imię Pańskie będzie błogosławione”) – pojawia się jeszcze dodatkowy: „hos to Kyrios dokeo, houtos kai egeneto”. W pierwotnej *Wulgacie* św. Hieronima tego fragmentu nie ma. Znajduje się on jednak w *Wulgacie syneklemetyńskiej* i został przetłumaczony jako „sicut Domino placuit, ita factum est”, co ks. Wujek oddał jako: „Nagom wyszedł z żywota matki mojej; Pan dał, Pan odjął; jako się Panu upodobało, tak się stało; niech będzie imię Pańskie błogosławione”. Nie zawierają tego fragmentu przekłady staropolskie przekłady protestanckie, tj. *Biblia brzeska*, *Biblia nieświeska* i *Biblia gdańska*. We współczesnych polskich przekładach pełne brzmienie za greckim przekładem *Septuaginty* ten werset oddaje tłumaczenie ks. Remigiusza Popowskiego (*Biblia Pierwszego Kościoła*) oraz przekład ks. Antoniego Troniny (*Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*), ale nie ma popularna *Biblia Tysiąclecia*. Jeśli zaś chodzi o współczesne wydania *Wulgaty*, pełne brzmienie podaje zatwierdzona przez św. Jana Pawła II *Neowulgata*, ale nie zawiera jej krytyczna edycja szttutgardzka *Biblia Sacra iuxta Vulgatam*.

Za polszczyzną funkcjonalną wspomnianego zastosowania, a nie świadomym nawiązaniem do treści biblijnych świadczy też leksyka. Wszystkie, jakie mógł znać Żeromski przekłady Biblii, nie zawierały w tym wersecie leksemu *Bóg*. W zapewne nieznanej mu *Biblii nieświeskiej* jest *Jehowa*, pozostałe zaś tłumaczenia, tj. ks. Wujka, *Biblia brzeska* i *Biblia gdańska* operują leksemem *Pan*. Wziął się on z przekładu *Septuaginty* – *kyrios*. W *Wulgacie* jest już przekalkowany jako *Dominus*, co w bezpośrednim przekładzie odpowiada w polszczyźnie przywołanemu leksemowi *Pan*. W języku funkcjonalnym, w tym też w paremii posługiwano się leksemem *Bóg* i z nim wiązano cały szereg wyrazów, tworzących wyrażenia i zwroty o mniej lub bardziej utrwalonej statystycznie stosowności.

Z rozmowy obu postaci w tym fragmencie powieści Żeromskiego wynika też, co już wspomniano, że nie rozmawiają o sobie samych; nie kierują tym samym tego zwrotu do własnego doświadczenia – bezpośrednich sytuacji, składających się na tragiczne położenie mówiącego. Tak więc nie los człowieka, jego indywidualna biografia, życie, ciężar doznanych doświadczeń są tematem rozmowy. 'Bóg dał, Bóg wziął' jest tylko wtrąceniem, mającym zasygnalizować to, co się stało, że jest już w procesie swym nieodwracalne, ale co jest poza sprawczością osoby artykułującej ten stan rzeczy. Ma więc zatem sens ogólny, uniwersalny, dający się zastosować w każdej do tego odpowiedniej sytuacji. Niepodobna więc przypisywać temu wtrąceniu jakości biblijnej. Nie dowodzi on wcale o nasyceniu w tym konkretnym przypadku języka pisarza biblizmami, a przynajmniej

nie w jednoznacznie dającej się udowodnić etymologii semantycznej i leksykalnej tym bardziej. Tym szczególnie, że tylko *Biblia gdańska* używa czasowników: *dał* i *wziął*. Wujek i pozostałe przekłady protestanckie podają: *dał* i *pobrał* (*Biblia brzeska* i *Biblia nieświeska*), a Wujek, za Wulgatą, oddaje: *dał*, *odjął*.

Po trzykroć: jako kwiat przemija

Większe znaczenie ma przytoczenie Hi 14,2. Werset ten zarówno składniowo, jak i logicznie wiąże się z werselem pierwszym, w którym podany jest podmiot literackiego porównania.

W głośniej onegdaj powieści *Dziejach grzechu* Żeromski trzykrotnie przytacza werset drugi z czternastego rozdziału tej księgi biblijnej. Najpierw zapisał go tak:

*Jak kwiat człowiek powstaje i skruszon bywa.
Przemija jako cień...*¹².

Przekłady, jakie były znane powszechniej, w tym Żeromskiemu (zarówno w środowiskach katolickich, jak i protestanckich) to przekład Leopolity i Wujka oraz trzy przekłady protestanckie (przy czym wspomniana tu już wcześniej *Biblia nieświeska* mogła być Żeromskiemu raczej nieznana). Do którego z nich jest najbardziej zbliżony cytat powieściowy?

Najpierw należy zauważyć, że Żeromski nie przytoczył całego wersetu Hi 14,2, nie odnotowując ostatniej jego części, co zresztą uczynił świadomie i zaznaczył wielokropkiem. Werset ten „budują” cztery

czasowniki określające kwiat, do którego porównany jest człowiek. Tak więc są to: *wyrasta*, *więdnie*, *przemija*, *nie trwa*¹³, co Wulgata oddaje: *egreditur*, *conteritur*, *fugit*, *nunquam in eodem*. Ten ostatni „dotłumaczony” jest w *Wulgacie* jako „statu permanent”, co Wujek przełożył jako „w tymże stanie”¹⁴. Wedle przywołanego tu tłumaczenia ks. Wujka werset ten ma postać: „Który wychodzi iako kwiat, y skruszony bywa, a ucieka iako cień”¹⁵, y nigdy nie trwa w tymże stanie”. Wcześniejszy przekład Leopolity zawiera następujące czasowniki: *wychodzi*, *potarth bywa*, *schodzi*, *nie trwa*. Przekłady protestanckie zawierają zaś odpowiednio: *wyrasta*, *bywa podcięty*, *przemija*, *nie ostoi się* (*Biblia brzeska*); *wychodzi*, *wycina*, *ucieka*, *nie zastanawia się* (*Biblia nieświeska*); *wyrasta*, *bywa podcięty*, *ucieka*, *nie ostoi się* (*Biblia gdańska*).

Pierwszy czasownik nie pochodzi z żadnego z przytoczonych tłumaczeń (a tylko te można tu brać pod uwagę!). Może to dowodzić, że przytoczenie to ma charakter *dicta*. Może też być celowym zabiegiem Żeromskiego. Zamiast bowiem dwóch leksemów, znanych z przekładów eklezjalnych, to jest *wychodzi* i *wyrasta* – proponuje własne rozwiązanie. W odniesieniu do człowieka wydaje się, że posłużenie się w tym

¹³ Zob. przekład interlinearny Marii Kantor w: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma*, oprac i wstęp. A. Kuśmirek, Warszawa 2014.

¹⁴ Zob. *Księga Hioba*, w: *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty, i przekładu polskiego x. Jakóba Wujka T.J. z komentarzem Menochiusza T.J. przełożonym na język polski*. Wydanie x. S. Kozłowskiego, Wilno 1862, t. 2, s. 531.

¹⁵ W cytowanym wydaniu wkraśl się błąd i zamiast leksem *cień*, odpowiadający łacińskiemu *umbra*, pojawił się *dzień*. Inne wydania, wcześniejsze i późniejsze, tego błędu nie powielają – zob. np. edycję w opracowaniu ks. Janusza Frankowskiego opublikowaną w „Prymasowskiej Serii Biblijnej”.

¹² S. Żeromski, *Dzieje grzechu*, w: tegoż, *Dzieła. Powieści*, t. 8, red. S. Pigoń, il. M. Żeromska, Warszawa 1956, vol. 1, s. 241. Wszystkie cytaty z tego wydania.

miejscu użytym przez pisarza czasownikiem *powstaje* jest najbardziej adekwatne. Usamodzielnia to fragment od bezpośredniego, leksykalnego podłoża biblijnego i niewątpliwie poprawia stylistyczny walor tego fragmentu. Drugi element – zwrot *skruszon bywa* – pochodzi z tłumaczenia ks. Wujka. Żeromski jednak uczynił z imiesłowowu biernemu formę rzeczowną, co nadało mu wyraźnych walorów stylistycznych – archaizacyjnych. Ta „patyna” archaizmu może miała w zamierzeniu Żeromskiego nadać patetyczność tekstowi i wyraźnie zasygnalizować jego doniosłość. I wreszcie trzeci czasownik – *przemija*. Tu już wyraźnie widać, że przytoczył go pisarz za *Biblią brzeską*. Tak więc trop leksykalny, a dokładniej najważniejszy z nich – trop czasownikowy, dowodzi swobody, z jaką podszedł Żeromski do źródła przytoczenia z tłumaczenia Księgi na język polski. Każde z trzech leksemów ma odmienną proveniencję: własną, oryginalną, zmodyfikowaną ks. Wujka i wreszcie pierwszego tłumaczenia protestanckiego, jakim jest *Biblia brzeska*.

Przytoczenie to ma miejsce w zauważalnym zagęszczeniu semantycznym. Pojawiło się ono w scenie rozmowy Ewy, głównej bohaterki powieści *Dzieje grzechu*, z Różą Niepołomską. Centralnym „zagadnieniem” jest tu porównanie *ke cic – jak kwiat* i konstatacja o krótkotrwałości tegoż *kwiatu*. Żeromski zbudował w tym miejscu ważną „rozgrywkę” słowną. Oto słowa biblijnego mędrca stały się inspiracją do przeniesienia znaczenia *kwiatu* na obie, rozmawiające ze sobą kobiety – poszukującą rozpaczliwie kochanka Ewę i umierającą, nomen omen, Różę. Ta ostatnia mówi o nich

obu, że są/były kwiatem, który nosił przy piersi ich kochanek – Łukasz. Postać jego staje się kimś sprawczym, kto cieszył się kwiatem jako swą ozdobą, ale po jego rychłym przekwitnięciu – został wyrzucony. Semantyka tego fragmentu uwalnia kilka tropów interpretacyjnych. Oprócz dosłownego zobrazowania relacji między obiema kobietami i Łukaszem, może być w tym aluzja do biblijnego Boga – Sędziego, który odrzuca w dniu sądu to, co nie zasługuje na wieczne szczęście i płonie w ogniu nieugaszonego (zob. Mk 9,43). Może więc Łukasz być sędzią, ale też sam kwiat w sobie może zamykać się w zakresie obrazowego przedstawienia przemijalności i nietrwałości ludzkiej doczesności – chciało by się powiedzieć Koheletowego *habel*.

Dwa razy jeszcze ten biblijny werset pojawia się w dalszej części powieści, a konkretnie w tomie drugim *Dziejów grzechu*. Oba przytoczenia dotyczą tego samego miejsca, tej samej lokalizacji w itinerarium powieściowym głównej bohaterki. Dwa razy bowiem Ewa wkracza do świątyni usytuowanej na Majdanie. Pierwszy raz pozostaje w tym szczególnym miejscu jakiś dłuższy czas, przyglądając się wnętrzu świątyni. Tym razem Żeromski w całości przytoczy Hi 14,2. I nie ma wątpliwości, że ostatnia część wersetu – „A nigdy nie trwa w tym stanie” – jest wyraźnie przywołana za tłumaczeniem ks. Wujka. Za drugim razem, przy okazji drugiej bytności w tej samej świątyni przytoczył Żeromski tylko *incipit* tego wersetu.

Dość osobliwie zlokalizował Żeromski ten cytat biblijny. Nie jest on jakimś *mento* nagrobkowym, inskrypcją adresowaną do przechodnia. Znalazła go Ewa, był

wyryty na tablicy, wysoko zlokalizowanej na ścianie majdańskiego kościoła. Przypominał on, jak nietrwałe jest to, co przynależne cielesności, z której pęt zniewolenia wszak miały zostać wyzwolone mieszkańci Majdanu, a w tym szczególnie właśnie Ewa. Ta właśnie, oglądając wewnątrz świątyni dostrzeże ten napis: *Wysoko, w tym miejscu, gdzie najsilniejsze światło padało z przeciwległych okien, była wmurowana wielka, szara, marmurowa tablica, a na niej wykuta wielkimi literami nigdy nie ustająca skarga ludzkiego losu* (t. 2, s. 188). Napis ten więc stanowił rodzaj prostej katechezy; katechezy stałej, permanentnie przypominającej przychodzącym na modlitwę prawdę o krótkotrwałości ludzkiego życia.

Jaki sens nabierają te mniej lub bardziej zmodyfikowane lub przytoczenia wersetu biblijnego? Czy są one li tylko konstatacją o prostej, brutalnej logice na temat skończoności absolutnej, bez nadziei życia wiecznego i zmartwychwstania, czy konteksty, w jakim się pojawiają, niosą w sobie kerygmatyczny potencjał, czy są tylko „krzykiem” bezsilnej egzystencji świadomej swej kruchości i nieodwracalnej przemijalności? Niepodobna nie zgodzić

się z twierdzeniem, że biblijna konstatacja, którą Żeromski powtarza w swej powieści, jest ostatecznym prawem, na którym oparł ten autor dzieje powieściowej Ewy. Po trzykroć przytoczone słowa biblijnego mędrca starożytnego Izraela, stają się swego rodzaju mottem całej powieści. Jednakowo słowa biblijne mogą być kluczem do interpretacji tej powieści, jak też ujawnia się w nich krzyk bezsilności człowieka, ale też te przytoczenia dowodzą, jak mocno osadził Żeromski losy swej powieściowej postaci w przesłaniu biblijnym. Ostatecznie los głównej bohaterki zdaje się jednak potwierdzać, że nie jest to tylko krzyk rozpacz, ale jest także wyrazem bezkompromisowej racji bytu ludzkiego – przemijającego jak kwiat. Przez te uobecnienia biblijnego wersetu ujawnia pisarz głęboką mądrość starotestamentową o skończoności tego, co ludzkie, co doczesne, co ziemskiemu obrotowi spraw przypisane... Ta Hiobowa konstatacja nie tyle zdaje się potwierdzać pesymizm i determinizm tej powieści, co raczej poszukiwań jej autora i wykreowanej przez niego postaci... odnajdywań biblijnego usankcjonowania znikomości choćby najbardziej burzliwych, dramatycznych.

Bibliografia (wybór)

Źródła

- Księga Hioba*, w: *Hebrajsko-polski Stary Testament*. Pisma, tłum. M. Kantor, oprac. i wstęp. A. Kuśmirek, Warszawa 2009, 2014.
- Biblia. To jest księgi starego y nowego przymierza znowu z języka Ebreyskiego, Greckiego, Łacińskiego na polski przełożone*, Nieśwież 1572.
- Biblia To jest Księgi Starego y Nowego Zakonu na Polski język według Łacinskiej*

- Bibliey od Kościoła Chrześcijańskiego powszechnego przyjętey* [...], Kraków 1577.
- Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Podług textu łacińskiego Wulgaty, i przekładu polskiego x. Jakóba Wujka T.J. z komentarzem Menochiusza T.J. przełożonym na język polski*. Wydanie x. S. Kozłowskiego, t. 2, Wilno 1862.

- Biblia święta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, własnie z Zydowskiego, Greckiego, y Łacińskiego, nowo na Polski ięzyk z pilnością y wiernie wyłożone*, Brześć Litewski 1563.
- Biblia Święta To jest Księgi Starego Y Nowego Przymierza Z Zydowskiego y Greckiego Języka na Polski pilnie y wiernie przetłumaczone*, Gdańsk 1632.
- Maryański B., *Ester. Powieść z czasów niewoli babilońskiej*, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1901, t. 1–3.
- Maryański B., *Holofernes. Powieść z czasów biblijnych*, [s.n.], Płock 1908, t. 1–2.
- Teusz L., *Bolesna Muza nie Parnasu Góry, ale Golgoty... Mesjady polskie XVII stulecia*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001.
- Teusz L., *Wojciecha Stanisława Chrościńskiego późnobarokowa epika biblijna (Józef do Egiptu od braci przedany; Job cierpiący; Aman)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.
- Żeromski S., *Popioły*, w: tegoż, *Dzieła. Powieści*, red. S. Pigoń, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1956.
- Żeromski S., *Dzieje grzechu*, w: tegoż, *Dzieła. Powieści*, t. 8, red. S. Pigoń, vol. 1–2, Czytelnik, Warszawa 1956.
- Opracowania**
- Adamek Z., *Polskie współczesne opowiadania o tematyce biblijnej*, „Roczniki Humanistyczne” 1978, t. XXVI, z. 1.
- Borowy W., *Żeromski i świat książek*, w: tegoż, *O Żeromskim. Rozprawy i szkice*, PIW, Warszawa 1964, s. 80–83.
- Frye N., *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, wstęp M. P. Markowski, Homini, Bydgoszcz 1998.
- German I. CSFN, *Biblia w twórczości Żeromskiego*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, red. S. Fita, Religijne Tradycje Literatury Polskiej, t. 8, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1993.
- German I. CSFN, *Zestawienie biblijnych odwołań w dziełach Żeromskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 1993, t. XLI, z. 1, s. 85–120.
- Jakiel E., *Filiacje biblijne w twórczości Stefana Żeromskiego*, w: *Album Gdańskie. Prace ofiarowane Profesorowi Józefowi Bachórzowi na siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin i pięćdziesięciolecie pracy nauczycielskiej*, red. J. Data, B. Oleksowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009, s. 666–677.
- Jakiel E., *Żeromski – kilka pytań o pytania Koheleta*, „Teologia Polityczna”, 30.09.2025, online: <https://teologiapolityczna.pl/edward-jakiel-zeromski-kilka-pytan-o-pytania-koheleta>.
- Jakiel E., *Żeromskiego nuta Koheletowa*, w: *Żeromski. Powroty*, red. M. J. Olszewska, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2024, s. 191–203.
- Sztok K., *Wpływ Biblii na życie i twórczość Stefana Żeromskiego*, „Studia Teologiczne. Białystok. Drohiczyn. Łomża” 2011, t. 29, s. 311–322.
- W kręgu apokryfów*, red. E. Jakiel, J. Mosakowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015.
- Wojtatowicz M. CSFN, *Biblia i człowiek w twórczości Stefana Żeromskiego*, w: *Wśród tułaczy i wędrowców. Studia młodopolskie*, red. S. Fita, J.A. Malik, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2001, s. 53–97.

Wojtatowicz M. CSFN, *Stylizacja biblijna w powieściach Stefana Żeromskiego*, w: *Inspiracje i motywy biblijne w literaturze*

pozytywizmu i Młodej Polski, red. H. Filipkowska, S. Fita, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 161–201.

EDWARD JAKIEL: prof. dr hab. nauk humanistycznych. Pracuje na Uniwersytecie Gdańskim. Jego głównym obszarem badań jest obecność Biblii w literaturze polskiej. Bada także twórczość młodopolską, szczególnie Stanisława Wyspiańskiego i Jana Kasprowicza. Interesuje go także literatura religijno-użytkowa i zagadnienia liturgii w literaturze.

Ostatnio opublikował: *Biblia w utworze Jana Kasprowicza „Chrystus. Poemat społeczno-religijny”* (2018), *Lektury Księgi. Ze studiów na Biblię w literaturze polskiej* (2019), *W biblijnym kręgu twórczości Józefa Jankowskiego. Kohelet* (2020), *Biblia w wybranych dramatach okresu Młodej Polski* (2022), *Biblia poetycka Harry’ego Dudy. Rozpoznania* (2024). E-mail: edward.jakiel@ug.edu.pl.



„ZNAMIE WIARY”? OFIAROWANIE GUSTAWA HERLING-GRUDZIŃSKIEGO WOBEC BIBLIJNEJ OPOWIEŚCI O OFIERZE ABRAHAMA

‘The Mark of Faith’? Gustaw
Herling-Grudziński’s *The Sacrifice*
in Relation to the Biblical Account
of Abraham’s Sacrifice

Abstrakt

Ofiarowanie. Opowieść biblijna (1997) Gustawa Herling-Grudzińskiego, stanowi parafrazę opowiadania o ofierze Abrahama, znajdującego się w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 22,1-19) może być nazwana apokryfem lub quasi-midrasmem. Pisarz odrzuca bowiem perspektywę wierzącego żyda czy wierzącego chrześcijanina, negatywnie odnosząc się do religii. Wiara w ujęciu pisarza to absurdałne pogwałcenie międzyludzkich więzi miłości w imię ślepego posłuszeństwa zbrodniczemu nakazowi kapryśnego i okrutnego bóstwa. Herling-Grudziński wprowadza do utworu motyw duszenia Izaaka, a niezatartą pręgę na szyi Izaaka, określoną w opowiadaniu jako „Znamie Wiary” widzi jako „Znamie Zła”, „Pręgę Zbrodni” – dokonanej zarówno przez Abrahama, jak i Jahwe.

Słowa kluczowe: wiara, ofiara, Abraham, Izaak, Jahwe, Gustaw Herling-Grudziński

Abstract

Gustaw Herling-Grudziński’s *The Sacrifice: A Biblical Tale* (*Ofiarowanie. Opowieść biblijna*, 1997) is a paraphrase of the account of Abraham’s sacrifice found in the Book of Genesis (Gen. 22:1–19), and may be described as either an apocryphon or a quasi-midrash. The writer rejects the perspective of both the believing Jew and the believing Christian, adopting instead a critical stance toward religion. In Herling-Grudziński’s view, faith represents an absurd violation of the human bonds of love in the name of blind obedience to the criminal command of a capricious and cruel deity. The author introduces into the work the motif of Abraham strangling Isaac, and the indelible mark left on Isaac’s neck – referred to in the story as the “Mark of Faith” – he reinterprets as the “Mark of Evil” and the “Scar of Crime,” a crime committed jointly by Abraham and Yahweh.

keywords: faith, sacrifice, Abraham, Isaac, Yahweh, Gustaw Herling-Grudziński

Quasi-midrasz

O *fiarowanie. Opowieść biblijna* (1997) Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (1919–2000), polskiego pisarza i eseisty, stanowi parafrazę opowiadania o ofercie Abrahama, znajdującego się w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 22,1–19). Utwór ten, w tradycji hebrajskiej nazywany *Aqedah*¹, *Związanie*, „należy do arcydzieł dziedzictwa literackiego starożytnych Izraelitów”². Dwudziestowieczne *Ofiarowanie*, które już samym podtytułem nawiązujące do perykopy biblijnej, to współczesne odczytanie dawnej opowieści, spisanej najprawdopodobniej między VIII a VI wiekiem p.n.e., swoisty apokryf³, a więc tekst niekanoniczny, nienatchniony, będący bardzo osobistym komentarzem czy może raczej re-interpretacją biblijnego opowiadania. Można by je również nazwać quasi-midraszem.

Jak zauważa Michał Lubowicki,

samo słowo *midrasz* pochodzi od hebrajskiego czasownika *darasz*, który znaczy: *szukać, poszukiwać, badać, śledzić*. Midrasze to rodzaj komentarzy, jakie rabini dawali do tekstu biblijnego. (...) Midrasz haggadyczny (od hbr. *haggada*: *opowia-*

danie) (...) najczęściej przybiera formę opowieści rozszerzającej narrację biblijną o elementy egzegetyczno-poetyckie, szczegóły oraz dopowiedzenia nieobecne w tekście Pisma Świętego, a zaczerpnięte z tradycji ustnej i podań ludowych. (...) midrasze nie są swobodnymi «wariacjami» na temat motywów biblijnych, ale wynikają z uważnej lektury Pisma Świętego i jego medytacji⁴.

Autor *Innego świata* nie jest żydem, który z wiarą dąży do objaśnienia tekstu z Księgi Rodzaju. Nie jest też wierzącym chrześcijaninem, dla którego Jezus Chrystus jest „kluczem hermeneutycznym”, otwierającym i odsłaniającym – dzięki działaniu Ducha Świętego – przesłanie zawarte w Starym Testamencie. Nie czyta on Biblii w jedności z Kościołem, zgodnie z jego Tradycją. Pisarz, rozszerzając narrację biblijną o nowe wątki i motywy, zaciemnia czy może nawet zniekształca i fałszuje wymowę starotestamentowej opowieści. Tworzy on nie dzieło medytacyjne, pełne pokory wobec tajemnicy Boga i szukające głębokiego sensu wyrażonego przez autora biblijnego w opowieści o ofercie Abrahama, ale utwór w jakiejś mierze antyreligijny, z wyraźną negatywną tezą na jej temat, niemal narzucający swoją „perswazyjną przemocą” niezgodne z przesłaniem biblijnym wyobrażenie o rzekomo okrutnym Bogu⁵, fanatycznej i zjadłej pseudowierze patriarchy i bezsensownej próbie uśmiercenia Izaaka, która zniszczyła

¹ Zob. B. Geller Nathanson, *Aqedah*, tłum. J. Marzęcki, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M. D. Coogan, tłum. A. Karpowicz i in., Warszawa 1997, s. 28.

² I. Kalimi, „Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złoś go w ofierze!” „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej, „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej, tłum. z j. ang. M. Wiertelwska, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2010, t. 24, s. 41.

³ Włodzimierz Bolecki nazywa utwór „apokryfem z elementami pastiszu” (zob. *Ofiarowanie. Z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim rozmawia Włodzimierz Bolecki*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10, s. 8); zob. też T. Błażejowski, *Apokryf medytacyjny. „Ofiarowanie” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych [Łódzkie Towarzystwo Naukowe]” 2005, nr 59, s. 137–144. Analizę i interpretację opowiadania *Ofiarowanie* zawierają też następujące artykuły: M. Luł, *Postaci biblijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Śląskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2005, nr 4, s. 173–187 oraz P. Węglewska, *Człowiek wobec próby wiary. Gustaw Herling-Grudziński „Ofiarowanie”*, „Polonistyka” 2009, nr 5, s. 47–51 (scenariusz lekcji).

⁴ M. Lubowicki, *A jeśli Izaak rozumiał, o co chodzi i pozwolił Abrahamowi złożyć się w ofierze? [midrasz]*, <https://pl.aletia.org/2021/03/04/a-jesli-izaaak-rozumial-o-co-chodzi-i-pozwolil-abrahamowi-zlozyc-sie-w-ofierze-midrasz/> [dostęp: 20.06.2026].

⁵ Paul Copan podejmuje polemikę z takim rozumieniem religii i wypaczonym obrazem Boga, rzekomo zawartym w Księdze Rodzaju (zob. P. Copan, *Znęcanie się nad dzieckiem i terroryzowanie?*, [w:] tegoż, *Czy Bóg jest potworem? Zrozumieć Boga Starego Testamentu*, tłum. D. Krupińska, Poznań 2003, s. 69–91).

więzi miłości i „przetarćła” życie niedoszłej żertwy ofiarnej⁶. Nie jest to zatem ani lektura osadzona w tradycji żydowskiej, ani też biorąca pod uwagę optykę chrześcijańską, odkrywająca w starotestamentowym obrazie zapowiedź Ofiary Jezusa Chrystusa⁷. Perspektywa pisarza nie jest teologiczna, ale egzystencjalna i moralna, nie teocentryczna, ale antropocentryczna, nacechowana silnymi emocjami i niedialogiczna wobec bogatej tradycji egzegetycznej. To raczej wyraz gniewu wobec Boga, a właściwie Jego silnie zniekształconego obrazu, który pisarz stworzył pod wpływem fundamentalistycznej, „prywatnej”⁸ lektury Biblii. To

także manifestacja sprzeciwu wobec religii (i religijności), podporządkowanej, wiernej takiemu bóstwu, a zarazem nieetycznej, sprzeniewierzającej się dobru, miłości i więzom międzyludzkim.

Zniszczenie Sodomy i Gomory

Podczas gdy autor Księgi Rodzaju sytuuje opowiadanie o ofierze Izaaka w kontekście „dziesięciu prób”⁹, którym poddany jest Abraham, i „siedmiu pocieszeń” („błogosławieństw”)¹⁰, których doświadcza, Herling-Grudziński rozpoczyna opowiadanie od przywołania biblijnego epizodu zniszczenia Sodomy i Gomory, które poprzedziła rozmowa Abrahama z Bogiem (por. Rdz 18,16-33):

Zacznijmy tę opowieść biblijną¹¹ od zniszczenia Sodomy i Gomory. Abraham wstawił się u Jahwe, żeby nie zburzył bezbożnych miast, jeśli znajdą się w nich sprawiedliwi. Targował się z Jahwe; zaczął od pięćdziesięciu sprawiedliwych, skończył na dziesięciu. Jahwe przychylił się do jego próśb, lecz Abraham pozostał na dziesięciu. Jahwe skończył rozmowę z Abrahamem i zamilkł. Abraham pomyślał w duchu: można ocalić bezbożne miasta dla tak nielicznych sprawiedliwych? Widać w duchu odpowiedział sobie „tak”, ale sam przestrzaszył się tej odpowiedzi, czując w sercu jednocześnie osad goryczy¹².

⁶ Rozmowa Herlinga-Grudzińskiego z Boleckim na temat jego opowiadania nie pozostała bez echa. Na łamach „Tygodnika Powszechnego” opublikowano serię artykułów, odnoszących się (zwykle polemicznie) do stanowiska autora *Innego świata*; zob. J. Grosfeld, *Pogańskie manowce religii. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13, s. 19; W. Hryniewicz, *Dramat wiary Abrahama. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 15, s. 10; H. Witczak, *„Ja sprowadzam niewszczęście”. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13, s. 18; A. Woźniak, *„Ofiarowanie”, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 16, s. 14.*

⁷ Marcin Majewski pisze, że na wydarzenia na górze Moria można spojrzeć przez pryzmat osoby Jezusa Chrystusa. „To On jest tym jedynym i umiłowanym Synem, którego Ojciec nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał (Rz 8,32). Bóg ochronił Abrahama i Izaaka przed złożeniem dramatycznej ofiary – nie ochronił jednak samego Siebie przed tym krańcowym doświadczeniem. Przyjdzie czas, gdy Bóg Ojciec wejdzie w rolę Abrahama i z miłości do ludzi nie cofnie ręki, ani nie wyznaczy ofiary zastępczej, lecz ofiaruje na śmierć Swego jedyne Syna. Odtąd na opowiadanie z Rdz 22 trzeba nam patrzeć w perspektywie ofiary krzyżowej Jezusa. Bóg w scenie akedy dał swemu wybrańcowi odczuć i przeżyć to, czego sam doświadczy. W ten sposób najbardziej upodobał go do Siebie” (M. Majewski, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 2011, s. 71). O Izaaku jako typie Chrystusa zob. też B. Geller Nathanson, *Agedah*, tłum. J. Marzęcki, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 28.

⁸ W Drugim Liście św. Piotra zawarta jest przestroga przed interpretowaniem Księgi przez pryzmat indywidualnych, subiektywnych opinii: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili Boga święci ludzie” (2 P 1,20-21). W artykule wszystkie fragmenty z Pisma Świętego Starożytności i Nowego Testamentu podaje za: *Biblia Tysiąclecia*, red. K. Dynarski SAC, red. nauk. A. Jankowski OSB i in., Poznań – Warszawa 1980.

⁹ Marcin Majewski zestawia z kolei dwa „wyjścia” Abrahama: „Tak jak przy wyjściu z Charanu JHWH prosił Abrahama, by oddał Mu całą swoją przeszłość – tak teraz w osobie syna prosi, by oddał Mu całą swą przyszłość. Scena wyjścia na górę Moria przypomina scenę tamtego pierwszego wyjścia z Charanu” (M. Majewski, *Akeda – ofiarowanie Izaaka*, [w:] tegoż, *Biblijna historia zbawienia*, s. 69).

¹⁰ Zob. na ten temat: *Księga Rodzaju*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown SS, J.A. Fitzmyer SJ, R.E. Murphy OCarm, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski, Warszawa 2021, s. 30.

¹¹ I w podtytule, i w tym miejscu pisarz „przywłaszcza” sobie określenie, które przynależy wyłącznie tekstowi natchnionemu, a nie jego literackiemu przetworzeniu.

¹² G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie. Opowieść biblijna*, [w:] tegoż, *Opowiadania zebrane*, t. 2, oprac. Z. Kudelski, Warszawa 1999, s. 330.

Autor *Wieży* wprowadza ten wątek nie po to, by uwypuklić Bożą sprawiedliwość¹³, ale by ukazać Abrahama jako człowieka współczującego, wstawiającego się za grzesznymi mieszkańcami obu miast i pragnącego uchronić ich przed karą. To nie Bóg, ale Abraham zdaje się być w tym ujęciu miłosierny. Narrator opowiadania podkreśla, że kończy on swoje targowanie się na liczbie dziesięciu sprawiedliwych i milknie. To „zatrzymanie się” w negocjacjach napełnia potem Abrahama goryczą, gdyż – jak zdaje się sugerować narrator – ze strachu nie odważył się on pójść za swoim pragnieniem wybłagania u Boga miłosierdzia, a w konsekwencji tego zaniechania zwyciężyła surowość karzącego Boga. Herling, wbrew „duchowi” Biblii, nie usiłuje pokazać, że – jak mówi psalmista – „zło sprowadza śmierć na przewrotnego”, i że „wrogów sprawiedliwego spotka kara” (Ps 34,22). Kara, która dosięga mieszkańców Sodomy i Gomory, nie jest tu pojmowana jako konsekwencja złych czynów ludzi, jako doświadczenie przez nich skutków ich własnych grzechów. Autor *Innego świata*, co znaczące, nie zwraca uwagi na fakt, iż tekst biblijny ukazuje Boga jako nieobojętnego na krzyk uciśnionych, doznających zła od mieszkańców Sodomy i Gomory, jako Tego, który wysłuchuje skarg pokrzywdzonych i odpowiada na nie swoim działaniem (por. Rdz 18, 20–21). Właśnie w odpowiedzi na zło, dotykające słabych i niewinnych, Bóg chce

okazać Swoją sprawiedliwość. Nie zostaje przekonany przez Abrahama do bycia sprawiedliwym, ale objawia swoją miłosierdną sprawiedliwość. Prośba Abrahama, jak mówi Benedykt XVI,

opiera się na pewności, że Pan jest miłosierny. Abraham nie prosi Boga o coś, co jest niezgodne z Jego istotą; kołaczę do bramy Bożego serca, bo zna Jego prawdziwą wolę. (...) Im mniejsza staje się liczba [którą wymienia Abraham – E.M.], tym bardziej się odśłania i objawia miłosierdzie Boga, który cierpliwie słucha modlitwy, przyjmuje ją i po każdym błaganiu powtarza: „przebaczę... nie zniszczę... nie dokonam...” (por. ww. 26. 28. 29. 30. 31. 32). (...) Swoim głosem i modlitwą Abraham wyraża pragnienie Boga, którym nie jest zniszczenie, lecz ocalenie Sodomy, obdarzenie życiem nawróconego grzesznika. Tego właśnie pragnie Pan, a Jego dialog z Abrahamem jest długim i jednoznacznym objawieniem Jego miłosiernej miłości¹⁴.

Herling-Grudziński pozostaje niewrażliwy na taki obraz Boga. W jego przekonaniu Bóg Starego Testamentu to Bóg surowy

¹³ Zob. A.P. Kluczyński, *Rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomerze (Rdz 1, 16–33) jako afirmacja Bożej sprawiedliwości*, „Rocznik Teologiczny”, ChAT LV, 2013, z.1–2, s. 17–28. Uważana przez badaczy jako „przykład siły modlitwy wstawiennej”, rozmowa Boga z Abrahamem powinna być czytana „jako dyskusja o sprawiedliwości Wszechmogącego, a nie jako przykład skuteczności modlitwy prowadzącej do zmiany Bożego zdania” (tamże, s. 17).

¹⁴ Benedykt XVI, *Wstawiennictwo Abrahama za Sodomę (Rdz 18, 16–33)*, Audycja generalna, Rzym, 18 maja 2011, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 7, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/benedykt-xvi/benedykt-xvi-katechezy-o-modlitwie/2011-05-18-rzym-wstawiennictwo-abrahama-za-sodome-rdz-18-16-33-108186/> [dostęp 20.06.2026]. Nieco inną interpretację proponuje ks. Wojciech Węgrzyniak: „Dlaczego rozmowa Abrahama z Bogiem kończy się na liczbie dziesięciu sprawiedliwych? Dlaczego Abraham nie próbuje ocalić miasta ze względu na pięciu sprawiedliwych? Dlaczego nie odważa się prosić o ocalenie ze względu na choćby jednego? Abrahamowi, człowiekowi Starego Testamentu, nie mieściło się zapewne w głowie, że Bóg mógłby być tak miłosierny. Przy jego koncepcji Boga jako sprawiedliwego sędziego trudno mu było «wytargować» coś więcej. I właśnie to jego rozumienie Boga nie pozwoliło mu walczyć o człowieka aż do końca. (...) Gdyby Abraham dostrzegł w Bogu tajemnicę ukrzyżowanego Syna, wiedziałby, że dla ocalenia nie tylko Sodomy, ale i całego świata, wystarczy życie jednego sprawiedliwego, Jezusa Chrystusa. A wtedy zapewne i on byłby sam miłosierny dla Sodomy aż do ostatniego jej mieszkańca” (ks. W. Węgrzyniak, *Miłosierdzie ludzkie w Starym Testamencie*, <https://diecezja.pl/milosierdzie-ludzkie-w-starym-testamencie/>, dostęp: 20.07.2026).

i karzący, w przeciwieństwie do „miłosiernego i cierpiącego Boga Nowego Testamentu”¹⁵.

Opowiadanie, wbrew intencji autora biblijnego, nie koncentruje się również na przedstawieniu Boga jako wiernego i spełniającego obietnice dane Abrahamowi, który, ufając słowu Pana, gotów jest wyruszyć, wyjść w nieznaną i przejść przez trudne doświadczenia. Autor biblijny wielokrotnie podkreśla, że Bóg obiecuje Abrahamowi potomstwo i że obietnicę tę spełnia, dając mu i jego żonie Sarze syna Izaaka. Tuż przed tym, jak wystawia Abrahama na próbę, już nie tylko zapewnia go o licznych potomstwie¹⁶, ale dopowiada, że „tylko od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo” (Rdz 21,12). Patriarcha otrzymuje również zapewnienie, że wygnany na pustynię Izmael, syn jego i niewolnicy Hagar, nie tylko nie zginie, ale da początek „wielkiemu narodowi”¹⁷. Literacka postać

Jahwe pozbawiona zostaje pozytywnych przymiotów i stopniowo Jego oblicze staje się coraz bardziej mroczne.

Próba

Dlaczego Bóg wystawił Abrahama na próbę? Autor biblijny milczy na ten temat. Herling-Grudziński przeciwnie:

Tak oto, obdarowawszy stuletniego Abrahama synem, Bóg, pomny błysku żalu w jego wzroku na widok zniszczonych ogniem miast, zapragnął wystawić go na próbę. I rzekł do niego: Weź twego syna jedyne, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złoż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę¹⁸.

Narrator opowiadania sugeruje, że Jahwe poddaje swego sługę próbie, bo nie spodobała mu się gorycz, którą zobaczył na jego twarzy. Gorycz ta – jak można przypuszczać – wynikała z faktu, iż Abraham, nie zawalczysz do końca o ocalenie Sodomy i Gomory, poznał „niszczycielską” wszechmoc Jahwe. W jego goryczy zawarta była poniekąd niewypowiedziana dezaprobata wobec surowości Bożej kary, rodzaj zawodu czy może także rozczarowania Bożym działaniem – tak niemiłosiernym w oczach Jego wyznawcy.

Bóg w opowiadaniu Herlinga jawi się jako pamiętliwy i mściwy, kapryśny i nieczuły. To dlatego oczekuje spełnienia przez Abrahama tak okrutnego rozkazu. Dla autora *Upiórów rewolucji* to nie do przyjęcia, stąd jego postawa buntu: „Nie może być tak, żeby Bóg darował ludziom życie i odbierał je, kiedy zechce”¹⁹.

¹⁵ Ksiądz Henryk Witczyk zwraca uwagę, że protest pisarza wobec licznych fragmentów Starego Testamentu, a co za tym idzie – odrzucenie Boga, który jawi mu się jako okrutny i kapryśny, czyni pisarza duchowym „synem” Marcjona (zm. ok. 160) i wszystkich tych, którzy nie uznają, że Bóg Starego Testamentu i Ojciec Jezusa Chrystusa to ten sam Bóg (zob. ks. H. Witczyk, *Ja sprowadzam nieszczęście*. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego, s. 18). Herling ignoruje konsekwentnie starotestamentowe obrazy Boga „miłośnika życia” (Mdr 11,26), Boga pełnego miłosierdzia, łagodnego, nieskorego do gniewu i cierpliwego wobec ludzkich słabości (por. Ps 145 czy Ps 103). Prorok Jonasz mówi o Bogu: „Wiedziałem bowiem, że Ty jesteś Bogiem łaskawym i miłosiernym, cierpliwym i pełnym łaski” (Jon 4,2). Obrazy Boga rozniewianego interpretowane są, niestety, dosłownie, nie uwzględniając języka metaforycznego i antropomorfizmów biblijnych. Gniew rozumiany jest jako niszczący wybuch złości i przemocy, nie zaś jako sprzeciw wobec zła, wyraz nieakceptacji dla przemocy, wypływający z miłości i nieobojętności na ludzką krzywdę.

¹⁶ Por.: „I poleciałem Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: „Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; potem dodał: Tak liczne będzie twoje potomstwo”. Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15,5–6).

¹⁷ Por.: „A wtedy Bóg rzekł do Abrahama: «Niechaj ci się nie wydaje złe to, co Sara powiedziała o tym chłopcu i o twojej niewolnicy. Posłuchaj jej, gdyż tylko od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo. Syna zaś tej niewolnicy uczynię również wielkim narodem, bo jest on twoim potomkiem»” (Rdz 21,12–13).

¹⁸ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 332–333. Pisarz cytuje Księgę Rodzaju za *Biblią Tysiąclecia*.

¹⁹ *Ofiarowanie. Z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim rozmawia Włodzimierz Bolecki*, s. 8.

Zapytany przez Włodzimierza Boleckiego, „czy źródłem posłuszeństwa Abrahama jest strach, lęk po tym, gdy zobaczył, co stało się z Sodomą i Gomorą”²⁰, pisarz odpowiada przecząco, wskazując raczej na smutek aniżeli na strach, który odczuwa bohater opowiadania. Jednakże narrator *Ofiarowania* mówi zarówno o goryczy, w której można widzieć rodzaj smutku, żalu, utraty nadziei, gorzkiej rezygnacji, ale także o lęku Abrahama: „Ogarnął go nagle lęk i przez starczą, wyschniętą skórę, pomarszczoną jak kora wiekowego drzewa, przebiegło drżenie”²¹.

W zdaniu tym zawarta jest aluzja do tytułu filozoficznego dzieła Sorena Kierkegaarda *Bojaźń i drżenie* (dun. *Frygt og Bæven*) (1843) czy – zgodnie z tłumaczeniem przyjętym przez autora opowiadania – *Lęk i drżenie*, będącego komentarzem do biblijnej opowieści o ofierze Abrahama. Jest w tym zdaniu również odniesienie do wersetu z nowotestamentowego Listu do Filipian: „A przeto, umiłowani moi, skoro zawsze byliście posłuszni, zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem nie tylko w mojej obecności, lecz jeszcze bardziej teraz, gdy mnie nie ma” (Flp 2,12).

Bojaźń (lęk) i drżenie w liście apostoła Pawła to nie niewolniczy strach przed Panem i Jego karą, ale głęboki szacunek dla Niego, pełen ufności respekt, pokora wobec Boga i podziw w obliczu Jego wszechmocnej miłości. W opowiadaniu Herlinga-Grudzińskiego lęk i drżenie ogarniające Abrahama to przestraszona postawa pozbawiona ufności i stan ducha rodzący religijność ślepego posłuszeństwa²².

Autor *Dziennika pisanego nocą* celowo najpierw pokazuje Abrahama jako człowieka, który nie waha się wstawić za mieszkańcami Sodomy i Gomory, który wchodzi z Bogiem w dialog, ma odwagę pytać, negocjować. Zestawienie sceny „modlitwy wstawienniczej” z obrazem milczącej zgody Abrahama na zabicie własnego dziecka, umiłowanego syna, co podkreśla tekst biblijny, jest dla pisarza dowodem nie na niezłomność wiary-zaufania, ale niezrozumiałej uległości, mentalności niewolniczej. Abraham to nie „rycerz wiary” (określenie Kierkegaarda), ale religijny fundamentalista, gotów na rozkaz Jahwe zabijać, zawieszając prawo moralne i zapierając się ojcowskiej miłości. To właśnie dlatego pisarz najpierw pokazuje go jako zatroskanego o niewinne ludzkie życie, targującego się z Bogiem, a potem przyjmującego w milczeniu okrutny rozkaz Jahwe i gotowego, by wypełnić go bez wahania i sprzeciwu. Herling-Grudziński nie bierze pod uwagę tych interpretacji, według których Abraham nie spiera się z Bogiem i nie waha się być Mu posłusznym, bo wcześniej odkrył Boga jako Tego, który jest wierny i dotrzymuje obietnic. Autor biblijny podkreśla, że patriarcha wielokrotnie usłyszał od Pana, że jego potomkowie odziedziczą ziemię Kanaan (Rdz 12,7; 15,7–21), a także zapewnienie, że od Izaaka będzie nazwane jego potomstwo (Rdz 17,19, 21; 21,12). Ukazuje człowieka, który ufa, że Bóg spełni to, co przyrzekł i dlatego nie błaga, by cofnął On swoje żądanie, nie modli się o odwołanie nakazu. Gotów jest też oddać Bogu to, co jest Jego darem, co należy do Niego²³.

²⁰ Tamże.

²¹ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 330.

²² Z psychologicznego punktu widzenia lęk i drżenie ciała to częste objawy somatyczne wywołane silnym stresem, nerwicą lub reakcją organizmu „walcz lub uciekaj”.

²³ Izraelici uważali, że pierworodne dzieci należą do Jahwe (por. Wj 13,11–16; 34,19–20).

Izaak nie jest własnością Abrahama. Ojciec miłuje syna całym sercem, ale miłuje też Boga – dawcę życia i chce spełnić Jego wolę: uczcić Go, oddając mu samego siebie w swoim ukochanym synu – w ten sposób wyrażając miłość i oddanie.

Autor *Drugiego przyjscia* nie usiłuje wnikać w kulturę, która ukształtowała mentalność Abrahama. Nie bierze zupełnie pod uwagę religijności i sposobu jej wyrażania przez lud, z którego wywodzi się patriarcha. Czy Herlingowi – pisarzowi „wszystko wolno”? Czy naprawdę nie musi stawiać sobie pytań o to, kto był adresatem opowieści o Abrahamie, jaka była intencja pisarza (redaktora tekstu), jaki był kontekst historyczny i kulturowy opowiadania, co pozwoliłoby mu zrozumieć mentalność Abrahama i jego pojmowanie ofiary? Ksiądz Henryk Witczyk, który zarzuca Grudzińskiemu fundamentalistyczny sposób czytania Biblii, zwraca uwagę, że nie sposób nie uwzględnić ówczesnego pogańskiego zwyczaju składania w ofierze dzieci – zabijania ich dla bożka Molocha. „Prawodawcy i prorocy izraelscy podejmują stanowczą walkę z tym nurtem pogańskich praktyk w łonie ludu Przymierza” – wyjaśnia teolog. „W Izraelu nie wolno składać Bogu ofiar z dzieci”²⁴. Opowieść ma „uzasadnić prawo zakazujące mordowania dzieci i powstrzymać wszystkich tych, którzy powołując się na wolę Boga, mieliby zamiar podnosić na nie rękę z nożem”²⁵.

Biblista Marcin Majewski podobnie wyjaśnia praktykę ofiarniczą i przesłanie autora Księgi Rodzaju:

²⁴ H. Witczyk, „Ja sprowadzam nieszczęście”. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego, s. 18.

²⁵ Tamże.

Topos złożenia własnego dziecka w ofierze jest dobrze zakorzeniony w starożytnej literaturze i kulturze, takie praktyki w Kanaanie ku czci bóstwa Molocha (lub ofiary typu molk) potwierdza także Biblia (Sdz 11; 2 Krl 23;10; surowy zakaz takiego czynu zob. Kpł 8,21; 20,2–5; Pwt 12 i 18; Jer 7,31; 32,35). Praktyka ta wynikała z ludzkiej potrzeby ofiarowania bóstwu czegoś najcenniejszego i najczystszej – czyli własnego dziecka, celem wyblągania u bóstwa jakiejś szczególnej łaski. Bóg Biblii jednak bardzo surowo tego zabronił. Scena ofiary Abrahama potwierdzi, że Bóg tak naprawdę nie chce ofiary z dziecka. Tylko, że Abraham jeszcze o tym nie wie, i to stanie się jego największą próbą wiary. Scena akedy ukazuje prawdę, że wiara to nie zbiór dogmatów, ale przede wszystkim posłuszeństwo – osobowa relacja zawierzenia i zaufania osobie²⁶.

Istotne jest to, że autor biblijny przedstawia nakaz Boga jako próbę wiary człowieka, w którym odzywa się jego „stara” pogańska religijność i konsekwentnie zmierza do finału, w którym wyraża zasadniczy przekaz perykopy: Bóg nie żąda ofiar z ludzi, nie chce, by Izaak został zabity i złożony w ofierze całopalnej. Nie takiej ofiary pragnie od człowieka²⁷. Obraz próby jest konieczny, by

²⁶ M. Majewski, *Biblijna historia zbawienia*, s. 70. Abraham, pisze ks. Jerzy Szymik, komentując teksty Benedykta XVI, „znał dogłębnie swojego Boga, Boga Abrahama; wiedział – także w głębokiej nocy swego niezrozumienia (...), że jest Bogiem kochającym, godnym pełnego zaufania. Abraham widział, że gorczy i udręka dramatycznego żądania Boga nie są ostateczną prawdą ani o Bogu, ani o sytuacji życiowej, w której się znalazł. Stąd odwaga zaufania, a z niej z kolei – zdolność przyjęcia baranka...” (ks. J. Szymik, *Deus providet. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 2011, vol 5[1], s. 14).

²⁷ Jan Grosfeld w następujący sposób interpretuje sens opowieści biblijnej: „Gdyby Abraham spełnił polecenie Boga według tego, jak najpierw usłyszał, nie byłby ojcem naszej wiary, lecz zabójcą. Abraham ma się wyrzec nie swego syna, lecz swej ofiarniczej mentalności, która dla Boga jedynego jest obrzydliwa” (J. Grosfeld, *Pogańskie manowce*

czytelnik został mocno poruszony przez opowieść i przekonany co do powagi słów, które wypowiada Anioł Pański na górze Moria. Tekst jest zatem polemiką z praktykami składania ofiar z dzieci²⁸.

„Nie będziesz mordował”

Pisarz wyznaje, że temat ofiary Abrahama dręczył go i męczył od dawna. Zaznacza, że źródłem jego opowiadania jest protest, który – według niego – wywołuje „strasliwa surowość Starego Testamentu i judaizmu”, rozumiana jako „bezwzględność, a nawet okrucieństwo” Boga.

(...) czy religia ma prawo być aż tak surowa? Dla mnie ta historia, w której Abraham na rozkaz Boga – nie wiedząc, że Bóg odwoła ten rozkaz w ostatniej chwili – godzi się natychmiast na zamordowanie swojego syna, jest nie do przyjęcia²⁹.

Sprzeciw wywołuje w pisarzu zarówno rozkaz Boga, jak i bezwzględne posłuszeństwo Abrahama. W rozmowie z Boleckim zestawia patriarchę z fanatycznymi islamistami,

religii. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego, s. 19). Badacz sugeruje, że Abraham źle usłyszał polecenie Boga – odezwała się w nim mentalność pogańska, dla której polecenie: „złóż w ofierze” oznacza „zabij”. Przechodząc próbę, patriarcha miał się wyrzec form ofiary, do której przywykł (zob. tamże). Stary Testament podkreśla, że nawet składanie ofiar ze zwierząt nie jest miłe Bogu. Istotna jest natomiast postawa osoby, która składa ofiarę i to, czy przynosi swój dar z miłością i pokorą, wyrzekając się grzechu i dobrze czyniąc (por. m.in. Syr 34,18n, Iz 1,13–16; Am 5,21–23; Mi 6,7; Oz 6,6; Jr 6,20; Ml 1,10–13; Ps 51,18n). Nowy Testament zawiera pogłębione rozumienie ofiary: „Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary” (Mk 12,33) oraz: „Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż cieszy się Bóg takimi ofiarami” (Hbr 13,16). Więcej na ten temat zob. J. Salij OP, *Czy pojęcie ofiary jest jeszcze zrozumiałe?*, [w:] tegoż, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1992, s. 59–65.

²⁸ Obrzęd składania ofiar z dzieci praktykowano w Izraelu, ale w Biblii znajdujemy słowa jego potępienia (2 Krl 16,3; Mi 6,7).

²⁹ *Ofiarowanie Izaaka. Rozmowa z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*, s. 8.

k którzy w imię religii podrywają gardła przeciwnikom Mahometa. Mówi też o „narzucanej” patriarsze, a „zaplanowanej” przez Jahwe zbrodni³⁰. Jest przekonany, że Abraham miał obowiązek powiedzieć Bogu: „Nie zgadzam się”. Nie zrobił jednak tego. Wybrał zło, zgodził się na nie.

Autor *Dziennika pisanego nocą* nawet nie pyta, jak miłosierny Bóg mógł być tak okrutny, nakazując Abrahamowi zamordowanie syna. Od razu odrzuca miłosierdzie jako Boży przymiot. Czy rzeczywiście Bóg dla kaprysu zawiesza własny zakaz zabijania i zaprzecza własnym słowom, wypowiedzianym podczas przymierza z Noem, wyraźnie potępiającym morderstwo?

Upomnę się o waszą krew życiową... Upomnę się u człowieka o życie człowieka, u każdego o życie jego brata. Jeśli ktoś przeleje krew ludzką, przez ludzi zostanie przelana jego własna krew, bo człowiek został stworzony na obraz Boży (Rdz 9,6).

Już po wydarzeniach na górze Moria, kiedy to w kluczowym momencie Anioł Pański powstrzyma Abrahama słowami: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego!” (Rdz 22, 12), a także po zawarciu przymierza z Mojżeszem, potwierdzi zresztą swoje przykazanie: Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13; Pwt 5,17), co można również przetłumaczyć: „Nie będziesz mordował”³¹.

³⁰ Tamże.

³¹ „W języku hebrajskim istnieją trzy słowa mówiące o zabijaniu: *rasah* znaczy dosłownie: *zamordować*, *harag* oznacza zabicie kogoś na wojnie, *hemit* oznacza wykonanie kary śmierci. W Dekalogu przykazanie w języku hebrajskim brzmi: „lo trisach” (Wj 20,13) (*rasah* jest formą *rasah*)” (*Przykazanie nie zabijaj, czy nie morduj?*; komentarz Marka Piotrowskiego na forum <https://zchrystusem.pl/viewtopic.php?t=9094>, dostęp: 20.07.2026). Piotrowski zwraca uwagę, że prawidłowe tłumaczenie powinno więc brzmieć „nie morduj” (taki przekład proponuje Biblia Wujka i Biblia Paulistów). Herling najczęściej mówi w odniesieniu do czynu, który zamierza spełnić Abraham, o morderstwie, czyli

Scena [biblijna E.M.] zawiera trudny do zaakceptowania dla współczesnego człowieka dylemat moralny: czy wolno czynić zło w imię Boga? Czy słyszany głos Boży usprawiedliwia podniesienie ręki na drugiego człowieka? Tak przecież postępują dziś fanatycy religijni, gdy zabijają z okrzykiem Boga na ustach. Czy kierować się w życiu etyką nakazu i posłuszeństwa autorytetowi czy raczej etyką sumienia i zdrowym rozsądkiem? Czy działania nieakceptowalne etycznie są usprawiedliwione osobistym przekonaniem o pełnieniu woli Bożej? Gdzie są granice posłuszeństwa?³²

– pyta Marcin Majewski.

Podobne pytania stawia też autor *Innego świata*. Komentując swoje opowiadanie, mówi konsekwentnie o zamiarze „zamordowania” niewinnego syna przez Abrahama. O zachowywaniu w tajemnicy „zamiaru zbrodni” i o tym, że na „życzenie Boga” Abraham godzi się „odegrać rolę zbrodniarza”. W ujęciu pisarza, dobry człowiek – świadomy tego, że czyn, którego ma dokonać, jest złem – decyduje się na bezwzględne posłuszeństwo wobec nakazu Boga. „Bóg nakazał mu być mordercą własnego dziecka, więc idzie je zamordować”³³. Herling-Grudziński zarysowuje zatem wyraźną opozycję między wiarą w Boga a moralnością. Po stronie wiary jest zły, niemoralny nakaz Boga i niemoralny czyn, który decyduje się popełnić Abraham, dobrem zaś byłoby sprzeciwienie się niemoralnemu żądaniu (niemoralnego) Boga. W opowiadaniu Abraham zdaje się zawieszać konflikt

rytualnym zabójstwie (w tym przypadku nie z zawiści czy pod wpływem silnego wzburzenia, ale też nie z premedytacją, bo ta zakłada zimną kalkulację).

³² M. Majewski, *Biblijna historia zbawienia*, s. 70.

³³ *Ofiarowanie. Z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim rozmawia Włodzimierz Bolecki*, s. 8.

między wiarą a moralnością, nie przeżywa dylematu, jak ma postąpić. Na polecenie Boga gotów jest czynić zło, gotów jest zamordować. Pisarz zrównuje obrzęd ofiarowania (złożenia w ofierze) z morderstwem, chociaż tradycja hebrajska odróżniała zabicie ofiary i składanie jej w ofierze całopalnej od morderstwa.

Komentując opowieść biblijną Zenon Zieliński zwraca uwagę, że

obydwaj, Bóg i Abraham, nie działali niemoralnie. Pierwszy nie chciał śmierci Izaaka, drugi wykonywał Jego polecenie wiedząc o tym, że ofiara z syna jest najwyższym wyrazem oddania się bóstwu, a praktyka taka nie była obca nie tylko Kananejczykom – na których ziemi się znalazł – ale i innym ludom starożytnym. Można powiedzieć, że Bóg prowadził Abrahama po samej krawędzi niebezpiecznego doświadczenia. Taki był jednak semicki sposób nauczania czegoś: przez bezpośrednie doznanie, krzyczące często swoją drastycznością. Hebrajczycy bez trudu odczytali tę naukę jako rozkaz i jako nakaz. Prawda, że tylko Bóg może rozporządzać życiem człowieka (...) nie może być uzewnętrzniana przez ofiary z ludzi, jak to czasami czynili poganie (...) ³⁴.

Podobne odczytanie proponuje kard. Joseph Ratzinger. Tak jego myśl streszcza ks. Jerzy Szymik:

Aqedah przekonuje, że kult Boga prawdziwego, Boga Abrahama, znajduje się na antypodach okrutnych form kultu, polegających na składaniu ofiar z ludzi. Te demoniczne antyliturgie politeizmu (zarówno starożytnego, jak i współczesnego, nieraz satanistycznego) pozornie oddają bóstwu „to, co najlepsze”, a jednak są duchową perwersją i zakłamaniem:

³⁴ Z. Zieliński, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1989, s. 169.

„sposobem uniknięcia ofiary z samego siebie”. Kult Boga prawdziwego polega na tym, że człowiek daje Mu siebie (swoją własną miłość, posłuszeństwo, serce), a nie drugiego³⁵.

Słowo *ofiarowanie*, wybrane przez autora na tytuł opowiadania, koncentruje uwagę na akcie złożenia ofiary, złożenie w ofierze. W opowiadaniu znajduje się dosłowny cytat z Księgi Rodzaju (w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*): „Weź twego syna jedyne- go, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę”³⁶. Termin hebrajski *‘ōlāh*, tłumaczony tu za pomocą słowa „ofiara”, ale dający się również przełożyć jako: „całopalenie” albo „ofiara całopalna” (po grecku *holokaustos*, a po *holocaustum*³⁷), etymologicznie wskazuje raczej na „wznoszenie się”³⁸ ku Bogu ofiary, spalonej na ołtarzu i przemienionej w dym³⁹, przy czym „istotą ofiary całopalnej «było pragnienie wzniesienia się człowieka ponad własny grzech i zbliżenie się do Boga»”⁴⁰. James

B. Jordan twierdzi, że nazwa określa nie tyle unoszenie się w górę ofiary, ile wskazuje na symboliczne wznoszenie się ofiarującego do Boga (ofiara stanowi pewną reprezentację człowieka)⁴¹. Ojciec Michał Paluch OP podkreśla:

Izraelita wszystko, co posiadał, łącznie z należącymi do jego domu zwierzętami i osobami (sic!), traktował jako część, „przedłużenie” siebie. Składanie ofiary było więc dawaniem „z siebie”, dawaniem części siebie samego, a nie „zamiast siebie”⁴².

W ujęciu Herlinga-Grudzińskiego tytułowe *ofiarowanie* to jednak nie *zawierzenie*, *oddanie*, *poświęcenie*, ani też *chęć dawania „z siebie”*. Abraham w opowiadaniu nie jest człowiekiem, który chce złożyć Bogu bezinteresowny dar z siebie – w swoim synu, który, jako ofiarowany – stałby się jego reprezentacją. I zostaje on powstrzymany nie dlatego, że jego postawa wiary i gotowość złożenia ofiary jest zła, ale że Bóg sprzeciwia się składaniu w ofierze ludzi, nie chce, by Izaak został zabity. Dla autora *Wieży* jednak Abraham to niedoszły zbrodniarz religijny. *Ofiarowanie* to oskarżenie Boga o mordercze nakazy i Abrahama – o bierność wobec zła, o posłuszne poddanie się woli okrutnego Jahwe.

W drodze na górę Moria

Erich Auerbach, interpretując opowieść o wędrówce Abrahama na górę Moria, napisał:

³⁵ ks. J. Szymik, *Deus providebit. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 2011, vol 5(1), s. 15, cyt. (przypis 31): J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 34–35.

³⁶ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 333.

³⁷ W odniesieniu jednak do opowieści z Księgi Rodzaju łacina posługiwała się innymi określeniami: *Immolatio Isaac* (złożenie w ofierze; czynność przygotowania do zabicia) lub *Sacrificium Isaac* lub *Sacrificium Abrahæ* (ofiara).

³⁸ S. Smolarz, *Znaczenie ofiary ‘ōlāh w Leviticus 1. Rozważania z pogranicza translatoryki biblijnej i antropologii kulturowej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2017, nr 25/2, s. 67; Smolarz powołuje się na: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Leiden–New York–Köln 1995, s. 828–830, pol. przekład: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, s. 773–775.

³⁹ S. Smolarz, *Znaczenie ofiary...*, s. 68.

⁴⁰ S. Smolarz, *Znaczenie ofiary...* s.68, przypis 4. Biblista, pastor Sebastian Smolarz, podaje tu komentarz zawarty w Biblii Paulistów z 2008 roku.

⁴¹ J.B. Jordan, *Leviticus 1:1–2*, „Biblical Horizons” 142, June 2001, b.n.s., cyt. za: S. Smolarz, *Znaczenie ofiary...*, s. 68.

⁴² M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka*, t. 3: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa, 2006, s. 297.

(...) odnosimy wrażenie, iż Abraham nie obejrzał się podczas podróży w prawo ani w lewo, że stłumił w sobie i w swych towarzyszach wszelkie przejawy życia z wyjątkiem poruszania się stóp. W ten sposób podróż staje się jak gdyby milczącym pochodem poprzez coś nieokreślonego i tymczasowego, zatrzymaniem oddechu, wydarzeniem, które nie ma terazniejszości i wprowadzone jest pomiędzy przeszłość i przyszłość jak jakieś trwanie niczym niewypełnione, a jednak wymieralne: trzy dni!⁴³

Gustaw Herling-Grudziński skupia się na obrazach, które pokazują tłumioną rozpacz Abrahama. Przede wszystkim jednak, szczególnie w scenie wspólnego wędrowania na miejsce wskazane przez Boga, podkreślona jest mocno więź między ojcem i synem, czułość i miłość ojcowska względem dziecka. W przejmujących, naznaczonych ciszą, milczeniem obrazach „krzyczy” bunt pisarza, skierowany w stronę Boga, który swoim nakazem doprowadzi do pogwałcenia i zniszczenia tej pięknej ojcowsko-synowskiej miłości. Narrator podkreśla gesty czułości ojca wobec syna: pisze, że podczas wędrówki na górę Moria „podnosił [on – E.M.] z ziemi Izaaka i sadowił go przed sobą na osiołku”, a nocami, zanim zasnęli, „przywoływał syna i owijali się obaj derką przytuleni do siebie”. „Chłopiec drżał z zimna i mocno przywierał do ciała ojca. Torturą była dla Abrahama świadomość, że otacza ramionami swoją i Boga przyszłą ofiarę”⁴⁴.

Abraham przeżywa udrękę i rozdarcie między wiarą, rozumianą jako bezwzględne posłuszeństwo wobec Boga, który żąda od niego zła, a miłością do syna.

Nie ma w opowiadaniu najmniejszej sugestii, że ta miłość jest chorobliwa, że Abraham uczynił z dziecka idola i Bóg chce uwolnić go od tego toksycznego przywiązania i od idolatrii, a bolesna próba, jakiej go poddaje, ma charakter pedagogiczny i terapeutyczny⁴⁵.

W ujęciu Grudzińskiego, który ujmuje sytuację swojego bohatera jako konflikt miłości i wiary, Abraham nie tylko zmuszony jest stłumić, zniszczyć swe uczucia względem Izaaka, dobre, bo oparte na bliskości i zaufaniu, budujące więź między nimi, ale jeszcze – wbrew miłości – musi on „wydobyć” z siebie pokłady przemocy i skierować je na syna, który – jak podkreśla narrator opowiadania – „patrzył ufnie na ojca”⁴⁶.

Abraham rzekł do swych sług: „Zostańcie tu z osiołkiem, ja zaś i chłopiec pójdziemy wyżej, aby pokłonić się Bogu. Po czym wrócimy do was”. Abraham podniósł z osiołka wiązkę drew i położył ją na ramionach Izaaka. W prawej dłoni trzymał krzemienne krzesiwo, lewym ramieniem przyciskał do piersi nóż pod koszulą. W drodze na szczyt wzgórza przystanęli, aby chwilę odpocząć. Izaak ośmielił się zapytać: „Ojcie! Oto drwa i krzesiwo dla spalenia ofiary, a gdzie jest jagnię na całopalenie?”. Abraham odwrócił głowę w stronę przepaści w dole, unikając spojrzenia syna. I odpowiedział: „Bóg upatrzy

⁴⁵ „Bóg nie chce śmierci Izaaka. Próba przeżyta na górze Moria ma nauczyć Abrahama, że istotą ofiary całopalnej (olá) nie jest uśmiercanie, lecz nowa postawa: Abraham ma uznać za Boży dar to, co wydawało mu się, że posiada wyłącznie dzięki sobie (Niektóre midrasze sugerują, że Abraham uczynił z syna idola, bożka i Bóg chciał go uwolnić od tego mentalnego «związania»). Opowieść można interpretować jako pierwszy krok w Bożej pedagogii oczyszczania rozumienia ofiary czy wręcz jako interpretację jej najgłębszego sensu” (J. Grosfeld, *Pogańskie manowce religii. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13, s. 19; zob. też: ks. K. Porosło, *W Izaaku związano mu nogi*, w: tegoż, *Chrystus zmartwychwstanie w tobie. Przygotowanie do paschy*, Kraków 2023, s. 21–30).

⁴³ E. Auerbach, *Blizna Odyseusza*, w: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 1968, s. 56.

⁴⁴ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 334.

⁴⁶ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 334.

sobie jagnię na ofiarę całopalną, synu mój.
Chodźmy dalej, na szczyt wzgórze⁴⁷.

Czy Abraham kłamie, gdy mówi sługom, że idzie z synem, by pokłonić się Bogu i że wróci do nich wraz z nim (zapewnienie: „wrócimy do was” – Herling-Grudziński wiernie przytacza za tekstem biblijnym)? Tak, dla pisarza jest oczywiste, że ojciec nie mówi prawdy. Kłamie również, gdy syn pyta go o zwierzę ofiarne, choć z pewnością to kłamstwo mu ciąży i sprawia ból.

Autor biblijny nie opisuje tego, co dzieje się w sercu Abrahama podczas drogi na górę Moria, ale jego milczenie, a także krótka rozmowa z synem zawierają w sobie niezwykle silny ładunek emocjonalny. Narrator *Ofiarowania* pisze natomiast o „bezsennej nocy” Abrahama, po tym, jak usłyszał rozkaz Boga, i określa tę noc „męczącą” i „straszną⁴⁸”. Autor *Dziennika pisanego nocą* nie kryje bardzo osobistego przeżywania historii Abrahama i Izaaka, widzenia ich wspólnej drogi na górę Moria przez pryzmat tragedii Szoah:

Ks. Witczyk słusznie zauważa, że podczas świeżej lektury *Ofiarowania* patrzyłem na opowieść biblijną przez pryzmat „XX wieku, naznaczonego zbrodniami komunizmu i faszyzmu, tragedią Holocaustu”. Tak było istotnie. Do tego stopnia, że czytając i rozmyślając, miałem przed oczami na przemian dwie pary: Abrahama wiozącego do Moria swego synka, godzinami zatrutowanego świadomością, że wiezie go w niewiedzy o przygotowanym dlań losie, gdyż „Bóg tak chce”, oraz anonimowego bogobojnego Żyda współczesnego, który w wagonie kolejowym

wiezie swego synka do gazu, też nieświadomego, co go czeka (jego i ojca); czyli współczesnego potomka Abrahama powtarzającego do siebie z rozpaczą w sercu „Bóg nie pozwoli”, pozwolił, pozwolił, w milionach przypadków, aż do wymordowania całego prawie narodu wybranego. W Ofiarowaniu Jahwe był Bogiem surowym i okrutnym (jeśli się pamięta wielogodziną grę z Izaakiem), w biurokratycznym procederze Holocaustu był Bogiem obojętnym.⁴⁹

Duszenie Izaaka

W rozmowie z Boleckim pisarz, odnosząc się do biblijnego opowiadania, stwierdza, że „Abraham ani przez moment nie może przypuszczać, że Bóg w ostatniej chwili powstrzyma jego rękę⁵⁰”. A może jest inaczej? Skąd ta pewność? Narrator *Ofiarowania* nigdzie nie pozostawia komentarza, że Abraham ufa, iż Jahwe jest Bogiem miłości i że w jakiś niepojęty sposób ocali Izaaka, że dochowa wierności swoim obietnicom: „(...) tylko od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo” (Rdz 21,12). Herling-Grudziński daleki jest od interpretacji, którą pozostawia autor Listu do Hebrajczyków:

„Przez wiarę «Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna» składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: «Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo». Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo [śmierci i zmartwychwstania Chrystusa]” (Hbr 11,17–19)⁵¹.

⁴⁹ G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu* (rozmowa XII: *Ofiarowanie. Opowieść biblijna*), Warszawa 2000, s. 747–748. Grudziński odpowiada tu na cytowany już artykuł księcia Witczyka (por. H. Witczyk, *Ja sprowadzam nieszczęście*”, „*Ofiarowanie Izaaka*”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego, s. 18).

⁵⁰ *Ofiarowanie. Z Gustawem*..., s. 8.

⁵¹ Nowy Testament przynosi jeszcze jeden komentarz na temat wiary Abrahama: „On to wbrew nadziei uwierzył nadziei,

⁴⁷ Tamże, s. 334–335.

⁴⁸ Tamże, s. 333.

Fragment zaczerpnięty z *Lęku i drżenia*⁵², który Herling czyni mottem opowiadania, brzmi:

Przypuśćmy, że Izaak został naprawdę ofiarowany (przez ojca). Abraham wierzył. Wierzył, że nie będzie błogosławiony w Niebiosach, lecz, że będzie szczęśliwy tu, na ziemi. Bóg mógłby mu dać nowego Izaaka czy tchnąć życie w ofiarowanego. Wierzył siłą absurdu, gdyż wszelki rachunek ludzki został już dawno poniekany⁵³.

Według pisarza Kierkegaard, podobnie jak autor Listu do Hebrajczyków, brał pod uwagę to, że Abraham wierzył, że Bóg może mu dać innego syna lub przywrócić życie zabitemu. Polemicznie odnosi się do tak odczytanej przez siebie myśli duńskiego filozofa, zarzucając mu wiarę opierającą się na absurdzie, ślepym zaufaniu temu, co nieracjonalne, „zawieszaniu” rozumu i zasad moralnych:

Dla Kierkegaarda absurd jest jednym z elementów religii. Ja natomiast staram się powiedzieć, że istnieją granice akceptowalności absurdu w religii. A w historii ofiarowania Izaaka ta granica została przez Boga przekroczona. Bezwzględna suro-

wość, a nawet absurdalność boskich nakazów w oczach wielu ludzi potwierdza potęgę Boga i ci ludzie chcą wierzyć – w Boga wszechmogącego, który ma kaprysy⁵⁴.

Nie ma też w opowiadaniu, obecnej w niektórych midraszach, sugestii, że Izaak nie jest wcale małym chłopcem, ale młodzieńcem lub dojrzałym mężczyzną, posłusznym i ufającym ojcu oraz oddanym Panu, że nie pełni on biernej roli, ale świadomie współdziała z ojcem i gotów oddać siebie na ofiarę Bogu, dobrowolnie złożyć samego siebie w ofierze, każąc ojcu, by go związał mocno⁵⁵. Herling-Grudziński ukazuje go jako chłopca, którego starzec daje radę podnieść i posadzić na osiołku. Jest on na tyle duży, by móc ponieść wiązkę drew, a przede wszystkim już na tyle świadomy, by wiedzieć, czym jest ofiara całopalna i by postawić ojcu pytanie o brakującą żerwę ofiarną.

Autor *Drugiego przyjścia* w scenie na gorze Moria wprowadza do opowiadania,

że stanie się ojcem wielu narodów zgodnie z tym, co było powiedziane: takie będzie twoje potomstwo. I nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe – miał już prawie sto lat – i że obumarłe jest łono Sary. I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmacniał w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić to, co obiecał” (Rz 4,18–21).

⁵² Taki tytuł, nie zaś *Bojaźń i drżenie* widnieje pod tekstem, stanowiącym motto opowiadania.

⁵³ Zob. G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 330 (nie został podany autor tłumaczenia; w polskich przekładach nie znalazłam takiego tytułu książki Kierkegaarda). Zastanawiające jest, że w tłumaczeniu Jarosława Iwaszkiewicza fragment ten ma zupełnie inny sens. Zdanie: „Bóg mógłby mu dać nowego Izaaka czy tchnąć życie w ofiarowanego” w przekładzie Iwaszkiewicza brzmi: „Bóg nie mógł mu dać nowego Izaaka, wskrzęsić ofiarowanego” (S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 50). Śięgnięcie do oryginału i rozstrzygnięcie, jak brzmieć powinno właściwe tłumaczenie, byłoby z pewnością, cenne. Istotne dla interpretacji opowiadania jest jednak to, jak Herling-Grudziński odczytuje (przeinacza?) myśl duńskiego filozofa.

⁵⁴ *Ofiarowanie. Z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim rozmawia Włodzimierz Bolecki*, s. 8.

⁵⁵ W midraszu *Kiedy aniołowie płakali* Izaak zwraca się do ojca: „Tato, bardzo cię proszę, abyś mocno mnie związał. A nuż ogarnie mnie trwoga, gdy zobaczę nad sobą nóż, i zacznę się wtedy miotać na wszystkie strony. Miałbyś wtedy, ojczu, trudności z zarznięciem mnie.

Abraham postąpił tak, jak sobie Izaak życzył. A ten, kiedy wyciągnął ręce i nogi do spętania, powiedział:

– Nie mów mamie o mojej śmierci (...).

Kiedy Abraham uporał się ze związaniem Izaaka, położył go na ołtarzu i wyjął nóż.

Serce przepełniała mu radość, że wykonuje polecenie Boga, ale z oczu płynęły mu łzy.

Nie mógł opanować litości nad szlachetnym i delikatnym Izaakiem” (*Ze skarbnicy midrasz*, tłum. M. Friedman, Wrocław [2021], s. 33). Izaak Kalimi przytacza fragment z midrasza *Genesis Rabba* 56,8: „Ojczu, jestem młody i boję się, że moje ciało może zadrzeć z obawy przed nożem, i ulitujesz się nade mną, przez co zabicie mnie może nie być właściwe i nie będzie się liczyć jako prawdziwa ofiara; przeto zwiąż mnie bardzo mocno” (cyt. za: I. Kalimi, „*Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złoś go w ofierze!*” „*Związanie Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej*”, s. 58). W tych haggadach powtarza się prośba Izaaka, by ojciec związał go mocno, stąd bierze się też nazwa opowieści w tradycji rabinicznej.

nieistniejący w Księdze Rodzaju, motyw zagubionego noża:

Gdy przyszedli na miejsce wskazane przez Boga, Abraham zbudował ołtarz i ułożył na nim drwa. Zamierzał związać teraz Izaaka i położyć go na drwach na ołtarzu. Ale potknął się nagle nieopatrznie o wystający z ołtarza kamień, upadł jak długi i puścił przyciskany do piersi nóż. (...). Abraham, błady i drżący, krzyknął do służącego, by odnalazł nóż i przyniósł go na górę. Powstrzymał Izaaka, który też – młody i zrezygnowany – chciał pobiec po zgubę. „Boże – wyszeptał w duchu – miałby on właśnie odzyskać i przynieść narzędzie swojej śmierci?”. W dole rozległ się straszny krzyk. Pobiegł drugi sługa i, za zgodą Abrahama, wdrapał się tam, gdzie czekał ołtarz obłożony drwami. Upadł przed Abrahamem na kolana: „Panie, nóż wpadł do głębokiego otworu w skale, pełnego jadowitych węży. Mój towarzysz nie przeląkł się ich i sięgnął po nóż. Został pokąsany na śmierć. Co rozkażesz, Panie? Mam i ja spróbować?”. Abraham, oniemiały, potrząsnął tylko przecząco głowę.

Motyw utraconego noża pogłębia dramaturgię sceny ofiarowania i ujawnia silne zdenerwowanie Abrahama, który się potyka i upuszcza nóż. Nie może on zabić syna za pomocą noża, a co za tym idzie jego ręka nie zostanie powstrzymana w momencie, gdy będzie chciał spełnić Boży nakaz. Nóż nie stanie się narzędziem uśmiercenia jego syna, ale na górze Moria ofiara zostanie „złożona”. Nie ze zwierzęcia jednak, nie z barana uwikłanego w krzaki, o którym mowa jest w Księdze Rodzaju (Rdz 22,13). To sługa, usiłujący wydobyć nóż, który wpadł do dołu pełnego jadowitych węży, staje się niewinną ofiarą. Węże, które śmiertelnie go pokąsały, symbolizują

zło⁵⁶, ale w czytelniku zrodzić się może myśl, że do tej bezsensownej śmierci by nie doszło, gdyby nie zło zawarte już samym w nakazie Boga.

Herling-Grudziński nie poprzestaje na motywie śmierci pokąsanego sługi. Wprowadza do opowiadania szokujący motyw duszenia Izaaka. Oto „gorliwy” w swej wierze Abraham nie waha się (z powodu utraty noża) sięgnąć po inny sposób uśmiercenia syna i zaczyna go dusić z całą zapalczywością:

Twarz zmieniła mu się nie do poznania⁵⁷. Wyglądał jak dziki w przystępie szalu. Obwiązał Izaaka sznurami i przed rzucając go na stos zacisnął duże żylaste ręce na jego szyi. Chłopiec spurpurowiał od duszenia Abrahama, dzikiego wciąż i oszalałego. Wtedy Jahwe zawołał do Abrahama z nieba: „Nie czyni chłopcu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś mi nawet twego jedynego syna”. Abraham rozwiązał Izaaka, postawił go na ziemi słaniającego się na nóżkach i posadził na siodle osiołka. (...) W oczach chłopca malował się strach. Abrahamowi zabrakło odwagi pogłaskać po ojcowsku twarzyczkę chłopca⁵⁸.

W centrum *Ofiarowania* jest zatem religijnie motywowana przemoc⁵⁹, której ojciec do-

⁵⁶ O ile jednak w Księdze Liczb węże śmiertelnie kasały Izraelitów na pustyni Bóg zsyła jako karę za szemranie, a więc stają się symbolem konsekwencji grzechu, ludzkiego buntu i niewierności (por. „Zesłał więc Pan na lud węże o jadzie palącym, które kasały ludzi, tak że wielka liczba Izraelitów zmarła (Lb 21,6), o tyle w opowiadaniu *Ofiarowanie* zmija kasały śmiertelnie niewinnego sługę.

⁵⁷ W *Bojaźni i drżeniu* Kierkegaarda, w jednym z wariantów opowieści, mowa jest o „ojcowskim, łagodnym spojrzeniu”, które zmienia się wówczas, gdy Abraham ma złożyć ofiarę. Izaak widzi wówczas „dziki wzrok, groźny wyraz” twarzy swego ojca (S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 32–33).

⁵⁸ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie...*, s. 335.

⁵⁹ Marcin Lul, komentując ten fragment opowiadania, pisze o „przewrotnej sakralizacji zła” (M. Lul, *Postaci biblijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, s. 175).

puszcza się względem syna, brutalna agresja, wymuszona i oczekiwana przez Boga. Jahwe „zbyt długo” nie reaguje na to fanatyczne, zaślepienie szaleńczym „wybuchem” pogwałcenie niewinnego życia, nie powstrzymuje Abrahama, zanim jeszcze jego ręce zacisnął się wokół szyi Izaaka i zanim zacznie go dusić. Pisarz sugeruje w tej scenie obojętność Jahwe. Czy Jego zwłokę tłumaczyć może również odczuwane przezeń zadowolenie, bo oto przekonał się, że ma w osobie Abrahama tak wiernego wyznawcę i sługę? „Historia ofiarowania Izaaka budzi we mnie lęk i najgłębszy niepokój co do intencji Boga”⁶⁰ – wyzna pisarz w rozmowie z Boleckim.

Isaac Kalimi przytacza jeden z midraszy *Genesis Rabba* 56,7, w którym Abraham również traci nóż i zamierza udusić Izaaka, choć już uprzednio, zanim ten zamiar podejmie, usłyszysz słowa: „Nie podnoś ręki na chłopca”. Gdy pada z jego strony deklaracja: „Uduszę go [Izaaka]”, ponownie słyszysz: „Nie podnoś ręki na chłopca”. W midraszu tym Abraham zostaje pozbawiony noża, za pomocą którego zamierzał zabić syna, gdyż „trzy ły aniołów służby upadły nań i go stopiły”⁶¹. Motyw

łez aniołów, posłańców Boga, wskazuje na współczucie i miłosierdzie Pana, łyży topiące nóż są wyraźnym znakiem Jego miłości: nóż zostaje roztopiony (ginie) we łzach, bo Jahwe nie chce śmierci Izaaka. Zastanawiać może gorliwość i nieustępliwość Abrahama, który nie potrafi odczytać tego znaku i – pomimo głosu, wzmacniającego i potwierdzającego Boży komunikat – gotów jest uśmiercić syna przez uduszenie go. W jeszcze innym midraszu *Hagadol*, w odpowiedzi na Boży głos: „Nie podnoś ręki na chłopca”, Abraham również deklaruje gotowość uduszenia syna: „Panie Niebios, czy mam go udusić i związać jako ofiarę całopalną przed Tobą?”, a gdy słyszy ponownie: „Nie czyn mu nic!”, proponuje: „Czy mam go dla Ciebie poćwiartować?” i kolejny raz Bóg odpowiada: „Nie czyn mu nic!”⁶²

Isaac Kalimi, komentując midrasze, stawia pytanie, czy rabini, ukazując Abrahama, który obstaje przy dokonaniu ofiary, chociaż Bóg cofa swój nakaz, „krytykują, czy też chwalą Abrahama za bycie tak nieugiętym wyznawcą?” I odpowiada: „Opierając się na ogólnej tendencji źródeł rabinicznych, można wysnuć wniosek, iż intencją rabinów jest pochwała Abrahama”⁶³.

Autor *Innego świata* nie ma na celu pochwały niezłomnej „wiary” Abrahama, gotowego uśmiercić syna przez uduszenie go, skoro utracił nóż, za pomocą którego miał poderżnąć mu gardło. Nie ma w opowiadaniu sugestii, że utrata noża jest znakiem od Boga – sygnałem, że Jahwe nie chce ofiary

⁶⁰ Ofiarowanie. Z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim rozmawia Włodzimierz Bolecki, s. 8.

⁶¹ Zob. Kalimi, „Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze!”, ..., s. 58. Motyw łez, zarówno aniołów, jak i samego Abrahama odnaleźć można w midraszu *Kiedy aniołowie płakali*. Czytamy w nim: „Kiedy Abraham uporał się ze związaniem Izaaka, położył go na ołtarzu i wyjął nóż. Serce przepętniało mu radość, że wykonuje polecenie Boga, ale z oczu płynęły mu łzy. Nie mógł opanować litości nad szlachetnym i delikatnym Izaakiem. W tej samej chwili rozwarły się niebiosa i chóry aniołów wzniosły okrzyk do Boga: – Dlaczego poleciłeś Twemu wybrancowi Abrahamowi uczynić to?”

I aniołowie rozplakali się. A trzy łyż z morza łez anielskich spadły na oczy Izaaka. I gdy tylko nóż dotknął jego gardła, wyleciała z niego dusza i od razu poszybowała do nieba.

I wtedy rozległ się z wysokości głos:

– Nie dotykaj młodzieńca.

I w tej samej chwili, kiedy rozległ się głos Boga, dusza wróciła do ciała i Izaak odżył” (*Ze skarbnicy midraszy*, s. 33).

⁶² *Midrash Hagadol on the Five Books of Torah*, red. M. Margoliot, Jerusalem 1947, s. 355 (hebrajski; tłum. ang. I.K.), cyt. za: Isaac Kalimi, „Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze!”, ..., s. 58–59.

⁶³ Isaac Kalimi, „Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze!”, ..., s. 59, przypisy 61.

z dziecka, że sprzeciwia się pogańskiemu rytuałowi. Herling-Grudziński podkreśla brutalność i bezwzględność postępowania Abrahama, który nawet nie pyta Boga (jak w midraszach), czy ma udusić Izaaka, tylko zaczyna go dusić. Jego postawa w ujęciu pisarza jest po prostu ślepyim posłuszeństwem, gotowością, by czynić zło, bo nakazane jest przez Jahwe. Tak „praktykowana” uległość jest zaprzeczeniem, pogwałceniem miłości, objawiającej się w czułości wobec syna i wrażliwości na niego. W imię wiary Abraham zrywa więź ojcowsko-synowską i, niszcząc zaufanie syna, obarcza go doświadczeniem ciężkiej traumy⁶⁴. Jeśli czytać tekst biblijny literalnie, a jeszcze w kłuczu psychologicznym, jak to czyni Herling, to rzeczywiście mamy do czynienia z religią nieludzką, normalizującą i pochwalającą przemoc i niszczącą więzi miłości⁶⁵.

⁶⁴ Przeżycie przez Izaaka traumy sugeruje wiele dzieł sztuki, chociażby obraz Caravaggia *Ofiarowanie Izaaka* (1603), ukazujący Abrahama, który zbliża już wyciągnięty nóż do szyi chłopca, przytrzymując jedną ręką jego szyję. Na tym obrazie Izaak widzi, co ma się za chwilę stać. Na jego twarzy maluje się lęk i rozpacz; jego otwarte usta sugerują, że krzyczy z przerażenia. W tekście biblijnym mowa jest o tym, że Abraham sięga ręką po (schowany) nóż i w tym momencie zostaje powstrzymany przez Anioła, nie zaś kiedy trzyma już nóż nad głową chłopca: „Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: «Abrahamie, Abrahamie!» A on rzekł: «Oto jestem». [Anioł] powiedział mu: «Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna»” (Rdz 22,10–12). Owszem, chłopiec jest już związany i leży na ołtarzu, zapewne więc ma świadomość tego, co ma się wydarzyć.

⁶⁵ Gorzko-ironiczny komentarz do opowieści o ofierze Abrahama znajdujemy w twórczości filozofa Leszka Kołakowskiego, który również pokazuje, jak traumatyczne było dla Izaaka wydarzenie na górze Moria: „Izaak wdrapał się na stos, gdzie ojciec kazał mu poprawić jakiś nieznaną szczegół. W tej chwili Abraham podniósł ciężki brązowy miecz, którym zwykł ubijać woły od jednego ciosu. I w tej samej chwili rozległ się stanowczy okrzyk anioła: «Zatrzymaj się!» Zaraz po nim drugi okrzyk grozy i przerażenia: to Izaak odwrócił się i zobaczył ojca zastygłego ze wznieśioną bronią, z błyskiem brutalnej determinacji w oczach, z zacisniętymi ustami i wyrazem zaciętej stanowczości na twarzy. Wydał przeciągły krzyk i upadł zemdłony. Bóg uśmiechnął się dobrodusznie i poklepał Abrahama po plecach. (...) Wszystko skończyło się dobrze i w rodzinie było dużo śmiechu. Izaakowi pozostała tylko drobna

Znamie Zła

Pręga, która pozostaje na szyi Izaaka po tym, jak był duszony przez ojca, jest niesuwalnym znakiem-bolesną raną, straszącą pamiątką wydarzeń na górze Moria:

Sara zauważyła zaraz po ich powrocie do domu siną obręcz na szyi i gardle Izaaka. Gdy go objęła na powitanie i ramieniem otoczyła jego główkę, sykną z bólu. Ale milczeli oboje, ojciec i syn, lub zbywali byle jak jej zapytania. We wzroku Izaaka widoczna była tylko bojaźń⁶⁶. Twardniał natomiast surowy i dawniej wzrok Abrahama; nie dbał o to, czy rani żonę, i nie umiał się już zdobyć na delikatny choćby odcień czułości, który tak ją radował w minionych latach⁶⁷.

Narrator opowiadania podkreśla, że pręga sprawia Izaakowi ból fizyczny i psychiczny zarazem. Zaznacza również, że po powrocie ojca i syna do domu, miejsce, które wcześniej oznaczało bezpieczeństwo i ciepłe relacje między członkami rodziny, napęlnia się chłodem, pojawia się „ziąb”⁶⁸ w relacjach, a więzi zaufania i miłości zostają zniszczone, znika bliskość i czułość.

Motyw pręgi, który zostaje wprowadzony do opowiadania, autor *Drugiego przyjścia* zestawia z biblijnym motywem znamienia Ka'ina, przywołując historię z Księgi Rodzaju, ale jednocześnie nadając jej nowy wydźwięk:

dolegliwość: od tej pory chwiał się na nogach i dostawał mdłości na widok ojca. Ale w końcu żył długo i pomyślnie (L. Kołakowski, *Abraham czyli Smutek wyższych nacji*, [w:] tegoż, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 122–123).

⁶⁶ Grudziński zamiennie używa słów lęk i bojaźń, ale nie w znaczeniu głęboko biblijnym, ale psychologicznym, jako synonim przerażenia, panicznego strachu; lęk i bojaźń niszczą relacje, uniemożliwiają bliskość i miłość. W Biblii natomiast oznaczają pełną szacunku i miłości relację, opartą na zaufaniu i budującą więź.

⁶⁷ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie*, s. 336.

⁶⁸ Tamże, s. 336.

Kaina, zabójcę brata swego Abła, Bóg uczynił zbiegiem i tułaczem na ziemi. Odtąd – rzekł Kain do Boga – każdy kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić. O, nie! – odrzekł Jahwe – dam ci znamię, aby spotkawszy zabójcę brata, nikt nie śmiał pozbawić go życia. Do końca twoich dni będziesz posiadał znamię uczynionego przez ciebie zła. Znamieniem Zła nazwano ten wyrok Boga.

Wieść głosi, że na krótko przed śmiercią Abraham nazwał Znamieniem Wiary niezatartą pręgę na szyi Izaaka. Oba znamiona wchłonął powoli świat. I jest taki, jaki jest⁶⁹.

W Księdze Rodzaju Pan nie nazywa znamienia, które daje Kainowi, znamieniem uczynionego przezeń zła. Słowa zapisane w Biblii brzmią: „«(...) Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie!» Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka” (Rdz 4,15).

Wyraźnie mowa jest o tym, że to znak, który ma chronić Kaina⁷⁰, a nie go napiętnować (stygmatyzować), przypominając mu o jego zbrodni⁷¹. Marcin Majewski pisze o postaci bratobójcy:

(...) zostaje wygnany ze swej ziemi, nikt jednak nie będzie mógł go zabić. Pan Bóg nie zostawia Kaina na pastwę losu. Mimo swojego występkę, nadal pozostaje on Jego umiłowanym stworzeniem. Obok sprawiedliwości jest również miejsce na miłosierdzie. Nikt Cię nie zabije!

Znamię, które otrzymał Kain, to przestroga moralna przed zemstą i samosądem. Być może było jakimś tatuażem szczepu Abła. Dotąd bowiem członkowie rodu Abła mieli obowiązek ścigania Ka-

ina i ukarania go śmiercią (starowschodni zwyczaj goelatu – instytucji mściciela krwi). To tego mściciela obawia się właśnie Kain. Gdy jednak otrzymuje znamię rodu swego brata, wówczas co prawda staje się sługą rodu, ale nie może już być przez jego członków zabity⁷².

Michał Klinger zauważa, że w midraszach nie ma jednoznacznej interpretacji znaku Kaina i wymienia jego dwie zasadnicze interpretacje: znak ochronny (znak skruszonego grzesznika) oraz znak hańby (znak mordercy)⁷³. Teolog prawosławny rozpatruje jednak ów znak także jako „znak mesjański”, „paschalny” – w rozumieniu chrześcijańskim „zbawczy” szczególnie w stosunku do grzesznika. Zwraca również uwagę, że w Księdze Ezechiela (Ez 9,4) mowa jest o znaku przynależności do Boga, znaku T (Taw), przypominającym krzyż⁷⁴.

Ofiarowanie pozbawione jest jednak aluzji chrystologicznych. Nie tylko Izaak nie jest tam figurą Chrystusa. Również znacząca jest nieobecność motywu barana⁷⁵,

⁷² M. Majewski, *Biblijna historia zbawienia*, s. 54

⁷³ M. Klinger, *Znak Kaina*, [w:] tegoż, *Tajemnica Kaina Próba umiejscowienia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową rewolucją etyczną*, Warszawa 1981, s. 64.

⁷⁴ Tamże, s. 104. Jak pisze kard. J. Ratzinger, „w wizji opisanej w Księdze Ezechiela (9,4n) sam Bóg mówi do swojego posłańca: «Przejdź przez środek miasta, przez środek Jerozolimy i nakreśl ten znak Taw na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi». W przeraźliwej katastrofie, która ma nastąpić, ci, którzy nie mają udziału w grzechu świata, lecz ze względu na Boga cierpią z jego powodu i zachowują doń dystans, mają zostać opieczetowani ostatnią literą hebrajskiego alfabetu, Taw, zapisywaną w kształcie krzyża („T” lub „+” lub „X”). Litera Taw, która rzeczywiście miała kształt krzyża, stała się znakiem przynależności do Boga. Chrześcijanie, o ile jesteśmy w stanie to stwierdzić, nie nawiązywali pierwotnie do tego żydowskiego symbolu krzyża, gdyż do znaku krzyża dotarli z głębi własnej wiary, rozpoznając w nim sumę tej wiary. Czyż później jednak wizja Ezechiela o wybawiającym Taw i cała opierająca się na niej tradycja nie wydała się im antycypacją przyszłości? Czyż w krzyżu nie zostało właśnie «odsłonięte» (por. 2 Kor 3,18) tajemnicze znaczenie owego Taw?» (kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 160–161).

⁷⁵ Ksiądz Jerzy Szymik, referując myśl papieża Benedykta

⁶⁹ Tamże, s. 336–337.

⁷⁰ Ksiądz Wojciech Pikor pisze: „Pan Bóg nie odmawia posłuchu także i Kainowi, który lamentuje nad swoim położeniem: wysłuchuje jego skargi i daje mu znak, który ma chronić jego życie” (ks. W. Pikor, *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina* (Rdz 4,1–16), „Verbum Vitae” 2002, nr 1, s. 33).

⁷¹ To w języku potocznym „Kainowe znamię” jest znakiem winy, piętnem zabójcy.

którego biblijny Abraham składa w ofierze w zastępstwie syna, a w którym chrześcijanie widzą zapowiedź śmierci Chrystusa – Bożego Baranka⁷⁶. Tak opowiedziana na nowo czy też mocno zmieniona historia biblijna staje się nie tylko trudną do przyjęcia opowieścią o Abrahamie – „ojcu wierzących”, który okazuje się fanatykiem dopuszczającym się na rozkaz Boga przemocy wobec bezbronnego i niewinnego Izaaka, a jednocześnie gwałcącym głęboką miłość, jaką wcześniej obdarzył swojego syna. *Ofiarowanie* niesie bowiem także zafałszowany, zakłamany obraz Boga. To nie „opowieść biblijna”, jak chce autor, ale „mroczna haggada”. Gdyby nie została nazwana „opowieścią biblijną”, można by ją potraktować jako jedną z wielu swobodnych „wariacji” na temat motywów biblijnych, literackich przetworzeń tekstu natchnionego. Autor, niestety, rości sobie pretensje do jedynie słusznej wykładni fragmentu

z Księgi Rodzaju, „przepisuje” go na nowo, a jego narracja staje się nieuczciwa wobec pierwowzoru i fałszująca jego wymowę, bo wprowadzająca doń treści, które mają na celu przekonać czytelnika do zakłamanego wizerunku Boga, czyli, jak mówi kard. Ratzinger, do istnienia „boga-trucizny”, „boga-tyrana”⁷⁷ i podać w wątpliwość Abrahamową postawę posłuszeństwa. Biblijna wiara Abrahama opiera się na zaufaniu, powierzeniu się Bogu, przyjęciu Jego słowa i wypełnianiu go. Posłuszeństwo nie zaprzecza wolności, a wiara buduje głęboką, intymną relację miłości między patriarchą a Panem. Wiara w ujęciu autor *Wieży* to absurdałne pogwałcenie międzyludzkich więzi miłości w imię ślepego poddania się zbrodniczemu nakazowi kapryśnego i okrutnego bóstwa. Niezatarta pręga na szyi Izaaka, określona w opowiadaniu przez Abrahama jako „Znamie Wiary”⁷⁸ to dla Herlinga-Grudzińskiego „Znamie Zła”, „Pręga Zbrodni” obciążająca winą ty-leż Abrahama, ileż samego Jahwe, który tej zbrodni zażądał.

XVI, pisze: „Ostatecznie Abraham ofiaruje Bogu nie coś, co sam wymyślił i przygotował, ale baranka, który został mu podarowany przez Boga; «Bóg sam nas obdarowuje, byśmy my mogli dawać» – oto konstytutywna dla kondycji ludzkiej i dla relacji człowieka z Bogiem zasada” (J. Szymik, *Deus providebit. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera* Benedykta XVI, „Teologia w Polsce” 2011, vol 5(1), s. 14; cyt. pochodzi z książki: J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 48).

⁷⁶ W artykule *Czy Bogu potrzebne są ofiary?* o. Wacław Hryniewicz, polemizując z fałszywą wykładnią teologii ofiary, podkreśla, że „Jezus nie jest Barankiem ofiarnym, złożonym w ofierze obrażonemu Bogu, żądającemu krwi swojego Syna. Poniósł On śmierć, ponieważ pozostał on wierny do końca swojemu posłannictwu, przejęty miłością wobec ludzi (...)” (W. Hryniewicz OMI, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 2, s. 8). Ojciec Michał Paluch OP dobrze podsumowuje nowotestamentowe rozumienie ofiary: „Skoro Chrystus ofiarowuje siebie w wolności w przybytku swego ciała, ofiarą złożoną przez Niego jest – najgłębiej rzecz biorąc – posłuszeństwo Ojcu (por. Hbr 10,9–10). To posłuszeństwo Ojcu podejmowane z miłości staje się istotą kultu ofiarnego Nowego Testamentu. Przelanie krwi na krzyżu (= wszelkie cierpienie) jest posłuszeństwa dowodem, wyrazem, znakiem” (M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka*, t. 3: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa, 2006, s. 308–309). „Sercem chrześcijańskiej ofiary jest miłość, a nie przemoc” (tamże, s. 323).

⁷⁷ J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 50 i 51.

⁷⁸ Jest w tym określeniu zawarta ironiczna aluzja do określenia Abrahama mianem „ojciec wierzących” (por. Iz 51,1n; Ga 3,7; Hbr 11; 12,1).

Bibliografia

- Auerbach E., *Blizna Odyseusza*, w: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 1968.
- Bardski K., ks., *Abraham – tajemnica ojcostwa*, Kraków 1999.
- Benedykt XVI, *Wstawiennictwo Abrahama za Sodomę (Rdz 18, 16–33)*, Audycja generalna, Rzym, 18 maja 2011, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 7, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/benedykt-xvi/benedykt-xvi-katechezy-o-modlitwie/2011-05-18-rym-wstawiennictwo-abrahama-za-sodome-rdz-18-16-33-108186/> [dostęp 20.06.2026].
- Biblia Tysiąclecia*, red. K. Dynarski SAC, red. nauk. A. Jankowski OSB i in., Poznań – Warszawa 1980.
- Błazejewski T., *Apokryf medytacyjny. „Ofiarowanie” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych [Łódzkie Towarzystwo Naukowe]” 2005, nr 59, s. 137–144.
- Copan P., *Znęcanie się nad dzieckiem i terroryzowanie?*, [w:] tegoż, *Czy Bóg jest potworem? Zrozumieć Boga Starego Testamentu*, tłum. D. Krupińska, Poznań 2003.
- Geller Nathanson B., *Aqedah*, tłum. J. Marzęcki, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M. D. Coogan, tłum. A. Karpowicz i in., Warszawa 1997.
- Grosfeld J., *Pogańskie manowce religii. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13.
- Herling-Grudziński G., Bolecki W., *Rozmowy w Neapolu*, Warszawa 2000.
- Herling-Grudziński G., *Ofiarowanie. Opowieść biblijna*, [w:] tegoż, *Opowiadania zebrane*, t. 2, oprac. Z. Kudelski, Warszawa 1999.
- Hryniewicz W., ks., *Dramat wiary Abrahama. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 15.
- Hryniewicz W. OMI, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 2.
- Jordan J.B., *Leviticus 1:1–2*, „Biblical Horizons” 142, June 2001, b.n.s.
- Kalimi I., *„Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze!” „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej*, tłum. z j. ang. M. Wiertelwska, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2010, t. 24.
- Katolicki Komentarz Biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown SS, J.A. Fitzmyer SJ, R.E. Murphy OCarm, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski, Warszawa 2021.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995.
- Klinger M., *Tajemnica Kaina Próba umieszczenia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową rewolucją etyczną*, Warszawa 1981.
- Kluczyński A.P., *Rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomerze (Rdz 1, 16–33) jako afirmacja Bożej sprawiedliwości*, „Rocznik Teologiczny”, ChAT LV, 2013, z. 1–2.
- Kołakowski L., *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990.
- Księga Rodzaju*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown SS, J.A. Fitzmyer SJ, R.E. Murphy OCarm, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski, Warszawa 2021.

- Lubowicki M., *A jeśli Izaak rozumiał, o co chodzi i pozwolił Abrahamowi złożyć się w ofierze?* [midrasz], <https://pl.aleteia.org/2021/03/04/a-jesli-izaak-rozumial-o-co-chodzi-i-pozwolil-abrahamowi-zlozyc-sie-w-ofierze-midrasz/> [dostęp: 20.06.2026].
- Lul M., *Postaci biblijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2005, nr 4.
- Majewski M., *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 2011.
- Midrash Hagadol on the Five Books of Torah*, red. M. Margoliot, Jerusalem 1947.
- Ofiarowanie Izaaka. Rozmowa z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10.
- Ofiarowanie. Z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim rozmawia Włodzimierz Bolecki*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10, s. 8.
- Paluch M. OP, *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka*, t. 3: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, M. Paluch OP, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa, 2006.
- Pikor W., ks., *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina (Rdz 4,1–16)*, „Verbum Vitae” 2002, nr 1.
- Porosło K., ks., *W Izaaku związano mu nogi*, w: tegoż, *Chrystus zmartwychwstał w tobie. Przygotowanie do paschy*, Kraków 2023.
- Przykazanie nie zabijaj, czy nie morduj?*, komentarz Marka Piotrowskiego na forum, <https://zchrystusem.pl/viewtopic.php?t=9094> [dostęp: 20.06.2026]
- Ratzinger J., kard., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., kard., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
- Salij J., OP, *Czy pojęcie ofiary jest jeszcze zrozumiałe?*, [w:] tegoż, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1992.
- Smolarz S., *Znaczenie ofiary ‘olāh w Leviticus 1. Rozważania z pogranicza translatoryki biblijnej i antropologii kulturowej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2017, nr 25/2.
- Swindoll Ch.R., *Abraham niezwykła podróż wiary pewnego nomady*, tłum. A. Gomoła, Wrocław 2018.
- Szymik J., ks., *Deus providebit. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 2011, vol 5(1).
- Węglewska P., *Człowiek wobec próby wiary. Gustaw Herling-Grudziński „Ofiarowanie”*, „Polonistyka” 2009, nr 5.
- Węgrzyniak W., ks., *Miłosierdzie ludzkie w Starym Testamencie*, <https://diecezja.pl/milosierdzie-ludzkie-w-starym-testamencie/> [dostęp: 20.06.2026].
- Witczyk H., ks., *„Ja sprowadzam nieszczęście”. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13.
- Woźniak A., *„Ofiarowanie”*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 16.
- Ze skarbnicy midrasz*, tłum. M. Friedman, Wrocław [2021].
- Zieliński Z., *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Warszawa 1989.

ELŻBIETA MIKICIUK: doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Gdańskiego, pracownik Zakładu Dramatu, Teatru i Widowisk w Instytucie Filologii Polskiej UG, autorka książek: *„Chrystus w grobie” i rzeczywistość „Anastasis”. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego* (2003); *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow” i ich wizjach scenicznych* (2009); *Czytanie ikony. W kręgu literatury, teatru i filmu* (2022), *Dostojewski: re-kolekcje* (2024). W tym roku ukaże się jej książka: *Dostojewski. Żywoł wielkiego grzesznika*.



“ALL ALONG THE WATCHTOWER(S)”: REIMAGINING THE PROPHETIC AND THE APOCALYPTIC IN BOB DYLAN’S LYRICS

**„All Along the Watchtower(s)”:
Nowe spojrzenie na wymiar
proroczy i apokaliptyczny
w tekstach Boba Dylana**

Abstract

The article presents an overview and analysis of the connections between one of the most famous lyrics by Bob Dylan, “All Along the Watchtower” (1967) and a constellation of passages in the Bible. Employing a functionally simplified notion of intertextuality as the operational methodology, these links are demonstrated through references to specific textual argumentation, showing how much Dylan’s text shares with its Biblical sources in terms of imagery, conceptualizing, and even the wording of concrete excerpts in King James Version specifically. The central proposal is that the notoriously puzzling poetic miniature can be interpreted in terms of continuing the literary traditions of the Scripture, with a special focus on the prophetic and the apocalyptic. While discussion of the sources in the prophetic books, the Gospels, and the Epistles builds directly upon the earlier studies, supplementing them with new observations, the original claim

Abstrakt

Artykuł stanowi przegląd i analizę związków między jedną z najsłynniejszych pieśni Boba Dylana, „All Along the Watchtower” (1967) i całą gamą fragmentów Biblii. Połączenia te, opisane w oparciu o funkcjonalnie uproszczone pojęcie intertekstualności, zostają zaprezentowane w odniesieniu do konkretnych argumentów tekstualnych, ukazując, jak wiele elementów obrazowania i konceptualizacji Dylana ma w istocie biblijny charakter, a niektóre anglojęzyczne sformułowania bywają wręcz wprost dzielone z Biblią króla Jakuba. Główną tezę artykułu jest propozycja, by słynącą z tajemniczej niezrozumiałości poetycką miniaturę Noblisty interpretować jako kontynuację biblijnych tradycji literackich, ze szczególnym odniesieniem do ksiąg prorockich i Apokalipsy św. Jana. Podczas gdy omówienie źródeł prorockich, ewangelicznych i znajdujących się w listach apostoelskich rozwija wcześniejsze badania, które uzupełnia o nowe obserwacje,

of the article is that “All Along the Watchtower” exhibits strong intertextual ties with the Book of Revelation as well. The assertion is supported by argumentation flowing from concrete textual material.

Keywords: Bob Dylan, Bible, intertextuality, Biblical references, prophetic books, the Book of Revelation.

najpoważniejszą z nich jest próba wykazania, że „All Along the Watchtower” ma równie silne związki z Apokalipsą. Twierdzenie to zostaje również oparte o ścisłe zestawienia materiału tekstowego.

Słowa kluczowe: Bob Dylan, Biblia, intertekstualność, nawiązania biblijne, księgi prorockie, Apokalipsa św. Jana

1. Introduction

This article deals with one of the shortest lyrics by the so-far only singer-songwriter awarded the Nobel Prize in Literature. “All Along the Watchtower”, originally released in 1967 on *John Wesley Harding*¹, has since then proven to be Bob Dylan’s most-performed song and one of the most-covered², with musical reinterpretations ranging from turning what was originally described as a ballad in an “urban folk aesthetic”³ into a psychedelic rock anthem by Jimi Hendrix in 1968⁴ to Bear McCreary’s transformation into a mixture of timeless Middle-Eastern timbres, tense heavy-metal inspired electric tones, and ominous futurism on the soundtrack of the 2007 *Battlestar Galactica* TV series⁵.

While extremely concise, “All Along the Watchtower” has also turned out to be one of Dylan’s most puzzling and mysterious songs, with one critic describing it as full of “doom-laden blanks”⁶. While there exists a body of academic analyses of the lyrics, some of these blanks still await to be filled. While it does not amount to an attempt at an ultimate solution of the riddles of “All Along the Watchtower”, the article is meant as a contribution to one of the most fruitful and convincing lines of interpretation which sees the lyrics of the song as a continuation of Biblical traditions of writing and thinking. Arguably, this is the line of interpretation that does the most to convincingly elucidate the cipher of Dylan’s text. A contemporary popular song enjoying extreme popularity, a literary miniature of sublime aesthetic quality, and a 20th-century dialogue with Biblical sources, all coming together in one work of art, constitute a rather exceptional phenomenon.

¹ B. Dylan, “All Along the Watchtower”. On *John Wesley Harding* [music album], 1967.

² M. Gray, *The Bob Dylan Encyclopedia* (Bloomsbury Academic, 2006), p. 7.

³ A. J. Zak, “Bob Dylan and Jimi Hendrix: Juxtaposition and Transformation All along the Watchtower”, *Journal of the American Musicological Society* 57, no. 3 (2005): 599–644, <https://doi.org/10.1525/jams.2004.57.3.599>, pp. 602 and 616.

⁴ B. Dylan, “All Along the Watchtower” (rec. by Hendrix, Jimi), On *Electric Ladyland* [music album], 1968.

⁵ B. Dylan, “All Along the Watchtower” (rec. by McCreary,

Bear), on: *Battlestar Galactica: Season 3 (Original Soundtrack From The Sci Fi Channel Television Series)* [music album], Burbank: La-La Land Records, Inc., 2007.

⁶ H. Clinton, *Revolution in the Air: The Songs of Bob Dylan. Revolution in the Air* (Chicago Review Press, 2009), p. 352.

While discussing “All Along the Watchtower” in terms of Biblical inspirations is well-established in scholarship (in Section 3), this article introduces its own interpretative contributions. Firstly, scholars mostly point to the prophetic books as the main source of references to Scripture in Dylan’s song. Here I am going to propose that the intertextual dialogue of the 1967 lyrics is also with the Christian apocalyptic writing, taking the form of demonstrable connections with specific passages from the Book of Revelation, and that this assumption sheds new light on the understanding of the lyrics. This observation means that while the article overlaps with my earlier research⁷, it is neither its mere copy nor a reworking of it. Firstly, similarly to most Dylan scholars, I, too, previously have not observed the connections between “All Along the Watchtower” and the Book of Revelation. Secondly, my main goal previously was to understand the recorded, performable Polish translation of Dylan’s song, which forced a certain degree of deemphasizing both the original at large, and the intertextual layer of its text specifically. Instead, the focus was on analyzing how the musical level of reinterpreting Dylan’s song contributes to both the reproduction and transformation of original meanings in the performed Polish translations. This multi-modal angle will not be considered here, replaced by the sole interest not even in the verbal text itself, but rather in its specific aspects and features related to the use of Biblical inspirations. Achieving this

more focused perspective at the cost of a less exhaustive comprehensiveness covering all possible aspects of the multi-dimensional text of culture in question is not so much of a loss here, as I have carried out such multi-layered analyses already⁸.

The next section clarifies the methodological assumptions of the study. Section 3 is the main part of the article, discussing the Biblical references in “All Along the Watchtower” observed in research preceding this article as well as pointing out the passages of the Scripture re-used in Dylan’s miniature which have to-date been largely overlooked. The final section draws conclusions from the overview of older observations and the fresh ones.

2. Methodological remarks

A short discussion of methodological is in order before starting the study proper. A well-read recipient of this paper, informed that its main focus is looking into Bob Dylan’s use of specific Biblical textual inspirations to construct his lyrics, may rightly expect the analyses to be informed by one of the methodological theorems of the notion of intertextuality. This concept has been already mentioned and will be employed here. However, it must be stressed that I do not intend to strictly apply or follow Julia Kristeva’s admittedly seminal, but notably complicated theory thereof⁹. Admittedly, the article shares Kristeva’s assumption that a literary text can be better understood if viewed as a dialogue not only

⁸ Ibidem.

⁷ J. Antosz-Rekucki, *Bob Dylan’s Melic Poetry in Polish Translations*, PhD diss., the Jagiellonian University of Kraków, pp. 57–61, 213–219, 309–330.

⁹ J. Kristeva, “Le Mot, Le Dialogue et Le Roman”, in: *Séméiotique. Recherches Pour Une Sémanalyse* (1969), pp. 143–173.

between the author and their recipients, but also between the text itself and other texts, their fragments, and the traditions they belong to. But Kristevan paradigm is not followed here otherwise, especially since the methodology does not continue the traditions of psychoanalysis or of the French school of philosophy which underly much of Kristeva's writing.

Rather than that, the notion of intertextuality applied here is as simple as possible, and “used to denote source identification”, with the goal of “identifying literary precursors, works familiar to an author and introduced to the text as a quotation or allusion, with differing degrees of change to the source”, as put by Michael J. Gilmour¹⁰. Gilmour follows the simplicity and general focus of this definition himself, and while aware of the efforts by some seminal authors, including Kristeva, to discredit it, he strengthens the methodological efficacy of such non-deconstructed notion of intertextuality with the additional conditions that the indication of sources should be plausible and defensible against counter-arguments for their identification by skeptics, and that it should actually contribute to meaningful interpretations of a given text¹¹. This is the set of methodological assumptions employed here as well. An additional rationale is that identification of sources of literary influence upon the text analyzed makes exceptional sense when the text in question clearly positions itself in respect to the posited source, e.g., treating it as a source of authority or showing respect

while wrestling against some of its ideas¹². Such largely simplified approach to intertextuality has been also adopted by Marta Kaźmierczak, for whom “intertextuality is understood as a relation of a given text with another text, a group of texts, or with texts of culture that precede it in time”¹³. In line with Kaźmierczak's thinking, I assume that for “an intertextual relation” to be posited, there needs to be “a link with another text [which] significantly contributes to a poem's semantics or is necessary for the understanding of it ...”¹⁴.

The observation that there are such intertextual relations between Dylan's numerous song lyrics and Scriptural sources is well-established. Gilmour argues not only that Dylan has cited the Bible at length, but also that his demonstrable inspirations can usually be traced back to the wordings of King James Version (hereinafter: KJV) specifically¹⁵. Seth Rogovoy likens Dylan's songwriting technique to that of the Jewish *midrash*. What is meant by that is that the Jewish-American songwriter and the authors of *midrashim* alike use extensive quotation, comment upon the Biblical sources in a manner which both follows from tradition and showcases the commenter's own erudition and creativity, and find connections between seemingly disparate and unrelated excerpts¹⁶. Both Christopher

¹² Cf. *ibidem*, p. 17.

¹³ M. Kaźmierczak, “Intertextuality as Translation Problem: Explicitness, Recognisability and the Case of «Literatures of Smaller Nations»”, *Russian Journal of Linguistics* 23, no. 2 (2019), p. 364.

¹⁴ *Ibidem*, p. 364.

¹⁵ M. J. Gilmour, *Tangled Up in the Bible...*, p. 20.

¹⁶ S. Rogovoy, *Bob Dylan: Prophet, Mystic, Poet* (Simon and Schuster, 2009), pp. 6–11, 40, 91–142, 171, 206, and 283.

¹⁰ M. J. Gilmour, *Tangled Up in the Bible: Bob Dylan and Scripture* (Bloomsbury Publishing USA, 2004), p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 15nn.

Ricks¹⁷ and David and Lucy Boucher's¹⁸ monographs on Dylan's poetry are largely concerned with discussing it in terms of its relationship with the Scripture.

3. "All Along the Watchtower" as a reworking of Biblical sources

"There must be some way out of here," said the joker to the thief
"There's too much confusion, I can't get no relief
Businessmen, they drink my wine, plowmen dig my earth
None of them along the line know what any of it is worth"

"No reason to get excited," the thief, he kindly spoke
"There are many here among us who feel that life is but a joke
But you and I, we've been through that, and this is not our fate
So let us not talk falsely now, the hour is getting late"

All along the watchtower, princes kept the view
While all the women came and went, barefoot servants, too

Outside in the distance a wildcat did growl
Two riders were approaching, the wind began to howl

Bob Dylan, "All Along the Watchtower"

The lyrics open with a conversation between two mysterious characters: the joker and the thief. Both figures' names are archetypal but they defy the expectations completely. The joker is by no means funny or entertaining. He wants to escape the situation he has found himself in and complains about confusion, lack of relief, the plowmen, the businessmen, and their ignorance. Although the two interlocutors intuitively represent the margins of the society and are

"stripped of the pretenses of civilization"¹⁹, the joker calls both the wine and the earth misused by the plowmen and businessmen his own.

Dylan's thief is equally paradoxical. Rather than exhibiting any traits intuitively associated with a criminal, such as

a preference for violence, he speaks "kindly" and calms down the joker. He assumes a philosophical stance towards the two characters' situation, combining peaceful acceptance through understanding of its universality ("There are many here among us who feel that life is but a joke"), experience ("But you and I, we've been through that"), and the promise of going beyond what seems restricting now ("this is not our fate"). Encouragement to avoid falsehood and the

mention of the late hour combine a warning and an exhortation; a recipient steeped in Bible study will notice immediately this manner of speaking has more in common with the Bible's prophets and authors of the apostolic epistles than with any intuitive idea of a thief.

The two stanzas of the characters' conversation are followed by four lines – in prosodic terms, constituting the single last stanza but usually divided into two couplets in the authorized printed version

¹⁷ C. Ricks, *Dylan's Visions of Sin* (Canongate, 2011).

¹⁸ D. Boucher and L. Boucher, *Bob Dylan and Leonard Cohen: Deaths and Entrances* (Bloomsbury Publishing USA, 2021).

¹⁹ W. Mellers, *A Darker Shade of Pale: A Backdrop to Bob Dylan* (Oxford University Press, 1985), p. 155.

of the lyrics²⁰ – which appear to zoom out to show the listeners a tense, ominous landscape “all along the watchtower”, with vigilant princes, women and “barefoot servants” whose presence is only characterized by their transience, and the approach of “two riders” against the sonic background of the rising wind and the growling, under-specified “wildcat”. Indeed, it would seem logical to simply consider the entire scene to be impressionist, oneiric, and surrealist, which is often done in Polish interpretations of Dylan’s output²¹. However, indicating the rather self-evident allusions to specific passages of the Scripture and Biblical ideas at large does much more to elucidate the meanings of the text.

The perhaps most well-established line of Biblical interpretation of “All Along the Watchtower” links the American songwriters lyrics to the Book of Isaiah²². Looking into specific passages indeed demonstrates a striking resemblance of imagery and ideas between the prophet’s words and Dylan’s lyrics, especially if, following Gilmour’s suggestion²³, the English wording of KJV

is referenced. Isa 21 is a prophecy against the Babylonian empire, foretelling its fall (Isa 21: 1b) likens the vision to follow to a horrible desert “whirlwind”, perhaps echoed by Dylan’s line “the wind began to howl”. Isa 21: 4b, “the night of my pleasure hath he turned into fear unto me,” may be related to the joker’s complaint about “lack of relief”. But it is the several verses that follow (Isa 21: 5–9) which feature the greatest number of images and ideas remarkably parallel to those in Dylan’s lyrics. These items are marked in bold below.

Prepare the table, **watch** in the **watchtower**, eat, **drink**: arise, ye **princes**, [and] anoint the shield. For thus hath the Lord said unto me, Go, set a watchman, let him declare what he seeth. And he saw a chariot [with] **a couple of horsemen**, a chariot of asses, [and] a chariot of camels; and he hearkened diligently with much heed: And he cried, **A lion**: My lord, I stand **continually upon the watchtower** in the daytime, and I am set in my ward whole nights: And, behold, here cometh a chariot of men, [with] **a couple of horsemen**. And he answered and said, Babylon is fallen, is fallen; and all the graven images of her gods he hath broken unto the ground.

The image of a watchtower, signifying the need for vigilance and a location from which an unfolding scene in the prophetic vision can be perceived, is not unique to the above passage. In Hab 2: 1, the prophet declares: “I will stand upon my watch, and set me upon the tower, and will watch to see what he will say unto me, and what I shall answer when I am reproved”. What follows directly after this image provides additional intertextual links to Dylan’s lyrics, while shedding light on interpretative possibilities which are not as evident based on Isa 21

²⁰ See, for instance, B. Dylan, *Bob Dylan – the Little Black Songbook* (Wise Publications, 2015), and the lyrics of “All Along the Watchtower” on the artist’s official website, <https://www.bobdylan.com/songs/all-along-watchtower/> [accessed: June 4, 2026].

²¹ D. Wyszogrodzki, “Bob Dylan – droga do Nobla”, *Teksty Drugie* 5 (2018), p. 230–56, <https://doi.org/10.18318/td.2018.5.14>; J. Kaczmarzki, “Epitafium dla Boba Dylana” 1985; Łobodziński’s comments on his own translations of Dylan’s lyrics in B. Dylan, *Duszny kraj: wybrane utwory z lat 1962–2012*, ed. and trans. by F. Łobodziński, Biuro Literackie, 2017, especially pp. 299–306.

²² D. Boucher and L. Boucher, *Bob Dylan...*, pp. 75–76; Gilmour, *Tangled Up in the Bible...*, p. 113; Mellers, *A Darker Shade of Pale...*, p. 155; Rogovoy, *Bob Dylan...*, pp. 38, 122–23.

²³ M. J. Gilmour, *Tangled Up in the Bible*, p. 20. Following this observation, all Biblical passages in English are given according to KJV, indeed the most probable direct source of Dylan’s most literal reference to the Scripture, as visible in my analyses as well.

only. Hab 2: 5 speaks against the one who “transgresseth by wine”, like Dylan’s businessmen, and Hab 2: 6b proclaims “woe to him that increaseth [that which is] not his!” – like Dylan’s plowmen, digging the joker’s earth. This parallel image in Habakuk and its relation to “All Along the Watchtower” seem to have been overlooked by researchers to-date.

However, the parallels between Isa 21 and Dylan’s lyrics are crucial enough on their own. The watchtower as a post for vigilant observation, allowing the vision to unfold, is shared by both texts, and the phrase “(all) along”, with its connotations of polysemous spatial positioning, metaphorical affinity, and temporal completeness²⁴, shares both general semantics and the emotional tension with Isaiah’s image of keeping the watch “continually”. There are also princes – either ordered to “arise” or already vigilant in Dylan’s text – and although for now the similarity of the watchman’s observation of the lion (or the strength of his voice likened to that of a lion – KJV appears to follow the polysemy of the Hebrew expression כְּאֶרֶץ the discussion of which is beyond the ambitions of this article) and Dylan’s growling wildcat may seem too far-fetched, other Biblical excerpts can be found which make the connection more plausible. The “couple of horsemen” needs much less explanation: their connection to the “two riders” in “All Along the Watchtower” is strengthened by the observation that, at least in KJV, Isa 21: 7–9 is the one and only passage of the Bible

specifically and explicitly depicting horsemen arriving somewhere in twos²⁵.

The fact that Isa 21 is a prophecy against Babylon allows for noting the affinity of Dylan’s song to several other passages of the Scripture. Firstly, the Babylonian empire can be associated with the Tower of Babel (Gen 11: 1–9), a symbol of human hubris punished by God by confusing the human languages. The connection with the image of the tower and the joker complaining about “too much confusion” in the 1967 song is quite clear-cut. Secondly, Isaiah’s other speeches against Babylon can be related with Dylan’s lyrics as well. Isa 24: 10a depicts “[t]he city of confusion” which “is broken down” and Isa 61: 7b promises the listeners that their “confusion” will be replaced with joy. Isa 62: 1 proclaims there will be neither peace nor rest until the salvation of Zion and Jerusalem comes, which may be echoed by Dylan’s joker lack of relief. Isa 62: 8 is a direct answer to joker’s another complaint, against those who appropriate the produce of the earth and the wine which is not theirs:

The LORD hath sworn by his right hand,
and by the arm of his strength, Surely
I will no more give thy corn [to be] meat
for thine enemies; and the sons of the
stranger shall not drink thy wine, for the
which thou hast laboured.

The thief – as noted already, a paradoxical one – can be clearly identified as

²⁴ Compare “Definition of ALL ALONG”, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/all+along> and “Definition of ALONG”, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/along>. Merriam-Webster Online Dictionary [accessed: June 2, 2026].

²⁵ I have first tentatively made this observation in *Bob Dylan’s Melic Poetry in Polish Translations*, p. 61. Further reading and queries appear to support it with a higher degree of certainty at this point. 2 Kings 9: 25 and 10: 15–16 both describe two people riding one chariot, but they do so in implicit rather than explicit terms. Gilmour (*Tangled Up in the Bible...*, p. 113) sees the source of Dylan’s two riders in Rev. 6: 2–8, but this is the famous image of the four riders of the Apocalypse, not two.

a Scriptural allusion as well, albeit, unlike those presented previously, related to the Christian canon only. As pointed out by Gilmour²⁶, this character and his words are clearly related to Jesus' speech in Matt 24: 42–44 (bold emphases mine):

Watch therefore: for ye know not what **hour** your Lord doth come. But know this, that if the goodman of the house had known in what **watch** the **thief** would come, he would have **watched**, and would not have suffered his house to be broken up. Therefore be ye also ready: for in such an **hour** as ye think not the Son of man cometh.

The organizing idea of the parable is that vigilance is required of Christians, as the Second Coming of Christ will happen unexpectedly. Importantly, for the simile to work, Jesus Himself must be identified with the thief. If He is also the thief in Dylan's lyrics this explains speaking "kindly" while providing moral and emotional guidance. Also the unknown hour Jesus' listeners should wait for, the reference to the Roman system of dividing the night into four watches *versus* Dylan's idea of keeping watch introduced by the image of the watchtower, and the warning "the hour is getting late" can be viewed as intertextual links between the two texts.

The passage from Matt 24 is closely mirrored by Luke 12: 36–40 (noted by Gilmour), as well as by 1 Thess 5: 2–4, and 2 Pet 3: 10. Apparently, these connections have been pointed out neither by Gilmour nor by other researchers into

Dylan's lyrics so far. However, observing there is yet another parallel passage may be even more important. In the Book of Revelation, while dictating Letters to the Seven Churches, Christ amplifies the simile first presented in the Gospels by likening Himself to a thief in the first person (Rev 3: 3, emphases mine): "If therefore thou shalt not **watch**, **I** will come on thee as a **thief**, and thou shalt not know **what hour** I will come upon thee". The warning is repeated in a very similar phrasing in Rev 16: 15–16, interjected in an excerpt foretelling the preparations of both the heavenly powers and the powers of the dragon, the beast, and the false prophet for the Armageddon.

Apart from Gilmour's aforementioned idea that the two riders in "All Along the Watchtower" can be related to the four riders from Rev. 6, direct intertextual connections between Dylan's lyrics and the Book of Revelation have not been observed in earlier studies, although quite a few can be proposed. The angel appearing between the 6th and the 7th trumpets "cried with a loud voice, as when a lion roareth" in Rev 10: 3a, echoing Isa 21: 8, and perhaps echoed by the wildcat growling "outside in the distance". Rev 18: 1–2 is one of the several announcements of the fall of Babylon²⁷, but what follows is more crucial: the image of drinking wine as a moral transgression committed by monarchs and merchants, and the pronouncement of punishment for them (Rev 18: 3, emphases mine):

²⁷ It should be remembered that Babylon, already fallen in the first ages of the Christian era, actually constitutes a hidden reference to the Roman Empire in Rev.

²⁶ M. J. Gilmour, *Tangled Up in the Bible*, p. 113.

For all nations **have drunk of the wine** of the wrath of her fornication, and **the kings of the earth** have committed fornication with her, and **the merchants of the earth** are waxed rich through the abundance of her delicacies.

The “merchants” are mentioned as guilty and doomed three more times in the same chapter (Rev 18: 11, 15, 19). Admittedly, the Book of Revelation makes abundant use of inspirations from the prophetic books. It could be argued that similarities between the poetic world of Dylan’s miniature and Rev may be secondary if the songwriter used Isaiah as the Biblical backbone of his lyrics. However, the above full set of closely related images and ideas (drinking wine as related to guilt, close juxtaposition of “the earth”, the monarchs, and those who become rich by buying and selling, whether they are called “merchants” or “businessmen”) can be found both in the Book of Revelation and in “All Along the Watchtower,” but not in Isaiah.

Positing that Dylan’s thief’s admonition against falsehood in speech could be related to Rev appears less well-grounded. The book does describe “the false prophet” and the danger of deceiving even believers (cf. Rev 13 and 19), there are also admonitions against “liars” (Rev 2: 2; 21: 8) and “whosoever loveth and maketh a lie” (Rev 22: 15) but the conceptual resemblance to Dylan’s lyric is not very convincing. Gilmour²⁸ relates “let us not talk falsely now” to Jer 5: 31 (“The prophets prophesy falsely”) and Jer 29: 9 (“they prophesy falsely unto you in my name”) but the association is similarly a remote one. It seems more

defensible to propose a link between the admonition in “All Along the Watchtower” and the fact that lying and falsehood is clearly prohibited in the Torah (see, for instance, Exod 20: 16 and Deut 5: 20) while avoiding it at all costs is one of the central tenets of Jesus’ teaching (Matt 5: 33-37; Mark 10: 19; Luke 18: 18; John 8: 32) and of early Christianity (e.g., Jas 5: 12).

While the presence of a lion in KJV in Isa 21: 8 and perhaps in Rev 10: 3a, too, already suggests a potential reading of Dylan’s “wildcat growl” as a threatening roar of a lion, stronger argumentation is needed to make this reading convincing. In an appendix to his book, Gilmour²⁹ simply notes 1 Pet 5: 8 as the source of Biblical allusion in that line of “All Along the Watchtower”, without additional explanation but, to his credit, the verse speaks for itself: “Be sober, be vigilant; because your adversary the devil, as a roaring lion, walketh about, seeking whom he may devour”. Like the sources in Isa and Rev, this single verse shares more than enough conceptually with Dylan’s lyrics for a connection to be proposed. An exhortation to sobriety, as opposed to ignorant drunkenness, confusion, and lack of relief the joker complains about, and to vigilance, arguably one of the organizing ideas of the entire song, is placed against the sonic background of an ominous sound uttered by a wild cat – in St. Peter’s epistle, tantamount to the devil.

The 20th-century lyrics, unlike their Scriptural sources, feature a “wildcat” rather than a lion, but the difference in context between them makes the two expressions semantically closer than they would be had

²⁸ Ibidem, p. 113.

²⁹ Ibidem.

Dylan mentioned the same animal literally. In the Bible a lion can be also the symbol of good (e.g., as the emblem of the Tribe of Judah, cf. Gen 49: 9) but for addressees familiar with the desert and the fauna of the Middle East and North Africa, it was also clearly connoted with deadly danger. For Dylan's American recipients that connotation might have been less clear and put aside because of the positive valence of the lion as a symbol in popular culture. In contrast, the lexeme "wildcat" has idiomatic meanings, especially in American English, and can be used to describe a violent person, financial fraud and unreliability, and illegitimate business practices³⁰.

Still, not everything in "All Along the Watchtower" can be interpreted from the perspective of intertextual links with the Bible, nor should it be. Gray has observed the similarity between Dylan's line "while all the women came and went" and T. S. Eliot's "the women come and go" from *The Waste Land*³¹. Additional connection between the texts is that they both involve the idea of a desolate, desert-like landscape.

Similarly, the character of the joker does not have a straightforward Biblical provenance. Meanwhile, expectations-defying jokers, clowns, joker-like figures, and circus or carnival entertainers who are characterized by a thoughtfulness and sadness rather than by cheer recur regularly in the American songwriter's oeuvre. In "A Hard Rain's A-Gonna Fall" (1963), the subject hears "a clown who cried in the alley". In "Like A Rolling Stone" (1965), the addressee

should have (but have not) seen "the frowns on the jugglers and the clowns". "Ballad of a Thin Man" (1965) features socially-marginalized entertainers whose understanding of the confusing situation exceeds that of "professors", "great lawyers", and of Mr. Jones, the eponymous well-educated "thin man". Perhaps most importantly, in both "Mr. Tambourine Man" (1965) and "Jokerman" (1983) a joker-like entertainer becomes the main focus of the lyrics and takes on prophetic-, or even messianic-like qualities. "The Jokerman" can "walk on the clouds", go "to Sodom and Gomorrah" knowing "nobody there would want to marry [his] sister" (at the same referencing Abraham and positioning the character to be unlike him), and "look into the fiery furnace, see the rich man without any name" from Jesus' parable in Luke 16: 19–31, like Lazarus from the same narrative, or perhaps like Jesus' listeners.

Dylan's jokers, including the one in "All Along the Watchtower", can also be associated with the cultural archetype of the trickster. Polish scholars researching the Jewish-American poet's oeuvre have proposed identifying his carefully-constructed, ever-evolving artistic persona in these terms, while noting that assuming the role of a trickster allows Dylan to sing in the voice of a modern prophet from behind a much-less serious mask³². Indeed, Rogovoy argues that "[m]uch of the subject matter of the songs on *John Wesley Harding* directly confronts Dylan's role as

³⁰ "Definition of WILDCAT", <https://www.merriam-webster.com/dictionary/wildcat> [accessed: June 4, 2026].

³¹ M. Gray, *The Bob Dylan Encyclopedia*, p. 7.

³² Compare W. J. Burszta, "Bob Dylan jako *Wicked Messenger*", in *Dylan i jego czasy*, M. Friedrich and A. Szóstka (eds.), (Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, 2019), pp. 32–43; Koziółek Ryszard, "Głośna nieobecność. Dylan i Nobel", in *Dylan i jego czasy*, ibidem, p. 57.

prophet”³³. “All Along the Watchtower” is all written in third-person narration, never betraying the identity of the poetic subject, but following the suggestions of Rogovoy, Koziółek, and Burszta, it could be assumed the sad, confused, and restless joker is the poet’s mouthpiece and a less pathos-inducing stand-in for a Biblical prophet. After all, Dylan’s joker’s role is to name uncomfortable truths nobody else can utter, taking advantage of his special position both sanctioned by the society and beyond its normal frameworks. And like many of the greatest prophets, from Moses to Jonah, the joker is not exactly willing to do what he should, and complains instead of taking action.

4. Conclusions

The article has demonstrated how the lyrics of Bob Dylan’s “All Along the Watchtower” can be related to a plethora of Biblical passages which appear to be a rather direct source of imagery and ideas of the song. As discussed, reading the famously puzzling literary miniature from the perspective of sources located in the Scripture is one way to shed light on and clarify the meanings within while keeping the view on their complexity and depth.

Dylan does not merely reuse a web of Scriptural quotations and allusions, he makes the message of the Biblical books he turns to relevant in the present-day context – not only for the original listeners in 1967, but for the 21st-century recipients as well. This relevance is achieved by combining a patchwork of symbols, metaphors, ideas, and poetic images with clearly demonstrable Biblical provenance and Dylan’s own poetics. On the

one hand, “All Along the Watchtower” shares not only certain patterns of thinking with the Bible but also exhibits occasional resemblance to exact wording of KJV. On the other, on the whole, Dylan avoids the archaic style of KJV, instead giving his diction the flair of a fairly neutral and modern register, hardly detached from the everyday language. While his princes, plowmen, and barefoot servants signal an ancient, mythical world, the women, the thief, confusion, lack of relief, wine, and indeed the very imposing watchtower are linguistically at home both in KJV and 20th/21st-century English. Though arguably related to the apocalyptic (and evil) merchants, the image of businessmen taking what is not theirs makes the lyrics immediately relevant in any human context in which unjust hierarchies and greed still exist. The two approaching riders, identifiable as riding out of a passage in Isaiah, match the landscapes of both the Biblical lands and of a mythologized America. This makes sense in a song from the “first Biblical rock album”³⁴ in history and at the same time one whose title bears the name of a legendary Wild West outlaw. The world of Dylan’s lyrics depicts the cultural and geographical landscape of America “as though it were continuous with the fantastic dimensions of Biblical religion”³⁵.

On top of that, Dylan makes a masterful use of the power of vagueness, double (or multiple) reference, and the power of imagination. His wild cat is as ominous

³³ S. Rogovoy, *Bob Dylan...*, p. 118.

³⁴ S. Rogovoy, *Bob Dylan...*, p. 117. R. C. Spargo, A. K. Ream (“Bob Dylan and religion”, in: Dettmar, J. H. Kevin (ed.), *The Cambridge Companion to Bob Dylan*, Cambridge University Press, 2009, p. 95) claim *John Wesley Harding* contains sixty-one references to the Bible.

³⁵ R. C. Spargo and A. K. Ream, “Bob Dylan and religion”, p. 92.

as a lion roaring in a Biblical wilderness, but the animal's threatening quality is amplified by the fact we are not told what its species is. It can only be deduced that although its name can be colloquially used to denote *Felis silvestris*, this is definitely not the case. That species is just slightly larger than the domestic cat, incapable of a loud growl, and found neither in the historical or contemporary Levant, nor in the USA³⁶. At the same time, the idiomatic semantics of the lexeme “wildcat” hint that whatever or whoever the animal is, the danger is not only the potential wild and violent character of the beast – it is also a moral peril.

The article strived to show that the short, indeed miniature song which has sparked number of creative covers is – on its poetic level – composed in a voice of a Biblical prophet, speaking from behind the double mask of an urban folk balladeer and the frustrated joker. This is not, however, exactly a revolutionary finding. Dylan has been dubbed “the latter-day Jeremiah”³⁷ and described as identifying himself with prophet Daniel³⁸.

The article has identified some Biblical passages which appear to be strongly connected conceptually and in terms of imagery with “All Along the Watchtower” but which also seem to have been overlooked in preceding studies. Here, the key finding proposed is that excerpts from the Book of Revelation can also be credibly viewed as being in intertextual relationship with Dylan's song. This observation opens new interpretative paths for the future.

It is worth noting it is surprising previous research has not observed references to Rev in “All Along the Watchtower” since some have described Dylan's oeuvre as apocalyptic. Admittedly, these authors usually do not use any Biblical-studies-inspired definition of apocalypticism of apocalyptic literature³⁹, and only mean the American poet's songs exhibit such a character in the most general, secular meaning of the idea⁴⁰. Moreover, they often apply the idea to Dylan's output in general and when they do so in respect to specific pieces, “All Along the Watchtower” is usually not one of them⁴¹. A few researchers with a background in Biblical studies see the Jewish-American songwriter's oeuvre as reworking not only prophetic, but also apocalyptic sources in the proper sense but, again, prefer not to apply their observation to “All Along the Watchtower”⁴². Hopefully, the findings presented will open up a discussion about the apocalyptic inspirations in this song, and contribute to the analyses of Dylan's writing as a creative continuation of the prophetic and apocalyptic traditions in general.

³⁶ See J. C. D. Schreber, (ed.), “Die wilde Kaze” [The wildcat]. Die Säugthiere in Abbildungen nach der Natur mit Beschreibungen (Dritter Theil) [Mammals illustrated from nature with descriptions], Erlangen, 1778, pp. 397–402.

³⁷ R. C. Spargo, A. K. Ream, “Bob Dylan and religion”, p. 88.

³⁸ S. Rogovoy, *Bob Dylan...*, pp. 118, 121.

³⁹ Admittedly, defining apocalyptic literature itself constitutes a major debate in Biblical studies, one beyond the scope of this article. For overview, see J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011 (pp. 2–42).

⁴⁰ I.e., in the sense of predicting the end of the world or of being related to cataclysmic, global disaster, or as a full synonym of “prophetic,” or any vague combination thereof; see “Definition of APOCALYPTIC”, May 31, 2026, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/apocalyptic> [accessed: June 5, 2026].

⁴¹ Cf. D. Boucher and L. Boucher, *Bob Dylan and Leonard Cohen*, p. 80; C. Heylin, *Revolution in the Air...*, p. 104; G. M. Campbell, “Bob Dylan and the Pastoral Apocalypse”, *Journal of Popular Culture* 8, no. 4 (1975), p. 696nn; Th. O. Beebe, “Ballad of the Apocalypse: Another Look at Bob Dylan's ‘Hard Rain’”, *Text and Performance Quarterly* 11, no. 1 (1991): 18–34, <https://doi.org/10.1080/10462939109365991>. W. Mellers, *A Darker Shade of Pale...*, pp. 132–134, 155, 192–202.

⁴² M. J. Gilmour, *Tangled Up in the Bible*, pp. 41–43, 71–86, S. Rogovoy, *Bob Dylan...*, p. 281.

Works Cited

- Antosz-Rekucki, J. *Bob Dylan's Melic Poetry in Polish Translations*, PhD diss., the Jagiellonian University of Kraków, 2026.
- Beebe Th. O., "Ballad of the Apocalypse: Another Look at Bob Dylan's 'Hard Rain'", *Text and Performance Quarterly* 11, no. 1 (1991): 18–34. <https://doi.org/10.1080/10462939109365991>.
- Boucher D., and Boucher L., *Bob Dylan and Leonard Cohen: Deaths and Entrances*, Bloomsbury Publishing USA, 2021.
- Burszta W. J., "Bob Dylan jako *Wicked Messenger*", in: *Dylan i Jego Czasy*, ed. by M. Friedrich and A. Szóstka, Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, 2019.
- Campbell G. M., "Bob Dylan and the Pastoral Apocalypse", *Journal of Popular Culture* 8, no. 4 (1975): 696.
- Collins J. J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011, pp. 2–42.
- "Definition of ALL ALONG", *Merriam-Webster Online Dictionary*, May 30, 2026. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/all+along>.
- "Definition of ALONG", *Merriam-Webster Online Dictionary*, June 2, 2026. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/along>.
- "Definition of APOCALYPTIC", *Merriam-Webster Online Dictionary*, May 31, 2026. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/apocalyptic>.
- "Definition of WILDCAT", *Merriam-Webster Online Dictionary*, May 23, 2026. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/wildcat>.
- Dylan B., "All Along the Watchtower" on the artist's official site, accessed: June 4, 2026. <https://www.bobdylan.com/songs/all-along-watchtower/>.
- Dylan B., *Bob Dylan – the Little Black Songbook: Revised and Expanded Edition*, Wise Publications, 2015.
- Dylan B., *Duszny kraj: Wybrane utwory z lat 1962–2012*, Łobodziński, F. (ed., trans.), Stronie Śląskie: Biuro Literackie, 2017.
- Gilmour M. J., *Tangled Up in the Bible: Bob Dylan and Scripture*, Bloomsbury Publishing USA, 2004.
- Gray M., *The Bob Dylan Encyclopedia*, Bloomsbury Academic, 2006.
- Heylin C., *Revolution in the Air: The Songs of Bob Dylan*, Chicago Review Press, 2009.
- Kaźmierczak M., "Intertextuality as Translation Problem: Explicitness, Recognisability and the Case of 'Literatures of Smaller Nations'", *Russian Journal of Linguistics* 23, no. 2 (2019): 362–82. <https://doi.org/10.22363/2312-9182-2019-23-2-362-382>.
- Koziołek R., "Głosna nieobecność. Dylan i Nobel", in: *Dylan i Jego Czasy*, ed. by M. Friedrich and A. Szóstka, Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, 2019.
- Kristeva J., "Le Mot, Le Dialogue et Le Roman", in: *Séméiotique. Recherches Pour Une Sémanalyse*, Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 143–173.
- Mellers W., *A Darker Shade of Pale: A Backdrop to Bob Dylan*, Oxford University Press, 1985.

Ricks Ch., *Dylan's Visions of Sin*, Canon-gate, 2011.

Rogovoy S., *Bob Dylan: Prophet, Mystic, Poet*. Simon and Schuster, 2009.

Schreber, J. C.D. (ed.), “Die wilde Kaze” [The wildcat]. *Die Säugthiere in Abbildungen nach der Natur mit Beschreibungen (Dritter Theil)* [Mammals illustrated from nature with descriptions], Erlangen, 1778, pp. 397–402.

Spargo R. C., and Ream A. K., “Bob Dylan and Religion”, in: K. J. H. Dettmar (ed.), *The Cambridge Companion to Bob Dylan*. Cambridge University Press, 2009, pp. 87–99. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521886949.008>.

Wyszogrodzki D., “Bob Dylan – droga do nobla”, *Teksty Drugie* 5 (2018): 230–56. <https://doi.org/10.18318/rd.2018.5.14>.

Zak A. J., “Bob Dylan and Jimi Hendrix: Juxtaposition and Transformation ‘All along the Watchtower’”, *Journal of the American Musicological Society* 57, no. 3 (2005): 599–644. <https://doi.org/10.1525/jams.2004.57.3.599>.

Discography

Dylan B., “A Hard Rain’s A-Gonna Fall” (rec. by Bob Dylan), on *The Freewheelin’ Bob Dylan*, Columbia Records, 1963.

Dylan B., “All Along the Watchtower” (rec. by Bob Dylan), on *John Wesley Harding*, Columbia Records, 1967.

Dylan B., “Ballad of a Thin Man” (rec. by Bob Dylan), on *Highway 61 Revisited*, Columbia Records, 1965.

Dylan B., *John Wesley Harding* (rec. by Bob Dylan), Columbia Records, 1967.

Dylan B., “Jokerman” (rec. by Bob Dylan), on *Infidels*, Columbia Records, 1983.

Dylan B., “Like A Rolling Stone” (rec. by Bob Dylan), on *Highway 61 Revisited*, Columbia Records, 1965.

Dylan B., “Mr. Tambourine Man” (rec. by Bob Dylan), on *Bringing It All Back Home*, Columbia Records., 1965.

Kaczmarek J., “Epitafium dla Boba Dylana”, lyrics and unreleased record, 1985. Sheet music and lyrics archived at <https://www.kaczmarek.art.pl/tworczosc/wiersze/bob-dylan/>. Unofficial recording available at <https://www.youtube.com/watch?v=213yT3uE2Qo> [accessed: June 5, 2026].

About the author:

JAKUB ANTOSZ-REKUCKI specializes in literary and translation studies, and is a practicing translator. In 2026, he defended the doctoral dissertation *Bob Dylan's Melic Poetry in Polish Translations* at the Jagiellonian University in Kraków. He is the author of *Tales of the Tombstone Lion*, an educational children's book about Jewish cemeteries in Poland. He has translated a number of songs by top American singer-songwriters, which he performs for live audiences while providing educational lectures on the subject.

JAKUB ANTOSZ-REKUCKI jest literaturoznawcą, przekładoznawcą i tłumaczem. W 2026 roku obronił *cum laude* rozprawę doktorską *Polskie tłumaczenia poezji melicznej Boba Dylana* na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jest autorem dwujęzycznej książki edukacyjnej o cmentarzach żydowskich dla dzieci pt. *Opowieści lwa z kamiennej tablicy* (2025) i licznych przekładów piosenki literackiej, które prezentuje na koncertach połączonych z wykładami popularno-naukowymi.

VARIA





RELIGIA OBJAWIENIA. KILKA PUNKTÓW WIDZENIA

Rozdziały 1–4 przetłumaczył,
przypisami i objaśnieniami
opatrzył Zbyszek Dymarski

The Religion of Revelation

Abstrakt

Publikacja zawiera przekład czterech pierwszych rozdziałów angielskiej wersji książki Nathana Söderbloma *The Nature of Revelation*, wydanej w 1933 roku. Przekład został opatrzone przypisami tłumacza wyjaśniającymi historyczny, religioznawczy i terminologiczny kontekst tekstu. W prezentowanych rozdziałach Söderblom przedstawia własną koncepcję religii objawienia oraz odróżnia ją od religii natury i religii kultury. Polemizuje również z ewolucjonistycznymi teoriami rozwoju religii. Wskazuje, że religia objawienia stanowi odrębny typ doświadczenia religijnego, którego nie można wyjaśnić wyłącznie rozwojem kultury.

Słowa kluczowe: Nathan Söderblom, religia objawienia, historia religii, religia prorocka, religioznawstwo porównawcze, ewolucjonizm religii

Abstract

This publication presents a translation of the first four chapters of the 1933 English edition of Nathan Söderblom's *The Nature of Revelation*. The translation is accompanied by the translator's notes explaining the historical, religious studies, and terminological context of the text. In these chapters, Söderblom sets forth his own conception of the religion of revelation and distinguishes it from the religion of nature and the religion of culture. He also engages critically with evolutionary theories of the development of religion. He argues that the religion of revelation constitutes a distinct type of religious experience that cannot be explained solely in terms of cultural development.

Key words: Nathan Söderblom, religion of revelation, history of religions, prophetic religion, comparative study of religion, evolutionary theories of religion

Rozdział I

W dyskusjach nad wartością różnych religii i nad wyższością jednych nad drugimi, wspólnym kryterium jest kryterium etyczne. Jedna religia jest uznawana za wyższą od drugiej, ponieważ posiada wyższy kodeks etyczny. Przy takim porównaniu religia Izraela nie ma się czego obawiać. O jej wyższości nie decyduje jednak wyższość etyczna, choć ostatecznie wyższy system etyczny towarzyszy temu, co stanowi o istotnej wyższości religii. Porównanie etycznej treści jednej religii z inną nie może dać prawdziwej oceny *religii*. Religia nie sprowadza się do „powinieneś”; jej wartość nie jest mierzona tym, co dokonuje się między człowiekiem a człowiekiem. Przeciwnie, w religii szukamy pomocy i życia. Cóż by to dało człowiekowi, gdyby posiadał nawet największą mądrość tego świata, wiedzę o ludzkiej naturze, najdoskonalszy system etyczny, a nawet najpiękniejsze ideały, jeśli wiara i nadzieja załamują się, jeśli niebo pozostaje zamknięte, a duchowe słońce Bożej mocy i miłości spowija ciemność, tak że duch pozostaje zimny i pusty? Wzniosła, wymagająca i wysublimowana moralność bez religii, jakkolwiek piękna i zachwycająca by była, pozostaje jednak ułomna. Jednakże w porównaniu z nią religia bez moralności jest bezwstydnym udawaniem, bogactwem, którego właściciel w rzeczywistości nie posiada. Ludzka dusza nie może żyć wyłącznie moralnością. Potrzebuje religii. Potrzebuje wiary. W swojej filozofii religii Harald Höffding², stara się zredukować

to oparcie dla życia, którego człowiek szuka w religii. Utrzymywał on, że religia jest wiarą w trwałość wartości. Jednak nawet w tej minimalistycznej definicji – wyrażnie inspirowanej teorią zachowania energii i sprowadzającej religię do mniej niż minimum, jakie można by jej jeszcze przypisać – zawiera się prawda, że wartość religii mierzy się jej zdolnością do wzbudzania niezachwianej ufności, nadawania życiu wartości i sensu, jeśli jest ono przeżywane zgodnie z jej prawdą. Żadne porównanie moralnych nakazów nie może dawać prawdziwej oceny religii, z którymi są one historycznie bardziej lub mniej powiązane.

Z całą pewnością musimy brać moralność pod uwagę przy badaniu i ocenie religii, i to w dwóch aspektach. Po pierwsze, w odniesieniu do charakteru moralności. Po drugie – co ważniejsze – w odniesieniu do natury związków, które dana religia posiada z życiem moralnym. Przede wszystkim jednak, religię należy oceniać na podstawie jej religijnej treści. Nie można zrozumieć religii Izraela i dostrzec jej miejsca w historii religii bez uwzględnienia religijnego punktu widzenia. Jest oczywiste, że ostateczna ocena musi być związana z kwestią religijnej mocy posiadanej przez daną religię. Ta prawda z pewnością nie znajduje w naszych czasach ani uznania,

normy moralne można uzasadniać poprzez analizę doświadczenia ludzkiego i życia społecznego, ponieważ to w nich ujawniają się potrzeby, cele i warunki rozwoju człowieka, a nie poprzez odwołanie do autorytetu religijnego. Religia natomiast pełni odrębną funkcję duchową – wzmacnia znaczenie wartości i nadaje im egzystencjalny sens, ale nie stanowi ich źródła ani podstawy obowiązywania.

Od tłumacza: Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przypisy zamieszczone w niniejszym przekładzie pochodzą od tłumacza i mają charakter redakcyjny. Wszystkie cytaty biblijne, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Poznańskiej. Przypisy pochodzące z angielskiego wydania książki Nathana Söderbłoma oznaczono dopiskiem [przypis autora].

² Harald Höffding (1843–1931) był duńskim filozofem, zajmował się także psychologią i filozofią religii. Wywarł wpływ na rozwój literackiego modernizmu. Uważał, że

ani zastosowania. Tradycyjną i na ogół niekwestionowaną zasadą historii religii było uznawanie etyczności za rozstrzygające kryterium w ocenie religii oraz porządkowanie i wartościowanie ich według systemów etycznych. Nikt nie podważa ogromnego znaczenia tej zasady i jej bliskich związków z religijną mocą. Ale to nie jest wewnątrzreligijny punkt widzenia, ponieważ ostatnie pytanie zadawane religii nie brzmi: „Jak ukształtujesz moje życie? Jakie powinno być moje życie?” Raczej brzmi ono: „Jak ocalisz moje życie i podtrzymasz je, tak żebym nie został pochłonięty przez egzystencję bez znaczenia albo zatracił się w rozpacz?” Jednak to drugie pytanie nie może być oddzielone od pierwszego.

Eduard Geismar³ wypowiedział trafne słowo – które celnie wyraża paradoks, który chciałbym przytoczyć – kiedy pisał odośnie religii Starego Testamentu: „Niech pozostanie ten moment egoizmu; w tym leży budująca moc objawienia. Siła Izraela nie leży w jego wzniosłej moralności; ta siła leży w jego religii, w jego wierze. Nie ma większego wypaczenia historii Izraela niż wtłoczenie jej w nowoczesną koncepcję religii, w której jest ona dodatkiem do moralności”⁴.

Czy moralność leży głębiej w ludzkim życiu niż religia, czy religia musi być oparta

na moralności jeśli ma odgrywać istotne miejsce w życiu? Czy moralność jest jedyną pewną rzeczą w świecie ducha, tak że religia musi czerpać pewność swojej rzeczywistości z moralności, jeśli w ogóle ma ją posiadać? Stale powracającą, niemniej błędną koncepcją jest, że korzenie moralności sięgają głębiej i dalej w ludzkim życiu niż korzenie religii. Stale powracającą, niemniej błędną, jest koncepcja, że korzenie moralności sięgają głębiej i obejmują szersze obszary ludzkiego życia niż korzenie religii. Religia stanowi samodzielną rzeczywistość zarówno w historii, jak i w życiu duszy. Jeśli badania naukowe nad religią prowadzone w ciągu ostatniego stulecia przyniosły jakieś trwałe ustalenie, to jest nim przekonanie, że podłoża i natury religii nie można zadowalająco wyjaśnić ani przez wyprowadzanie jej z woli, ani z intelektu, choć wyraża się ona zarówno w woli, jak i w intelekcie. Tego też nie da się wytłumaczyć poprzez zwyczajowy trójpodział władz człowieka, między intelekt, wolę i emocje, poprzez odniesienie jej do emocji, chociaż jej rola w emocjonalnym życiu jest niezmiernie ważna. Korzenie religii sięgają głębiej – do jej własnego centrum w człowieku, którym jest duch. Pascal określał to centrum jako „serce”⁵. Schleiermacher wyjaśnił sprawę w swoim *Reden*⁶. Ukazuje on, że miejscem, w którym religia prowadzi własne i istotowe życie,

³ Eduard Geismar (1871–1939) był duńskim teologiem luteraniskim, historykiem religii i jednym z najwybitniejszych badaczy myśli Søren Kierkegaarda. Uważał, że religii nie należy sprowadzać do systemu moralnego, gdyż jej istotą jest doświadczenie wiary, z którego wyrasta życie etyczne. Pogląd ten dobrze współbrzmi z argumentacją Söderbloma rozwijaną w tym miejscu. Jego najważniejszym dziełem jest szóstotomowa praca *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed* (1927–1929), poświęcona życiu i twórczości Kierkegaarda.

⁴ Trudno ustalić dokładne źródło tej wypowiedzi. Najprawdopodobniej Söderblom przytacza tu pogląd Eduarda Geismara, zaczerpnięty z pracy Haralda Höffdinga.

⁵ „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady i na próżno rozumowanie.” [Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Zeleński, Warszawa 1983, s.189–190][479]

⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799 [po polsku: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1995] Schleiermacher uważał, że religia nie polega przede wszystkim na przestrzeganiu norm moralnych ani na przyjmowaniu określonych twierdzeń filozoficznych, ale jest bezpośrednim doświadczeniem Nieskończoności.

jest najgłębsze centrum osobowego życia jednostki, gdzie boskie i wieczne życie odbija się niczym w źródle znajdującym się w najgłębszych głębinach duszy, jeśli tylko owo odbicie nie zostało przyciemnione. To samo doświadczenie i wgląd, które w nauce o religii są związane z imieniem Schleiermachera, przy bliższym rozpatrzeniu, pojawiają się pod innymi terminami i pomimo wielkich różnic u wszystkich wielkich i poważnych myślicieli zajmujących się religią, nie tylko w obrębie biblijnych religii, ale również poza nimi. Centrum religii w życiu ludzkiej istoty jest w duchu. Człowiek jest, według Rudolfa Euckena, miejscem spotkania różnych rodzajów i stopni realności⁷.

Rozdział 2

Jeśli porównamy Babel⁸ i Biblię z religijnego punktu widzenia, dostrzeżemy wyraźną różnicę między nimi. Staje się ona coraz wyraźniejsza i nabiera coraz bardziej zasadniczego znaczenia, gdy patrzymy na historię religii jako całość. Różnica ta najlepiej może być wyrażona przez uczynienie rozróżnienia pomiędzy religią natury i religią kultury, z jednej strony oraz religiami prorockimi z drugiej. Wyjątkowość religii prorockiej określiłbym, nadając jej miano religii objawienia.

Te dwa terminy, „religia objawienia” i „religia kultury” wymagają wyjaśnienia przed rozpoczęciem dyskusji o różnicach, które wskazałem.

1. Słowo „objawienie” jest używane w tym kontekście w szczególnym sensie. Objawienie Boga jest obecne wszędzie tam, gdzie odnajdujemy prawdziwą religię. Tam, gdzie Bóg jest poznawany, choćby nawet niedoskonale i poprzez zniekształcone medium, tam w pewnej mierze pozwolił się poznać, więcej – Sam dał się poznać. Dwie pozostałe interpretacje, zazwyczaj przywoływane do wyjaśnienia istnienia religijnej wiary i prawdy poza biblijnym objawieniem, są całkowicie nieprzekonujące. Czy wszystkie przejawy pobożności i cnoty poza chrześcijańskim objawieniem to po prostu dzieło szatana, karykatura spreparowana przez demony, tak jak możemy przeczytać to u Augustyna?⁹ Jak więc mogą one być prawdziwe, i pod ważnymi względami dokładnie takie same jak wiara chrześcijańska? Mahomet wierzył, że dżiny używając podstępny potrafiły ukradkiem podsłuchać to, co zostało powiedziane w niebie (Koran, 37,7 i następne strony). Czy też, jeśli prawda o Bogu, którą znajdujemy w religiach pozabiblijnych, jest produktem ludzkiego rozumu, jak nauczano od Apologetów wczesnego kościoła aż do czasu powstania różnych teorii „religii naturalnych”, gdzie zakresimy linię graniczną między boskim a ludzkim w religiach biblijnych? Justyn, ze swoją sympatią do greckiej filozofii i ze swoją doktryną „logos spermatikos”¹⁰,

⁷ Rudolf Eucken (1846 – 1926) uważał, iż człowiek łączy w sobie wymiar przyrodniczy, psychiczny i duchowy; to znaczy jest miejscem spotkania różnych poziomów i postaci rzeczywistości. Życie duchowe, którego najwyższym wyrazem są religia i moralność, nie jest jednak dane człowiekowi z natury, lecz musi być przez niego aktywnie urzeczywistniane.

⁸ Angielski zwrot odwołujący się do wieży Babel. Wskazuje na wielkie pomieszanie, tu multum różnych i różnorodnych religii.

⁹ Przytoczona myśl nawiązuje do poglądów św. Augustyna wyrażonych w Państwie Bożym (*De civitate Dei*, księgi VIII–X oraz XIX), gdzie religie pogańskie przedstawione są jako pozostające pod wpływem demonów, a pełna cnota wiązana jest z prawdziwym kultem Boga. Nie jest to jednak dosłowny cytat z Augustyna, lecz późniejsza parafraza. Stanowi raczej interpretację jego stanowiska, sugerującą, że wszelkie dobro i pobożność poza chrześcijaństwem są bezpośrednio dziełem szatana, czego Augustyn wprost nie twierdził.

¹⁰ Justyn Męczennik (ok.100 – ok. 167) rozwijał doktrynę logos spermatikos, według której w całej rzeczywistości oraz

Boskiego Słowa, zasianego jako ziarno (sperma) w całej ludzkości oraz Tacjan¹¹, dumny z bycia barbarzyńcą i pogardzający Grekami, reprezentują dwie stałe linie myślenia w chrześcijańskiej apologetyce. Czy ta sama wiara w boską opatrność, ta sama religijna powaga i pobożna, praktyczna mądrość u Sokratesa, albo Seneki, albo Epikteta może być diabelskim oszustwem, albo samoodkryciem mądrości, a zarazem dziełem Boga w Psalmach albo u Pawła czy Tertuliana? Nie. Gdy tylko poważnie zapoznamy się z religiami niechrześcijańskimi, narzuca się nam wiara w powszechne objawienie Boga nawet tam, gdzie religia ta jawi się jako zubożała, zniekształcona lub pogrążona w niewiedzy, (Ef, 4,18)¹², choćby nawet jak najusilniej wołała o Ewangelię Krzyża. Ostatecznie, wszelka pewność odnośnie Boga i boskich spraw ma swoje źródło w intuicyjnym odczuwaniu Boga. Musimy uznać, że Troeltsch¹³ i Gunkel¹⁴ i wszyscy młodszy teolodzy mają rację,

kiedy żądają byśmy wzięli na serio wiarę w powszechne objawienie Boga. *Żadna religia nie jest wytworem kultury*; każda religia wyrasta z objawienia.

Jest to starożytna chrześcijańska idea. Po części z powodu wyłącznie teologicznego punktu widzenia, który charakteryzował różne nurty myślenia w minionym stuleciu¹⁵, a częściowo z powodu braku naszej znajomości literatury i duchowych skarbów świata antycznego, utraciliśmy coś z owego świeżego i podnoszącego na duchu przekonania naszych dawnych teologów, że był to ten sam Bóg, nasz Bóg, który postawił Sokratesa „w wieży strażniczej, gdzie zostaliśmy umieszczeni i której nie powinniśmy nigdy z własnej woli porzucić”¹⁶, czyniąc go stanowczym wobec pokusy samobójstwa; że to był ten sam Bóg, który spotkał Senekę, „gdziekolwiek ten się obrócił”¹⁷, Bóg o którym wiedział, że „podtrzymuje wszystko”¹⁸ i że „nie jest czczony tłustymi tuszami ubitych wołów, ani złotem czy srebrem, ani pieniędzmi, które są wrzucane do skarbca,

w ludzkim rozumie obecne są „załączki Logosu”. Dzięki temu również filozofia grecka zawiera elementy prawdy i dobra, których pełnia i ostateczne spełnienie objawia się dopiero w Chrystusie jako wielonym Logosie.

11 Tacjan Syryjczyk (ok. 130 – ok. 193) to pochodzący z Syrii chrześcijański pisarz greckojęzyczny i teolog. Był on uczniem Justyna Męczennika, jednak odrzucił jego życzliwy stosunek do filozofii greckiej, uznając, że pełna prawda pochodzi wyłącznie z objawienia chrześcijańskiego. Poglądy te przedstawił w Mowie do Greków” (*Oratio ad Graecos*). Był także autorem *Diatessaron* – najstarszej znanej harmonii czterech Ewangelii).

12 Piszże Paweł o poganach „A przebywając w mrokach poznania, nie mają dostępu do życia Bożego z powodu trwającej w nich niewiedzy i zatwardziałości serca.” [Ef 4, 18]

13 Ernst Troeltsch (1865–1923) badał historyczne uwarunkowania chrześcijaństwa, jego relacje z kulturą i nowoczesnością oraz metodologiczne podstawy badań nad religią. Reprezentował religijno-historyczny nurt teologii liberalnej i opowiadał się za „rozumiejącą” interpretacją dziejów. Najważniejszym jego dziełem jest *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), w którym analizował problem wyjątkowości chrześcijaństwa na tle historii religii.

14 Hermann Gunkel (1862–1932) był niemieckim biblistą i twórcą metody historii form, badającym literackie gatunki oraz religijne tradycje Starego Testamentu. Jego najważniejszym dziełem jest *Die Sagen der Genesis* (1901), poświęcone

ustnemu pochodzeniu opowiadań Księgi Rodzaju, natomiast w *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895) wykazywał związki biblijnych opisów stworzenia i eschatologii z motywami religijnymi starożytnego Bliskiego Wschodu.

15 Chodzi o XIX wiek, który Söderblom określa jako „minione stulecie”, gdyż książka została opublikowana w 1930 roku.

16 Söderblom nawiązuje do argumentacji Sokratesa zawartej w *Fedonie* (61b–62c), gdzie człowiek przedstawiony jest jako należący do bogów i dlatego nie powinien samowolnie odbierać sobie życia. Greckie słowo *phylakē* bywa tłumaczone jako „posterunek”, „straż”, „miejsce straży”, „wieża strażnicza”, ale także jako „wzięcie”. Söderblom przyjmuje pierwszą z tych interpretacji.

17 Söderblom nawiązuje prawdopodobnie do myśli Seneki zawartej w *Listach moralnych do Lucylusza*: „Bóg jest blisko ciebie, jest z tobą, jest w tobie” [List 41][polskie wydanie: tłum. Wiktor Kornatowski, Warszawa 2024]

18 Przekonanie, że boski Logos lub boski Duch przenika cały wszechświat i podtrzymuje jego istnienie, należało do podstawowych elementów filozofii stoickiej. Motyw ten wielokrotnie pojawia się również u Seneki, między innymi w *Listach moralnych do Lucylusza* [np. List 65].

ale pobożną i szczerą wolą¹⁹; i modlitwą: „Módl się o szczere serce, o zdrowie najpierw duszy a potem ciała, módl się do Boga ze śmiałością.”²⁰ To był ten sam Bóg, nasz Bóg, który obdarzył Epikteta jego mocną i pokorną ufnością: „to właśnie, co się wydarza, wybrałem jako najlepsze; jestem zadowolony ze swojego losu; bo ja uważam, że co Bóg zechce, lepsze będzie niż to co ja zechcę. Z Nim związałbym się w miłości, jako dobry sługa i wierny niewolnik; Jego życzenie, Jego pragnienie będzie moim; krótko mówiąc, Jego wola będzie moją.”²¹ Jeśli to uczucie byłoby dziś żywe, powinniśmy znaleźć zrozumienie dla modlitwy – nawet w kościelnych kręgach – gdy przywołujemy modlitwę Nabuchodonozora do Marduka:

„Władcą, który chce być Tobie posłuszny, ja jestem;
dziełem Twoich rąk ja jestem.
Ty jesteś Tym, kto stworzył mnie,
i Ty powierzyłeś mi panowanie nad ludzkością,
Zgodnie z miłosierdziem, które Ty okazujesz
wszystkim.
Daj mi pokochać Twoje święte
przewodnictwo!
Zaszczep w moim sercu bojaźń przed Twoją
Boskością.
Daj mi to, co Tobie wydaje się dobre,
bo Ty jesteś Panem mego życia”²².

¹⁹ „A można ją uczynić nie rąbaniem spasionych wołów ani zawieszaniem złota i srebra w świątyni, ani wreszcie wkładaniem datków do skarbonki, lecz pobożną i szczerą wolą.” [List 115]

²⁰ „Choć nie domagasz się od bogów wysłuchania dawniejszych twych modlitw, zwróć się do nich z nowymi: proś o dobrą rozagę, o dobre zdrowie twego ducha, a potem też i ciała. Dlaczegoż nie miałbyś często powtarzać takich modlitw? Proś bóstwo śmiało; lecz nie zwracaj się do niego o nic cudzego.” [List 10]

²¹ Nawiązanie do *Diatrib* Epikteta [księga 4, rozdział 7] „Jeśli mnie nie wpuszczą, nie chcę wchodzić. Moją wolą jest zawsze woleć to, co się dzieje, ponieważ uważam, że to, czego chce Bóg, jest lepsze od tego, czego chcę ja. Do Niego przylgnę jako sługa i pomocnik; będę miał te same dążenia i te same pragnienia, jednym słowem – ta sama będzie moja wola co Jego.”

²² Söderblom przywołuje tę modlitwę jako przykład, że również religia babilońska wykształciła formy osobistej

albo z pełnym skargi wołaniem do Isztar:

„Ja, Twój sługa, modłę się wzdychając do Ciebie,
Ty, która słyszysz żarliwą modlitwę grzesznika,
Ty, której spojrzenie daje człowiekowi życie.
O, Ty Wszechmocna, Królowo narodów,
Ty Miłosierna, która w łaskawości swojej
zwracasz się i
wysłuchujesz prośb tych, którzy się modlą”²³.

Entuzjazm dla wzniosłych i potężnych elementów odnalezionych w babilońskich i asyryjskich świadectwach pobożności stanowi reakcję przeciwko temu wąskiemu spojrzeniu, które towarzyszyło przecenianiu treści objawienia biblijnego i które dominowało w minionym stuleciu²⁴. Nawet poganie wiedzieli, że i „my jesteśmy także Jego potomstwem”²⁵. Oni mieli „poczucie Boga”. „On nie pozostawił samego Siebie bez świadectwa”²⁶. Powinniśmy czytać Orygenesowe interpretacje takich tekstów. To jest najwyższy czas, aby w epoce misji światowych, światowej komunikacji oraz ostatecznego złania się dziejów świata w jeden potężny nurt Kościół zaznajomił się z ideą powszechnego objawienia Boga.

2. To jest jedna strona tej kwestii. Z drugiej strony zauważamy, że każda wyższa religia wymaga, jako koniecznego warunku, określonego poziomu kultury. To obejmuje również religię prorocką. Żadne zjawisko

pobożności, które pod względem religijnego tonu przypominają modlitwy biblijne. [cytat z: Morris Jastrow Jr., *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, s. 296]

²³ Ten fragment stanowi kompilację fragmentów z modlitwy kapłana do Isztar. Zamieszczony jest w książce Morrisa Jastrowa. [*The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, s. 318]

²⁴ Chodzi o wiek dziewiętnasty. Söderblom pisał bowiem tę książkę w 1930 roku.

²⁵ Dz 17, 28

²⁶ Dz 14, 17

w historii religii, ani żadne objawienie nie pojawiło się niczym *Deus ex machina*, bez pewnych warunków kulturowych. Powrócimy do tego zagadnienia później i omówimy je bardziej szczegółowo.

Pojęcie kultury i objawienia nie należy jednak ujmować jako wzajemnie wykluczające się. Ogólnie mówiąc, w obszarze historii nie ma, żadnych sił ani ruchów, które byłyby całkowicie odrębne. Ale nie oznacza to, że nie powinniśmy dokonywać uzasadnionych i koniecznych rozróżnień, które pojawiają się w historii.

To prowadzi nas do zasadniczego i najważniejszego rozróżnienia, jakie wyłania się z historii. Nie jest to rozróżnienie, które ostro przecina nić rozwoju w miejscu, gdzie w tkaninie pojawia się nowy wątek. Raczej to jest cięcie biegnące wzdłuż osnowy tkaniny. Rozróżnienie to sięga tak daleko, jak tylko sięgają nasze wyraźnie obserwacje dziejów Izraela od czasów Mojżesza, obejmuje jednak również pewne zjawiska występujące poza granicami Izraela.

Cornelis P. Tiele²⁷, podejmując pierwszą próbę zbudowania filozofii historii religii, opartej na bogatszej i pełniejszej znajomości jej dziejów, sformułował „prawo duchowej jedności człowieka” i zastosował je do relacji między rozwojem religii i rozwojem kultury w ogóle²⁸. Zasada ta jest o tyle

śluszną, że wyżej rozwinięta kultura nie może w dłuższej perspektywie nie wywrzeć wpływu na religię. Jeżeli jednak rozumiemy przez to, że ogólnemu rozwojowi ludzkiego ducha – wyrażającemu się w kulturze, w opanowywaniu przyrody, w organizacji życia społecznego, w nauce, sztuce i moralności – odpowiada równoległy rozwój religii, tak iż wyższa religia podąża za wyższą kulturą, a religia i kultura rozwijają się równolegle przez kolejne epoki i zasadnicze formy, wówczas zasada ta nie daje się utrzymać. Inaczej mówiąc, to dzieli historię religii na dwie nierówne części; jedną która potwierdza prawo duchowej jedności człowieka, a druga radykalnie neguje to prawo.

Rzućmy teraz szybkie spojrzenie na tę część historii religii, która jest wprawdzie zdecydowanie najobszerniejsza, lecz zarazem najuboższa w treść. Nie będę tu uwzględniał ani jej niejasnych początków, ani nawet tych zapowiedzi wyobrażeń preanimistycznych, które spotykamy u ludów znajdujących się na niższym szczeblu rozwoju. Jednakże od razu widzimy, że ogólny rozwój kultury ze wszystkim, co do niej należy, wyznacza wyraźne, charakterystyczne etapy rozwoju religii. Religia klanowa, religia plemienna, religia narodu²⁹ – wszystkie te nazwy pochodzą od etapów konstrukcji społecznych. Rolnictwo wraz z osiadłym trybem życia nabiera dla religii zasadniczego znaczenia. Kilka wsi wraz z przyległymi obszarami tworzy większe wspólnoty terytorialne. Poprzez

²⁷ Cornelis Pieter Tiele (1830–1902), holenderski teolog i historyk religii, profesor na uniwersytecie w Lejdzie. Jest uważany za jednego z prekursorów religioznawstwa porównawczego. Sformułował tzw. „prawo duchowej jedności człowieka”, które miało wyjaśniać równoległy rozwój religii i kultury.

²⁸ Z kontekstu wypowiedzi wynika, iż Söderblom używa tutaj pojęcia kultury w sensie antropologicznym. Klasyczną definicję tego pojęcia podał Edward B. Tylor: Kultura to: „złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i wszystkie inne umiejętności i zwyczaje nabywane przez człowieka jako członka społeczeństwa.” [Primitive culture, London 1903, s.1] [przekład tłumacza]

²⁹ Söderblom posługuje się tu terminem *racial religion*, przejętym z dziewiętnastowiecznego religioznawstwa (zwłaszcza od Cornelisa P. Tielego). Słowo *race* nie oznacza tu „rasy” w dzisiejszym sensie biologicznym, lecz historycznie ukształtowaną wspólnotę etniczną lub narodową. Dlatego termin ten został przełożony jako „religia narodu”, aby uniknąć mylących współczesnych skojarzeń.

bardzo złożony proces, który w różnych okresach przybiera odmienną postać, lecz w istocie pozostaje tym samym procesem, bogowie danej religii zostają – dzięki procesom jednoczenia i wyłączenia – skupieni w boską wspólnotę (boskie państwo), uporządkowaną według różnych dziedzin życia. Politeizm, który pojawił się wraz z religią narodu, jest stosunkowo późnym zjawiskiem w historii religii. Okazuje się on krokiem naprzód, odpowiadającym rozwojowi politycznemu i kulturowemu. Przynosi ze sobą większy porządek, bogatszą treść religijną, większą duchową moc i poczucie bezpieczeństwa niż węższy horyzont religijny plemion i lokalnych wspólnot.

Pojedyncza obserwacja wystarczy aby to ujawnić. Zgodnie ze starożytnym sposobem myślenia, bóg jest Panem jedynie na swoim własnym terytorium; tylko tam jest on u siebie i tylko tam może udzielić pomocy. Kiedy Ben-Haded i jego Syryjczycy zostali pokonani przez Achaba, „Dworzanie zaś króla Aramu [Syrii-ZD] mówili do niego: ‘Ich Bóg jest bogiem gór, dlatego nas przemogli. Ale jeśli będziemy walczyć z nimi na równinie [z pewnością] ich zwyciężymy’³⁰.

Aby zapewnić sobie większą i pełniejszą opiekę bogów, konieczne staje się – o ile istnieje ku temu środki i sposobność – wzbogacenie religii o kolejnych bogów, a tym samym stopniowe ukształtowanie panteonu.

Skromny początek panteonu pojawił się w Izraelu za panowania nowej i potężnej dynastii, która doszła do władzy wraz z Omrim³¹. Jego syn Achab (911–889 pne.)

poślubił księżniczkę z Tyru. Zbudował on w nowej stolicy, Samarii, okazałą świątynię Malkartowi, tyryjskiemu Baalowi³², i ustanowił przy niej grono proroków.³³ On nie zamierzał jednak odrzucać Jahwe. Imię Jahwe pojawia się nawet w skróconej postaci w imionach jego dzieci. Uniżył on siebie wobec Eliasza, proroka Jahwe. Ale z powodów politycznych, a także religijnych – co nietrudno zrozumieć – zawierając sojusz i zacieśniając więzi z Tyrem, przyjął do kultu jego narodowego boga, zgodnie z kierunkiem rozwoju charakterystycznym dla religii starożytnego świata. Wówczas pojawiła się niezwykle postać – potężna, surowa i nieustępliwa niczym granit. Eliaz wiedział, że Jahwe nie będzie tolerował żadnego boga u Swego boku. Jahwe był bogiem wrogiem i zawziętym wobec innych bogów.

W Judei zmiany poszły dalej. Dostrzegając potrzebę swoich czasów i powodowany żądzą władzy Achaz (741 – 726 pne.) przeznaczył jedną z komnat swego pałacu na kult bóstw niebieskich według modelu asyryjsko-babilońskiego. Manasses (696–641 pne.) wprowadził posągi bogów do świątyni. Nigdy wcześniej w Królestwie Judei religijna gorliwość sprzężona z polityką, nie przyswoiła i nie otaczała kultem tak wielu dawnych rytów kananejskich i całkowicie obcych

Izraela, założycielem dynastii Omrydów oraz twórcą i budowniczym nowej stolicy Królestwa Izraela – miasta Samarii. Wiedzę o jego panowaniu pochodzi z przekazu biblijnego [1 Krl] oraz ze źródeł pozabiblijnych (m.in. Steli Meszy, Czarnego Obelisku Salmanasara III oraz inskrypcji Salmanasara III), które ukazują go jako twórcę potężnej dynastii i jednego z najważniejszych władców Izraela.

³² Malkart był głównym bóstwem fenickiego Tyru, nazywanym także „Baalem Tyru”, gdyż słowo baal oznaczało „pana” lub „władcę” i było tytuł odnoszony do różnych bóstw semickich.

³³ Tutaj „prorocy” to prorocy kultowi Baala, czyli członkowie personelu świątynnego, którzy uczestniczyli w kulcie i przekazywali wyrocznie bóstwa. Nie byli to prorocy w biblijnym rozumieniu tego słowa.

³⁰ 1 Krl 20,23

³¹ Omri (panował ok. 884 – 873 p.n.e.) był jednym z najwybitniejszych władców północnego Królestwa

kultów, jak za królowania Manassesa i Amona (641 – 639 pne.). Ezechieli opisuje to, co on ujrzał w świątyni i poza nią w Jerozolimie [Ez 8]. Czy świątynia jerozolimska nie powinna wzbogacić się o własny panteon, podobnie jak inne świątynie nadążające za rozwojem epoki? Świątynia jerozolimska miała się stać wielkim, metropolitalnym sanktuarium politeistycznym. W czasach gdy świątynia jerozolimska mogła konkurować z ważnymi świątyniami innych krajów różnorodnością swego wyposażenia, bogactwem kultu oraz okrutnymi, ofiarniczymi i silnie angażującymi emocje wymaganiami religijnymi, uważano to za krok naprzód. Nie możemy zapominać iż politeizm, jest krokiem do przodu w religii, chociaż był wstrętą rzeczą w oczach proroków, orędowników autentycznego mozaizmu. W oczach swoich współczesnych prorocy uchodzili za ludzi bezdusznych i bezbożnych, tak jak pierwsi chrześcijanie dla pobożności starożytnej, byli *Atheoi* (ateiści)³⁴, ze względu na prowokującą prostotę i duchowość swej wiary i kultu. Niemniej jednak, kiedy prorocy Jahwe otwarcie wypowiedzieli wojnę zwolennikom „postępu” w religii, w istocie służyli sprawie przyszłości religii³⁵.

³⁴ W starożytności terminem *atheoi* [dosłownie z języka greckiego: „bez boga”] określano osoby odrzucające uznawany kult religijny, ale niekoniecznie zaprzeczające istnieniu wszelkich bóstw.

³⁵ Znajdujące się w oryginalnym tekście wyrażenie „the party of progress in religion” oddają jako „zwolennicy ‘postępu’ w religii”, bo nie chodzi tu o formalną partię, lecz o zwolenników zmian religijnych, dążących do synkretycznego połączenia religii Izraela z elementami religii fenickiej (w kontekście panowania Achaba i Baala). Ten zwrot ma charakter ironiczny i nawiązuje do rozpowszechnionych w XIX wieku ewolucjonistycznych teorii religii, według których przechodzenie od prostszych do bardziej złożonych form kultu (m. in. od animizmu przez politeizm do monoteizmu) stanowiło naturalny kierunek rozwoju religii. Söderblom odwraca tę perspektywę, twierdząc, że to właśnie prorocy Jahwe – przede wszystkim Elias i Elizeusz – sprzeciwiając się temu „postępowi”, ocalili religię Jahwe i umożliwili jej dalszy historyczny rozwój.

Kiedy ukształtowała się religia narodu i państwa³⁶, wraz z właściwym jej politeizmem, wspólny rozwój kultury i religii nie ustał. Rozwój sztuki i architektury sprawił, że w religiach zaczęły powstawać wizerunki bogów i świątynie. W Egipcie i Mezopotamii osiągnęły one monumentalne rozmiary, w Indiach – niezwykle bogactwo twórczej wyobraźni i ekspresji, a u Greków – doskonałość ludzkiej formy. Dla potrzeb irygacji, rolnictwa i żeglugi morskiej prowadzono obserwacje oraz obliczenia ruchów ciał niebieskich i zmian pór roku. Teologia wykorzystywała te osiągnięcia. Wyobrażenia o bogach i ich kulcie wchłaniały coraz więcej elementów wyższej etyki, równoległe z rozwojem etyki społecznej. Coraz bardziej złożony i wyrafinowany sposób życia wywierał z kolei wpływ na religię.

Politeizm nie jest jednak ostatnim słowem w religii kultury. Nawet świat bogów przybiera niekiedy wyraźnie monarchiczny porządek. Częściowo z powodów politycznych, jak w przypadku Marduka, Aszura, Amona i Jowisza, a częściowo z innych powodów, jak w przypadku Zeusa i Indry, jeden z bogów staje się panem i władcą pozostałych. Gorliwa cześć oddawana boskiej mocy występuje na wszystkich etapach politeizmu i nie należy jej utożsamiać z tendencją do pojmowania bogów jako różnych postaci jedyne bóstwa lub jako różnych imion niezgłębionego Bytu ukrytego za niebem i ziemią.

Odosobnione próby wprowadzenia

³⁶ W tym miejscu autor używa pełnego określenia *religion of race and state*. Zachowuję konsekwentnie przekład „religia narodu i państwa”, ponieważ w języku Söderbloma chodzi o religię związaną z określoną wspólnotą etniczno-polityczną, a nie o religię opartą na pojęciu rasy w jego późniejszym, biologicznym znaczeniu. Taki przekład lepiej oddaje także miejsce tej kategorii w typologii Söderbloma, obejmującej religię plemienną, religię narodu i państwa oraz religię kultury.

monoteizmu na gruncie religii natury i politeizmu nigdy nie zakończyły się sukcesem. Za panowania Rammannirari III w Asyrii (811–783 pne.) wydaje się, że namiestnik Kalah oraz innych prowincji pragnął uczynić Nabu jedynym bogiem. Aby pozyskać przychyłność króla i jego matki, która prawdopodobnie była babilońską księżniczką, poświęcił Nabu, bóstwu Borsippy – sąsiedniego miasta Babilonu – osiem posągów opatrzonych inskrypcjami wzywającymi lud, aby nie pokładał ufności w żadnym innym bogu. W 807 roku pne. w Kalah wzniesiono okazałą świątynię Nabu³⁷.

Jeszcze bardziej doniosła i ważniejsza była – podjęta w Egipcie przez Huen-Atena (Amenhotepa IV)³⁸, za panowania XVIII dynastii – próba zerwania z dawną tradycją religijną i oddawania czci wyłącznie dyskowi słonecznemu Aten-Ra jako jednemu bogu³⁹. Można jednak wątpić, czy taki monoteizm, w którym cały kult i cała wiara skupiają się wokół boga natury, rzeczywiście oznaczał postęp. Przedsięwzięcie to było w każdym razie skazane na niepowodzenie. Pozostał po nim jedynie wyjątkowy epizod, o którym wymownie

świadczą odkrycia w El-Amarna⁴⁰, gdzie faraon-reformator religijny zbudował dla siebie nową stolicę. Mówi się, że książę Nezhualcōyotl⁴¹ z Texcoco w dawnym Meksyku oddawał cześć jednemu bóstwu, bez wizerunków i bez krwawych ofiar. Coś podobnego mówi się o inkaskim księciu z Peru, Tupaku Yupankim⁴². Żadnemu z nich nie udało się jednak urzeczywistnić swoich planów reformy.

Zestawianie takiego „monoteizmu”, zależnego od woli oświeconego lub kapryśnego władcy, z monoteizmem Jahwe⁴³ oznacza niezrozumienie rzeczywistego biegu dziejów religii. Żaden bóg religii natury ani żadne bóstwo religii kultury nie było nigdy zdolne doprowadzić do powstania prawdziwego monoteizmu o charakterze uniwersalnym lub duchowym. Do osiągnięcia tego konieczne było objawienie prorockie.

³⁷ Nabu był babilońskim bogiem mądrości, pisma i sztuki pisańskiej, synem Marduka oraz głównym bóstwem miasta Borsippy. Söderblom nawiązuje do inskrypcji z czasów panowania Rammannirari III (IX w. p.n.e.), które na początku XX wieku część badaczy interpretowała jako świadectwo próby wyniesienia Nabu do rangi jedynego boga. Współczesna asyriologia ocenia ten epizod ostrożniej, widząc w nim raczej przejaw monolatrii niż rzeczywistą próbę ustanowienia monoteizmu.

Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote*, tom I, Amsterdam 1893, s. 178. [przypis autora]

³⁸ Huen-Aten to starsza forma zapisu imienia faraona znanego dziś najczęściej jako Echnaton (Akhenaton), pierwotnie Amenhotep IV.

³⁹ Autor pisze „Aten-Ra”. We współczesnej egiptologii reforma religijna Amenhotepa IV (Echnatona) odnoszona jest do kultu Atona, personifikowanego dysku słonecznego. Söderblom zachowuje starszą terminologię, spotykaną w literaturze z początku XX wieku.

⁴⁰ El-Amarna – nazwa stanowiska archeologicznego w środkowym Egipcie (wschodni brzeg Nilu), obejmującego pozostałości starożytnego Achetaton, stolicy założonej przez Amenhotepa IV (Echnatona) z XVIII dynastii. Badania archeologiczne prowadzone tam od końca XIX wieku odsłoniły ruiny miasta, liczne zabytki oraz archiwum glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym (tzw. Listy z Amarny), należące do najważniejszych źródeł poznania dziejów Egiptu i Bliskiego Wschodu XIV w. p.n.e.

⁴¹ Nezhualcōyotl (1402–1472), władca Texcoco, już w źródłach kolonialnych przedstawiany był jako reformator religijny i czciciel jednego najwyższego bóstwa. Współcześni badacze podchodzą do tej tradycji z ostrożnością, wskazując, że mogła ona zostać częściowo ukształtowana pod wpływem interpretacji chrześcijańskich. [zob: José Luis Martínez, „Nezhualcōyotl: vida y obra”, México 1972]

⁴² Tupaku Yupankim (Tupak Yupanki ok. 1441–1493) był inkaskim władcą i następcą Pachacutiego. W literaturze z przełomu XIX i XX wieku pojawiały się opinie, że skłaniał się ku kultowi jednego najwyższego bóstwa (Virakoczy) i ograniczeniu tradycyjnych form kultu. Współcześni historycy oceniają te przekazy ostrożnie, uznając je za częściowo ukształtowane przez relacje hiszpańskich kronikarzy i późniejsze interpretacje.

⁴³ Hugo Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichte auf Grund der Keilschriften*, Leipzig 1903, s. 31 i n. Choć zasadniczym tematem tej pracy są dzieje patriarchów biblijnych w świetle źródeł mezopotamskich i egipskich, Söderblom odwołuje się do niej ze względu na zawarte tam omówienie asyryjskiej próby wyniesienia boga Nabu do rangi jedynego bóstwa. [przypis autora poszerzony o wyjaśnienia tłumacza]

W procesie myślenia kształcą się zdolności spekulacji i abstrakcji, a wymagania logicznego rozumowania stają się coraz bardziej wyrafinowane. W Indiach wraz z Upaniszadami rozpoczyna się nowa epoka w dziejach religii, związana z przekonaniem o zjawiskowym charakterze świata. Subtelność umysłu i konsekwencja rozumowania, ujawniające się w rozwinięciu tej myśli aż do abstrakcyjnego idealizmu i a-kosmizmu, w niczym nie ustępują podobnym osiągnięciom późniejszej myśli greckiej i nowożytnej.

Wśród ludów słynących z intelektualnej przenikliwości, przede wszystkim Indii i Persji, ten aspekt kultury zapoczątkował nowe epoki w dziejach religii. Wraz z uduchowieniem pojęcia Boga następował zanik wyobrażeń bogów. Wieczny Byt braminizmu został ostatecznie tak огоłocony z religijnej treści, że przynajmniej jeden z licznych nauczycieli wybawienia i twórców wspólnot zakonnych, Gautama Budda, całkowicie odrzucił tę koncepcję. Stała się ona nieznośnym ciężarem dla człowieka poszukującego wybawienia. Żaden – podkreślam – żaden z politeistycznych bogów, bogów, którzy zgodnie z prawem duchowej jedności człowieka towarzyszyli rozwojowi kultury, nie był w dłuższej perspektywie zdolny przetrwać w rozrzedzonej atmosferze najwyższych wyżyn kultury duchowej. Żaden. Żywe istoty boskie zanikły albo zagubiły się w „Wielkim Nieznany”. Zostały spowite „świętym zmierzchem” albo pochłonięte przez „boską ciemność”.

Możemy wyraźnie prześledzić rozwój prowadzący ku politeizmowi, monarchicznej supremacji, a stamtąd ku panteizmowi, idealizmowi, a-kosmizmowi czy

religijnemu agnostycyzmowi. Postacie bogów religii natury i religii kultury wyłaniają się z prehistorycznych cieni jako fantastyczne, bezkształtne zwierzęce zjawy, które następnie nabierają formy, porządku, wyrafinowania i ludzkich cech. Wówczas te liczne, choć nie niezliczone zastępy przesuwają się przed nami jako postacie o wyraźnie określonych kształtach. Kontynuują swój marsz i znikają w wieczornych cieniach na horyzoncie. Kultura skazana jest na porażkę i uwiad albo na popełnienie samobójstwa, wyrażającego się w filozoficznym wniosku, że wszelki trud jest daremny, a sama kultura pozbawiona jest sensu, jeśli nie podtrzymuje jej silna i żywa wiara religijna⁴⁴. Religia, która jedynie towarzyszy temu rozwojowi kultury, nie wnosząc nowych elementów objawienia, podziela jego los. Czy Chiny stanowią wyjątek? Nie. W „tao” Lao-tsy’ego niewiele już pozostało z żywego bóstwa. W religii państwowej etyczna reforma Konfucjusza pozostawiła jedynie minimum kultu religijnego, ze względu na dobro wspólnoty. Racja stanu i szacunek dla autorytetu okazały się silniejsze niż duchowe wymagania kultury. Pogański Rzym mógł, na swój sposób, stać się jego odpowiednikiem, gdyby tylko przetrwał.

Drugi wielki etap dziejów świata należy – jeśli wyłączymy Azję Wschodnią – do Semitów i ludów indogermańskich⁴⁵.

⁴⁴ Porównaj: Por. Vitalis Norström, *Hvad vi behöfva: en blick på samtidens vetande och tro*, Stockholm 1901; tenże, *Radikalism ännu en gång*, Stockholm 1903; Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig 1905 (wyd. ang. *The Truth of Religion*). Söderblom odsyła do tych prac jako przykładów współczesnej refleksji filozoficznej nad religią i kulturą. [przypis autora poszerzony o wyjaśnienia tłumacza]

⁴⁵ Termin „ludy indogermańskie” odpowiada używanemu w XIX i na początku XX wieku określeniu ludów indoeuropejskich. Söderblom zachowuje tu ówczesną terminologię religioznawczą i językoznawczą.

Dwaj starożytni bogowie plemienni zdołali się utrzymać: Ahura Mazda i Jahwe – bóg aryjski i semicki bóg plemienny⁴⁶. Stało się to możliwe tylko dlatego i wyłącznie dlatego, że pojawiło się tam coś innego niż religia kultury – coś nowego. Dzięki nowemu pro-rockiemu przesłaniu bogowie ci uniknęli losu bóstw religii kultury, chociaż Ahura-Mazda wykazywał później większą skłonność do politeizmu niż religia Mojżesza w Izraelu, a później Ewangelia w Kościele.

Przekształcenie politeizmu przez wyższą kulturę intelektualną i moralną w panteizm i idealizm, nie oznaczało jednak zaniku wszystkich osobowych istot boskich. Rozwój ten nie przeniknął bowiem do szerszych warstw społeczeństwa. Religia ludowa domaga się żywego bóstwa. Powstają nowi bogowie. Buddyzm stworzył wielu takich Buddów i bodhisattwów, nie znajdując dla nich żadnego uzasadnienia ani w pismach, ani w nauczaniu samego Buddy. Spośród wszystkich sekt i religii, które bez kontaktu z religią objawienia wyrosły na gruncie przygotowanym przez wyższą kulturę intelektualną Indii i świata starożytnego, dwie – krysznaizm w Indiach i mitraizm w świecie rzymskim – ujawniły niezwykłą zdolność budzenia poczucia pokrzepiającej bliskości i żywej obecności swoich bóstw, co stanowi ich charakterystyczną różnicę wobec dawnych bóstw narodowych. Zarówno Kryszna, jak i Mitra

zostali wyposażeni w ludzkie doświadczenia i ludzkie dokonania w sposób odmienny od tego, w jaki mity przedstawiały dzieje politeistycznych bogów. Dołączono do nich także pewien element wymyślonej historii zbawienia. Ten rodzaj kultu Jezusa, określany mianem „ewangelizmu”⁴⁷ (choć nazwa ta nie bardzo do niego pasuje, ponieważ brak mu moralnej siły Ewangelii i oczyszczenia osobowości, które stanowią o wyjątkowości historycznej religii objawienia), często ujawnia w swoim języku i sposobie wyrażania uderzające podobieństwo do tych i innych kultów późnej kultury Indii oraz świata starożytnego. Są one tak podobne, że imię Kryszny, Mitry lub innej postaci czczonej w tych kultach można zastąpić imieniem Jezusa. Kulty te nie są jednak monoteistyczne. Ich pośredników nie można ani mocą wyobraźni, ani przez skupienie religijnych uczuć i tradycji przekształcić w to, czym żadne ludzkie działanie ostatecznie uczynić ich nie może – w historyczne objawienie Boga.

Jak widzieliśmy, kultura i religia towarzyszą sobie wzajemnie, choć czynią to w sposób nierównomierny i niesymetryczny. Droga ta prowadzi do politeizmu, następnie od politeizmu ku jedności, nigdy jednak do prawdziwej, monoteistycznej i powszechnej wiary w żywego Boga.

Wyjątki łatwo policzyć. Tym wyrażniej rzucają się one w oczy. Ahura Mazda Zoroastra był od samego początku bóstwem

⁴⁶ Söderblom nawiązuje do charakterystycznego dla religioznawstwa przełomu XIX i XX wieku podziału wielkich tradycji religijnych na semicką i indogermańską (dziś: indoeuropejską). W jego ujęciu spośród dawnych religii plemiennych jedynie kult Ahura Mazdy i Jahwe rozwinął się w kierunku religii o znaczeniu uniwersalnym. Podobne zainteresowanie religią ludów semickich odnajdujemy m.in. u Williama Robertsona Smitha (*The Religion of the Semites*, 1889), choć sam Smith nie przeciwstawiał jej systematycznie tradycji indogermańskiej.

⁴⁷ Autor używa angielskiego słowa *evangelism* w sposób polemiczny. Nie oznacza ono tutaj działalności ewangelizacyjnej ani współczesnego ruchu ewangelikalnego, lecz nurt religijności koncentrujący się przede wszystkim na kulcie osoby Jezusa. Söderblom uważa, że określenie to jest mylące, ponieważ pomija moralną treść Ewangelii oraz przemianę osoby, które – jego zdaniem – stanowią o wyjątkowości historycznej religii objawienia.

prawdziwie monoteistycznym. Nie jest jednym z wielu bogów plemiennych. Dewy⁴⁸ zwalczane są nie jako bogowie, lecz jako demony. Nie jest najwyższym bogiem w pantheonie bóstw natury. W Gathach⁴⁹ otaczają Go niebiańscy słudzy, a nie rywale. Żadne pozabiblijne bóstwo nie dorównuje Mu pod względem duchowości i monoteistycznej wzniosłości. A co z kulturą? Reforma Zoroastra była nie tylko reformą religijną, lecz także gospodarczą – jedną z najwcześniejszych reform tego rodzaju. Oznaczała przejście od życia opartego na łowiectwie i koczownictwie do osiadłego trybu życia oraz uporządkowanej pracy na roli i na polach. Jednak wielkie cywilizacje nie potrafiły wypracować pojęcia Boga podobnego do tego, jakie przyniosła religia Zoroastra, nawet gdy osiągnęły najwyższy poziom rozwoju, ponieważ przejście to pozostawiły daleko za sobą, w zamierzchniej przeszłości, tak że zatarało się ono w ich pamięci.

Jeszcze bardziej uderzająca jest różnica w stosunku religii prorockiej Izraela do kultury jako takiej. Niedawno zjednoczone plemiona izraelskie weszły jako barbarzyńcy zdobywcy w kontakt z kulturą kananejską, która przez jedno, a nawet dwa tysiące lat pozostawała pod silnym wpływem cywilizacji babilońskiej. Tę wyższą

kulturę – wraz z rolnictwem, uprawą winorośli i życiem miejskim – stopniowo sobie przyswoiły. A jednak, gdy okres monarchii dobiegł końca, autentyczna religia Mojżesza ponownie sprzymierza się z życiem koczowniczym przeciw wyżej rozwiniętej kulturze osiadłej, z jej rozwiniętym rolnictwem, uprawą winorośli, budową miast oraz wszystkimi płynącymi z tego korzyściami. Szkoda, że Hans Sofus Vodskov⁵⁰ nigdy nie opublikował drugiego tomu swojego wielkiego dzieła *Sjaledyrkelse og Naturdyrkelse* („Kult duszy i kult natury”). W pierwszym tomie (drugi zachował się jedynie we fragmencie) zawarł następujące śmiałe twierdzenie: „Człowiek znajdujący się na wyższym etapie życia łowieckiego i koczowniczego pozostaje wprawdzie niżej od człowieka cywilizowanego pod względem wszystkich materialnych umiejętności i osiągnięć, przewyższa go jednak w dziedzinie religii, języka i organizacji społecznej.” (t. I, s. LXIV). Jako przykład z historii religii Vodskov przytacza kult duszy. Nigdy nie osiągnął on takiego znaczenia wśród ludów koczowniczych, jakie uzyskał w społeczeństwach osiadłych. Twierdzenie Vodskova pozostaje w bezpośredniej sprzeczności z prawem duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Czy jednak jest ono prawdziwe w znaczeniu ogólnym? Tak – jeśli rozumie się przez to, że *jeden lud koczowniczy* osiągnął w dziejach religii świata większe znaczenie niż wszystkie ludy rolnicze razem wzięte. Jednak wyższa religia prorocka utrwaliła się nawet wśród ludu stojącego

⁴⁸ Dewy (w awestyjskim *daēva*) w najstarszej religii irańskiej (przedzoroastryjskiej) były to istoty boskie, które Zoroaster odrzucił, uznając je za moce zła, przeciwstawione Ahura Mazdzie. W późniejszym zoroastryzmie, występują jako demony należące do sił Atrymana (Angra Mainju), przeciwstawione Ahura Mazdzie i jego sprzymierzeńcom.

⁴⁹ Gathy to najstarsza część Awesty, obejmująca siedemnaście hymnów przypisywanych samemu Zoroastrowi. Stanowią najstarsze i podstawowe źródło zoroastryzmu oraz należą do najstarszych zabytków literatury irańskiej, datowanych na przełom II i I tysiąclecia pne. W Gathach Ahura Mazda nie występuje jako jeden z wielu bogów, lecz jako jedyny najwyższy Pan, otoczony istotami duchowymi (Amesha Spentami), a nie rywalizującymi bóstwami.

⁵⁰ Hans Sofus Vodskov (1852–1933) – duński historyk religii, etnolog i filozof kultury. W swoich pracach badał związki między rozwojem kultury a przemianami religii. Söderblom odwołuje się do jego dzieła *Sjaledyrkelse og Naturdyrkelse* („Kult duszy i kult natury”).

na niższym poziomie rozwoju kulturowego, a nawet w przeciwieństwie do otaczającej go wyższej cywilizacji. Budde⁵¹ zwraca uwagę, że dobrze się stało, iż Rechabici⁵² – wierni religii Mojżesza i niechętni osiągnięciom cywilizacji – nie odnieśli zwycięstwa, ponieważ Jahwe stał się także dawcą i Panem dóbr wyższej cywilizacji. Dzięki temu dawna religia Jahwe została uwolniona od tej surowości, która dziś wydaje się nam tak odstręczająca i niehumanitarna. Jeżeli jednak zapytamy, skąd wywodził się ten element, który okazał się tak płodny i tak niezbędny dla religijnego życia ludzkości – począwszy od koczowniczych początków religii Mojżesza, poprzez przejście do osiadłego trybu życia pod wpływem Kananejczyków, kiedy Jahwe przyswoił Sobie pewne cechy bogów politeistycznych, nie tracąc jednak własnej tożsamości – odpowiedź nie może budzić wątpliwości. To dzięki Mojżeszowi religia Jahwe została powstrzymana przed podążaniem zwykłą drogą religii kultury. Tendencja prowadząca ku politeizmowi została powstrzymana mimo naturalnych skłonności i podejmowanych wysiłków, a religia Jahwe nie została wchłonięta ani przez panteizm, ani przez idealizm. Najwyższe duchowe i etyczne pojęcie Boga, jakie przynosi Ewangelia, służy jedynie temu, by uczynić Go jeszcze bliższym i bardziej żywym niż kiedykolwiek wcześniej. Być

może wszystko to zaczęło się jeszcze przed Mojżeszem. Stary Testament nie zna jednak żadnego odrębnego objawienia udzielonego Abrahamowi.⁵³ Próby historycznego ustalenia, na czym polegał wkład Abrahama w rozwój religii, okazały się dotychczas niezadowolające, między innymi dlatego, że albo prowadzą do zbyt daleko idących wniosków, albo z konieczności operują jedynie pojęciami ogólnymi i nieokreślonymi. Odnosi się to również do prób rekonstrukcji religii Abrahama, podejmowanych z konsekwentnie naukowego punktu widzenia, jak czyni to August Klostermann⁵⁴, który w swoim dziele *Geschichte des Volkes Israel* usiłuje wykazać „duchowy i osobowy charakter” „religii właściwej Abrahamowi”. Wydaje się jednak, że aż do czasów Mojżesza religia nie doszła jeszcze do rozdroża, na którym droga ku politeizmowi i „boskiej” abstrakcji odłącza się od drogi prowadzącej do żywego Boga, by już nigdy więcej się z nią nie połączyć. Czy mamy prawo oczekiwać, że inskrypcje klinowe dostarczą nam informacji o Abrahamie, albo przynajmniej takich danych, które pozwolą wyciągnąć uzasadnione wnioski dotyczące religii Abrahama? Hugo Winckler⁵⁵ pisze:

⁵¹ Karl Budde (1850–1935) – niemiecki teolog protestancki i biblista, jeden z najwybitniejszych badaczy Starego Testamentu przełomu XIX i XX wieku. Autor m.in. *The Religion of Israel to the Exile* (London–New York 1899), poświęconej rozwojowi religii Izraela do okresu niewoli babilońskiej.

⁵² Rechabici – ród wywodzący się prawdopodobnie z Kenitów, związany z Jonadabem, synem Rekaba (por. Jr 35). Zachowywali tradycyjny, półkoczowniczy sposób życia: nie uprawiali ziemi, nie sadzili winnic, nie pili wina i mieszkali w namiotach. W literaturze biblijnej uchodzili za wzór wierności zasadom życia przekazanym przez przodków.

⁵³ Rudolf Kittel (1853–1929) – niemiecki biblista i historyk starożytnego Izraela. Autor klasycznej syntezy *Geschichte des Volkes Israel* („Historia narodu izraelskiego”), Leipzig 1923, Söderblom odsyła do tego dzieła jako uzupełnienia omawianego zagadnienia. [przypis autora poszerzony o uwagi tłumacza]

⁵⁴ August Klostermann (1837–1915), *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia*, München 1896. (Historia ludu Izraela: aż do przywrócenia pod rządami Ezdrasza i Nehemiasza)

⁵⁵ Hugo Winckler (1863–1913) – niemiecki orientalista, asyriolog i archeolog, jeden z pionierów badań nad starożytnym Bliskim Wschodem. W latach 1906–1907 kierował wykopaliskami w Boğazköy (dzisiejsze Boğazkale w Turcji), podczas których zidentyfikowano odkrytą tam Hattusę jako stolicę państwa Hetytów. Odsłonięto wówczas królewskie archiwum liczące kilka tysięcy glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym, które stało się jednym

„Dokumenty te mają charakter urzędowy i nie można oczekiwać, aby poruszały kwestie, którym dopiero bieg dziejów nadał decydujące znaczenie dla rozwoju świata. Znaczenia, jakie dla duchowego życia świata nowożytnego zyskał na przykład Kant, nie dałoby się odczytać z urzędowych archiwów z jego epoki. Dopiero historia ukazuje rzeczywiste znaczenie takich postaci. Ludzkość nie potrafi w krótkim czasie jednego pokolenia rozpoznać znaczenia życiowego dzieła swoich najwybitniejszych przedstawicieli”⁵⁶. Jednak pewność, z jaką badania asyriologiczne poruszają się po najodleglejszej przeszłości – tak odległej, a przecież w porównaniu z istnieniem rodzaju ludzkiego tak nieznaczej – osłabiła sceptyczną obawę, iż uznawanie patriarchów za postacie historyczne wyłącznie na podstawie jednomyślnego świadectwa tradycji jest postępowaniem nienaukowym. Choć ryzykowne może być dopatrywanie się już w czasach Abrahama epoki przełomowej dla religii Izraela – znaczenie, jakie Abraham zyskał później dla religii jako „ojciec wiernych”⁵⁷, jest odrębną kwestią – to jednak nie sposób umieszczać przełomowego momentu religii objawienia dopiero *po* czasach Mojżesza. Cytując Johanna Wilhelma Rothsteina⁵⁸:

„Ostatecznie trzeba zgodzić się z Reussem, że fundament rozwoju religijnego Starego Testamentu został położony – zgodnie z tradycją biblijną – w czasach Mojżesza i przez Mojżesza.” Wielcy prorocy – Amos, Ozeasz, Izajasz i Jeremiasz, autor Pieśni o Słudze Jahwe oraz autor Psalmu 73 – ukazują niekiedy w wierze i moralności religijnej takie wyżyny ducha, których nie zdołało osiągnąć nawet chrześcijaństwo XX wieku. Odległość między nimi a najpiękniejszymi przykładami dokumentów babilońskich przytaczanych przez Delitzscha⁵⁹ jest jak odległość między niebem a ziemią. Prorocy ci reprezentują bowiem zupełnie inny, wyższy poziom. Jest rzeczą oczywistą – niemal truizmem – że w takim stopniu, w jakim prorocka wiara Izraela góruje nad religią Babilonu, w takim samym stopniu ogólna kultura Babilonu, duchowej stolicy, *ville lumière*⁶⁰ swojej epoki, z jej nauką, sztuką, rozwojem społecznym i starożytną historią, przewyższa Izrael – tego osobliwego przybysza znad Jordanu. Odkupienie świata, niewyciężona pewność wiary w pełną miłości wolę żywego Boga, objawioną w Jezusie Chrystusie, nie przyszły przecież z Babilonu, Aten ani Rzymu, lecz z Galilei i Jerozolimy.

z najważniejszych źródeł do badań nad dziejami Anatolii i Bliskiego Wschodu. Winckler należał również do pionierów badań nad tekstami klinowymi z Mezopotamii i Egiptu, w tym nad korespondencją z Tell el-Amarna.

⁵⁶ Cytat za: Johann Wilhelm Rothstein. Söderblom nie podaje dokładnego miejsca jego publikacji.

⁵⁷ Rz 4,11–12

⁵⁸ Johann Wilhelm Rothstein (1853–1926) – niemiecki biblista i hebraista, profesor Uniwersytetu we Wrocławiu, autor licznych prac poświęconych historii religii Izraela oraz egzegezie Starego Testamentu. Do jego ważniejszych dzieł należą: *Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen* (1902), *Juden und Samaritaner* (1908), *Grundzüge des hebräischen Rhythmus* (1909) oraz *Die Nachtgeschichte des Sacharja* (1910).

⁵⁹ Friedrich Delitzsch (1850–1922) – niemiecki asyriolog i orientalista, syn wybitnego biblisty Franza Delitzscha. Autor licznych prac poświęconych cywilizacji i religii Babilonii oraz Asyrii, m.in. *Babel und Bibel* (1902–1905), która wywołała szeroką debatę nad związkami religii Izraela z kulturą Mezopotamii. Söderblom nawiązuje tutaj do publikowanych przez Delitzscha przekładów i analiz tekstów babilońskich, wskazując, że nawet ich najwybitniejsze przykłady pozostają – pod względem religijnym – daleko za prorokami Izraela.

⁶⁰ *Ville lumière* (francuskie „miasto światła”) – określenie odnoszone tradycyjnie do Paryża jako centrum kultury i życia intelektualnego. Söderblom używa go metaforycznie w odniesieniu do Babilonu, podkreślając jego rolę jako czołowego ośrodka cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu.

Oczywiście można odnaleźć religię prorocką występującą pod postacią religii kultury, której towarzyszy rozwinięty humanizm i bogate życie intelektualne epoki. Aby ją odnaleźć, trzeba zwrócić się ku hellenistycznemu judaizmowi diaspory oraz chrześcijaństwu, gdy przyoblekło się ono w bogate duchowe szaty starożytności. Jeżeli jednak ten olśniewający obraz wprowadza nas w błąd i rodzi złudzenie, że tajemnicą triumfalnego rozwoju chrześcijaństwa były grecka filozofia, sztuka, nauka i potęga społeczna, historia dostarcza aż nadto wielu dowodów, że jego moc i zwycięstwo wypłynęły raczej z Ewangelii i ruchu prorockiego, ubogiego w kulturę, lecz niewrogięgo kulturze ani też jej niepozabawionego. Jezus nie należy do dziejów religii kultury. Jezus, który doprowadził do wypełnienia posłannictwa Mojżesza i proroków⁶¹, nie przyszedł po to, aby ustanowić nową religię, lecz aby położyć kres wszelkim religiom i ustanowić Królestwo Boże. Religia, ze wszystkimi jej właściwościami wyrosła z Jego dziedzictwa. Jest to jednak jedynie etap przejściowy, środek prowadzący do celu, którym jest Królestwo Boże. Nie zostało jeszcze objawione, kim się staniemy⁶².

Religia prorocka nie jest etapem rozwoju religii, lecz zjawiskiem samoistnym. Próby uczynienia z niej wytworu rozwoju religii narodu, choćby były jak najbardziej fascynujące, pozostają w sprzeczności

z rzeczywistym świadectwem historii religii. Wpływ wielkich osobowości na religię dostrzegamy w wielu miejscach. Skupiają się oni w okresie od VIII do VI wieku przed Chrystusem, na odległych od siebie obszarach świata. Należą do nich: Lao-tsy, Konfucjusz, Zoroaster, Budda, prorocy pisarscy Izraela⁶³ oraz wcześniejsi greccy nauczyciele religii odkupienia. Czy jednak przynieśli oni nowe, twórcze idee religijne? Czy przemawiali w imieniu żywego Boga? Konfucjusz był nauczycielem etyki i życia społecznego. Myśl Lao-tsy'ego miała bardziej spekulatywny i introspektywny charakter. Mamy jednak już podstawy, by zapytać, czy w jego wierze można odnaleźć miłość do żywego i działającego Boga. Gautama Budda uwolnił religijne wybawienie oraz drogę prowadzącą do niego od samej idei Boga.

W Grecji żadna z wielkich osobowości odznaczających się głęboką i szlachetną pobożnością nie potrafiła wyrazić swojego doświadczenia Boga w prorockim głoszeniu Jego panowania i żywej mocy, chociaż wiara niektórych, zwłaszcza późnych stoików, pod wpływem Sokratesa, nosi wiele cech ducha prorockiego. Najpóźniejszy i najsuubtelniejszy religijny wytwór ducha greckiego – neoplatonizm, którego najwybitniejszym przedstawicielem był Plotyn, uważany przez Augustyna za najlepszego interpretatora Platona, posiada wszystkie cechy politeizmu wysubtelnionego aż do postaci panteizmu i idealizmu oraz uduchowionego

⁶¹ Nawiązanie do Mt 5,17: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić.” Söderblom przedstawia Jezusa jako Tego, który wypełnienie posłannictwa Mojżesza i proroków, a nie twórcę nowej religii.

⁶² Nawiązanie do 1 J 3,2: „Umiłowani, już teraz jesteście dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się On ukaze, staniemy się do Niego podobni.” Zdanie wyraża eschatologiczną perspektywę pełnego urzeczywistnienia Królestwa Bożego.

⁶³ Prorocy pisarze – termin stosowany w bibliistyce na oznaczenie proroków, po których zachowały się księgi prorockie Starego Testamentu (m.in. Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel oraz prorocy mniejsi). W odróżnieniu od wcześniejszych proroków, takich jak Elias czy Elizeusz, ich działalność znana jest przede wszystkim z pozostawionych przez nich „Ksiąg”.

i zetyzowanego mistycyzmu⁶⁴. Ze względu na właściwą mu kontemplację i ekstatyczne zjednoczenie z „Niewysłownym” jako najwyższym ideałem pobożności, mistycyzm ten jest zarazem mistycyzmem natury i mistycyzmem nieskończoności, w przeciwieństwie do osobowego mistycyzmu ruchu prorockiego.

Pozostaje jeszcze omówić dzieło Zoroastra, Mojżesza i proroków. Religia Zoroastra nie odgrywa jednak zasadniczej roli w historii religii, zarówno ze względu na swoje wewnętrzne ograniczenia, jak i dlatego, że nigdy nie została w pełni urzeczywistniona. Jest coś pociągającego w myśli, że żydowska pobożność, zetknąwszy się z religią perską, rozpoznała w niej coś z własnej wiary religijnej i dlatego była podatna na jej wpływ. Głos Boga przemówił o Cyrusie przez usta proroka: „Oto mój sługa, którego wybrałem”⁶⁵. Jest jednak oczywiste, że Cyrus nie wyznawał zreformowanej religii Mazdy. Doświadczenie religijne i objawienie Boga, które wywarły najgłębszy wpływ na dzieje religii ludzkości i okazały się najbardziej doniosłe, znajdują swoje źródło w religii prorockiej. Powstała ona w bardzo skromnym środowisku kulturowym, oddzielonym od głównego nurtu rozwoju społeczeństwa, etyki, kultury i myśli. Kultura następnie ją przyswoiła, otrzymała od niej nową duszę i została

ocalona od samozagłady. Chociaż kultura z kolei wywarła wpływ na tę religię, nie obdarzyła jej żadną nową mocą religijną.

Nie oznacza to jednak, że prorocy pojawili się w dziejach w oderwaniu od tego, co ich poprzedzało, poza ciągłością kulturową. Żaden prorok ani żadne objawienie nie pojawia się przed pełnią czasu ani zanim nie zaistnieją konieczne warunki⁶⁶. Warunki te mają charakter historyczny i psychologiczny. Całkowicie wykluczają one koncepcję boskiej arbitralności. Nie ma tu żadnej przerwy ani żadnego skoku. Ciągłość historyczna i psychologiczna pozostaje nieprzerwana. A jednak religia proroków stawia religioznawstwu problem odmienny i znacznie trudniejszy niż religia natury czy religia kultury. Nie rozwiązuje go proste stwierdzenie: „nie dostrzegamy ciągłości, a zatem musi to być dzieło Boga”. Byłby to teologiczny wybieg, równie niebezpieczny, jak wygodny, polegający na umieszczaniu Boga tam, gdzie ciągłość nie jest dostrzegalna. Tak właśnie rozumuje pozytywizm, utrzymując, że Bóg jest wyjaśnieniem wszystkiego, co nieznanne, a w miarę jak oświecenie rozszerza obszar poznania, potrzeba odwoływania się do Boga jako wyjaśnienia staje się coraz mniejsza. Nie. To, co boskie, objawia się w człowieku. Nie potrafimy odkryć żadnej luki w historycznej i psychologicznej ciągłości życia proroka. Gdybyśmy patrzyli oczami Boga, wszystko ukazywałoby się nam jasno jako część tego nieprzerwanego procesu. Nie możemy też w religii prorockiej wyznaczyć granicy

⁶⁴ Termin „zetyzowany” (ang. *ethicized*) oznacza „nasycony treścią etyczną” lub „ukierunkowany etycznie”. Söderblom podkreśla, że neoplatonizm zachowuje kontemplacyjny charakter wcześniejszego mistycyzmu, nadając mu zarazem wyraźny wymiar etyczny.

⁶⁵ Autor odsyła do Iz 45, jednak przytoczone słowa są bliższe Iz 42,1 („Oto mój Sługa, którego wspieram, Wybraniec mój...”). W Iz 45 Cyrus zostaje nazwany „pomazańcem” Boga (Iz 45,1). Możliwe, że Söderblom świadomie zestawia oba teksty, odnosząc tytuł „Sługi” do Cyrusa jako narzędzia Bożego działania w historii.

⁶⁶ Nawiązanie do Mk 1,15 („Nadszedł (już) czas, zbliża się królestwo Boże...”) oraz Ga 4,4 („Gdy zaś wypełnił się czas, Bóg zesłał swego Syna...”). Söderblom podkreśla, że objawienie dokonuje się w określonych warunkach historycznych i psychologicznych, a nie poza biegiem dziejów.

wokół pewnych słów czy wydarzeń i powiedzieć: „tu jest Bóg i objawienie, a tam zaś człowiek i natura”. Nawet w doskonałym objawieniu Boga w osobie Chrystusa boskość i człowieczeństwo pozostają ze sobą zjednoczone, jak ujmuje to teologiczna doktryna *communicatio idiomatum*⁶⁷.

To nie nasza niewiedza ani niejasność problemu pozwalają rozpoznać to, co boskie, w działalności proroków. Nie trudność ani mrok otaczające początki religii prorockiej mają znaczenie rozstrzygające. Przeciwnie, decydujące znaczenie ma jasne przekonanie, że nowy nurt głębokiej treści religijnej, sam wskazujący na bezpośredni kontakt z Bogiem jako swoim źródłem, wszedł do dziejów za pośrednictwem proroków. „Każde nowe dzieło geniuszu na ziemi jest zagadką dla historii. Największym geniuszem jest zawsze geniusz religijny. Każde nowe dokonanie geniuszu można wyjaśnić jedynie częściowo warunkami swojej epoki. Zawsze pozostaje pewna reszta – coś niewytłumaczalnego. Największą taką niewyjaśnioną resztę pozostawia zawsze twórca geniusz religijny – ten, który najgłębiej sięga tajemniczych podstaw życia”⁶⁸. W religii prorockiej wybija żywy strumień bezpośredniego doświadczenia Boga, silniejszy niż wszystko, co kiedykolwiek objawia się w religii kultury. Oznacza to – jak jeszcze zobaczymy – poznanie Boga bogatsze oraz

istotnie odmienne od tego, które istnieje poza religią prorocką. Widzieliśmy już, że pojawia się ono w dziejach religii w sposób wyjątkowy, zachowując względną niezależność od ogólnego rozwoju kultury, co całkowicie podważa przedstawione wyżej rozumienie prawa duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Znacznie trafniej byłoby przyjąć istnienie prawa podziału zadań w duchowych dziejach ludzkości. Powierza ono niektórym narodom szczególne zadania w rozwoju kultury – przykładem są Babilończycy. Ich znaczenie dla historii religii zostałyby pogrzebane w piaskach pustyni, gdyby religia prorocka Izraela nie przejęła i nie przetworzyła niektórych elementów starożytnej mądrości tego wysoko rozwiniętego ludu. Prawo to wyznaczyło jednemu narodowi szczególną misję: aby stał się narodem religii *par excellance* i budował przyszłość religii.

„Analogia członków jednego ciała, za pomocą której apostoł Paweł w sposób niezrównany opisuje relację, w jakiej każdy człowiek we wspólnocie – zgodnie ze swoim szczególnym powołaniem, talentami i darami – pozostaje wobec całej wspólnoty, może być zastosowana również do narodów, określając ich miejsce i znaczenie dla wielkiej rodziny ludzkości. I podobnie jak życie organizmu najściślej zależy od właściwego funkcjonowania nawet niewielkich organów – serca, mózgu, płuc itd. – tak również narody mogą pełnić swoje szczególne zadanie, niezależne od ich liczebności, potęgi militarnej czy nawet poziomu kultury i cywilizacji”⁶⁹. Skoro metafizyczne i meta-

⁶⁷ *Communicatio idiomatum* (łac. „przekazywanie”, „współorzekanie przymiotów”) – klasyczna formuła chrystologii wypracowana w starożytnym Kościele i rozwinięta zwłaszcza po Soborze Chalcedońskim (451). Oznacza możliwość orzekania o jednej Osobie Jezusa Chrystusa zarówno przymiotów natury Boskiej, jak i natury ludzkiej, przy zachowaniu ich niezmieszania i nierozdzielności.

⁶⁸ Rudolf Kittel (1853–1929), *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage* [„Spór «Babel i Biblia» a problem objawienia”], Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, s. 12. Por. także tegoż, *Gestalten und Gedanken in Israel* [„Postacie i idee w Izraelu”], Leipzig, 1908.

⁶⁹ Nils Ignell, *Mänskliga utvecklingens historia*, tom 2, Stockholm 1857, s. 345. [Historia rozwoju człowieka]. [przypis autora]

historyczne przedsięwzięcie wiary prowadzi od doświadczenia i pewności boskości ku pojęciu Boga, Jego stworzenia, Jego samoudzielania się i Jego objawienia, trudno nie dostrzec w historii religii wyjątkowości objawienia prorockiego, czyli religii objawienia, rozwijającej się poprzez dzieje święte kolejnych wieków.

Czy jednak sama koncepcja jedynego objawienia i jednego wybranego narodu religii⁷⁰ nie jest czymś niegodnym i miłością oraz sprawiedliwością Boga? Ten starożytny zarzut Celsusa⁷¹ zachowuje swoją aktualność do dziś. Według niego Żydzi i chrześcijanie wierzyli, że Bóg stworzył niebo i ziemię wyłącznie ze względu na nich. Przyrównuje on chrześcijan do robotników i przedstawia ich, jak mówią: „Bóg odsuwa na bok niebiosy, a ziemię, choćby była nie wiadomo jak wielka, porzuca, aby zajmować się wyłącznie nami i pozostawać jedynie z nami w relacji. Do nas nieustannie posyła Swoich posłańców i pragnie na wieki zjednoczyć nas ze sobą”⁷². Pomi-

jam polemikę Orygenesu z Celsusem, opartą na biblijnych świadectwach o wszechogarniającej mocy i miłości Boga oraz o powszechności odkupienia. Jedną rzeczą jest bowiem rozważać, co Bóg – według naszych wyobrażeń o Nim i Jego naturze – *powinien był uczynić*. Czym innym natomiast jest dociekać, o ile jest to dla nas możliwe, *czego rzeczywiście dokonał* w życiu i historii ludzkości. Doskonale rozumiem, jak pociągająca z punktu widzenia apologetyki jest wizja chrześcijaństwa, zgodnie z którą stanowi ono kwiat rozwoju religii, jej ostateczne zwieńczenie, w którym zbiegają się wszystkie linie powszechnego objawienia.

W świecie myśli, w transcendentnym ujęciu ewolucji, chrześcijaństwo można oczywiście uznać za najwyższy etap rozwoju lub jego kres – za chwilę, w której pojawił się nowy gatunek życia: życie nadczłowieka, życie ponadludzkie, albo – jak mówimy my, chrześcijanie – życie Bosko-ludzkie. Apologetyka ma pełne prawo twierdzić, że w chrześcijaństwie osiągnięta została wyższa jedność: wyższa od zoroastryjskiego zespolenia religii z kulturą, od buddyjskiego odrzucenia kultury, od teokracji religii semickiej i od teantropii⁷³ Ariów, łącząca zarazem boską immanencję i transcendentję. Jednak z historycznego punktu widzenia wydarzyło się jeszcze coś więcej. Kraj Izraela był położony w taki sposób, że religia prorocka pozostawała w nieustannym kontakcie z innymi religiami i cywilizacjami. Dzięki temu otrzymała nieoceniony

⁷⁰ Söderblom używa w oryginale wyrażenia *a chosen people of religion* („wybrany naród religii”), nawiązując do rozwijanej wcześniej koncepcji „podziału zadań” w dziejach ludzkości. Według niej poszczególne narody otrzymują odmiennie powołania historyczne: jedne rozwijają kulturę (np. Babilończycy), inne wnoszą szczególny wkład w rozwój cywilizacji, natomiast Izrael został powołany przede wszystkim do tego, aby stać się „narodem religii”, którego zadaniem było przekazywać światu religii objawienia.

⁷¹ Celsus (żył w II w. n.e.) – grecki filozof i jeden z najwcześniejszych krytyków chrześcijaństwa. Około 177–180 r. napisał dzieło *Alēthēs logos* (Prawdziwe słowo), które nie zachowało się do naszych czasów. Jego treść znana jest przede wszystkim dzięki obszernej polemice Orygenesu zawartej w dziele *Contra Celsum* (Przeciw Celsusowi).

⁷² Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (*Contra Celsum*), IV, 27–28. Po polsku te słowa Celsusa przytoczone przez Orygenesu są takie: „To nam Bóg wszystko odkrywa i prze-powiada, to o nas się troszczy i zabiega, lekceważąc świat cały, nie zajmując się ruchem gwiazd i wielką ziemią, do nas posyła ciągle swoich wysłanników, zatroskany o to, byśmy połączyli się z nim na zawsze”. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 165, [prypis autora poszerzony przez tłumacza].

⁷³ Teantropia (gr. *theos* – Bóg, *anthropos* – człowiek) – jedność lub ścisłe zespolenie pierwiastka Boskiego i ludzkiego. W kontekście Söderbloma termin oznacza charakterystyczną dla części religii indoeuropejskich ideę bosko-ludzkiego życia lub bosko-ludzkiej natury człowieka, przeciwstawioną semickiej idei teokracji.

zasób doświadczeń oraz potężny impuls do ukształtowania i określenia własnego, niepowtarzalnego charakteru przez przekształcanie bądź odrzucanie obcych elementów. Abraham przybył z Mezopotamii, Józef i Mojżesz z Egiptu. Według Wincklera⁷⁴ rysują się tu ogólne zarysy dziejów całej kultury. W Kanaanie Izrael pozostawał w codziennym kontakcie z miejscowymi religiami. Od blisko stu lat przyjmuje się za rzecz pewną, że wiara w zmartwychwstanie oraz i w diabła została przejęta od Persów. Nie ulega również wątpliwości, że Żydzi zetknęli się z kultem Ahura Mazdy. Późniejszy judaizm nosi wyraźne ślady wpływu hellenizmu. Obszerne i doniosłe dzieło Wilhelma Bousseta *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*⁷⁵ kończy się szóstym, ostatnim rozdziałem zatytułowanym „Problem historii religii”, który autor streszcza następująco: „Postępująca unifikacja życia ludzkości i jej rozwoju religijnego coraz silniej włączała judaizm w swój nurt.” „Autentyczne wpływy przenikają do samego centrum jego religii.” „Nie jedna tylko religia przyczyniła się do powstania chrześcijaństwa, lecz kontakt z całą cywilizacją Zachodu i religiami hellenistycznego okresu kultury.” „Judaizm stał się tygłem, w którym zgromadziły się różnorodne elementy”⁷⁶. Pogląd ten nie

jest zresztą nowy. Powracał on w różnych epokach i z różnym nasileniem już od czasów, gdy starożytni pisarze chrześcijańscy usiłowali interpretować wszystkie wcześniejsze religie jedynie jako przygotowanie do chrześcijaństwa. Bousset przedstawił tę koncepcję z naukową rzetelnością i wyważeniem. Jednak, niezależnie od tego, jak wysoko ocenimy te wpływy, nie sposób uczynić z chrześcijaństwa *quinta essentia*²⁷⁷ wszystkich tych elementów ani uznać go za zwieńczenie rozwoju religii. W XVIII wieku, podobnie jak i w naszych czasach, opublikowano wiele książek, które źródła religii Mojżesza upatrywały w misteriach egipskich kapłanów albo w tajemnej mądrości chaldejskiej. Dzisiaj możemy znacznie wyraźniej dostrzec, co Izrael rzeczywiście przejął ze Wschodu. Mojżesz nie może zostać wpisany w ciąg religii mezopotamskich. Wiemy o tym zbyt wiele, aby było to możliwe. Rozumiemy, że najcenniejszy element stanowi *cecha właściwa wyłącznie religii prorockiej*. Chrześcijaństwo jawi się nam nie jako zwieńczenie rozwoju religii wspomaganej przez kulturę, lecz *jako pełne dopełnienie szczególnego Bożego objawienia*.

Jeżeli pragniemy odnaleźć otwartą gotowość przyjęcia wszystkiego, co dobre i prawdziwe, nie musimy szukać dalej niż u proroków i w Ewangelii, które pozostają jednak złotonośną żyłą religii w świecie. Ideał człowieczeństwa w hellenizmie również zawierał doniosłe elementy religijne, które najpełniej ujawniły się w nieśmiertelnie pięknym łabędzim śpiewie ducha

⁷⁴ Hugo Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichte auf Grund der Keilschriften*, Leipzig 1903. [przypis autora]

⁷⁵ Wilhelm Bousset (1865–1920) – niemiecki historyk religii i teolog protestancki, przedstawiciel szkoły historii religii (Religionsgeschichtliche Schule). W pracy *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1903) przedstawił judaizm epoki Drugiej Świątyni na tle religii Bliskiego Wschodu i świata hellenistycznego. Książka wywarła znaczny wpływ na badania nad genezą chrześcijaństwa.

⁷⁶ Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im*

neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903. [Religia judaizmu w epoce Nowego Testamentu].

⁷⁷ *Quinta essentia* (łac. „piąta istota”, „najczystsza esencja”) – w przenośni to najdoskonalszy, najpełniejszy wyraz lub synteza czegoś.

helleńskiego, czyli neoplatonizmie. W obrębie neoplatonizmu niemal każdy ton całego religijnego rozwoju ludzkości z łatwością znajdował dla siebie miejsce – z wyjątkiem judaizmu i chrześcijaństwa, z powodu ich bezkompromisowych wymagań. Według Porfiriusza, biografa Plotyna⁷⁸, ten ostatni nie chciał nawet wspominać kraju swego urodzenia. Biograf Proklosa⁷⁹ przekazuje, że uważał on: „Filozofowi nie przystoi uczestniczyć w świątecznych obrzędach tego czy innego miasta lub państwa, powinien bowiem być raczej najwyższym kapłanem całego świata.” W okresie rozkwitu kultury indyjskiej znajdujemy równie piękne słowa o tolerancji religijnej. Kryszna mówi w *Bhagawadgicie* (rozdz. IX), „Pieśń nad Pieśniami” hinduistycznej pobożności, że jeśli ktoś z prawdziwą wiarą i oddaniem czci innych bogów, to w rzeczywistości swoją cześć oddaje Krysznie, choć czyni to w niewłaściwy sposób⁸⁰. Przypomina to słowa Lutra z *Dużego Katechizmu*: „Nieraz mówiłem, że jedynie ufność i wiara serca czynią zarówno Boga, jak bożka. Jeśli wiara i ufność są prawdziwe, to i twój Bóg jest prawdziwy; odwrotnie zaś, gdzie ufność jest fałszywa i niewłaściwa, tam nie ma też prawdziwego Boga. Te dwie rzeczy należą do siebie: wiara i Bóg”⁸¹.

Prorocy i Ewangelia przemawiają jednak innym językiem. „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce Go objawić”⁸². Tak więc prawdą jest, że „chrześcijaństwo było w najpełniejszym znaczeniu tego słowa partykularystyczne i odrzucało wszystkie pozostałe religie, podczas gdy hellenizm, w najlepszym znaczeniu tego słowa uniwersalistyczny, przyznawał pewną prawomocność wszelkim formom religii.”⁸³ Chrześcijaństwo miało świadomość, że posiada coś własnego, a właśnie ten partykularyzm okazał się najpotężniejszą siłą religijną w dziejach świata. W Chrystusie posiada bowiem to, od czego ostatecznie zależy wszystko w śmiertelnej walce ludzkiego ducha – pewność żywego Boga.

Jeżeli spojrzymy na historię religii nie jako na rozwój przebiegający zgodnie z naszym schematem myślenia, lecz z punktu widzenia tego, czym rzeczywiście jest, nie możemy zaprzeczyć, że interpretacja słów Barnaby i Pawła, podana przez autora *Auctor ad Theophilum*⁸⁴: „W minionych wiekach pozwolił On wszystkim narodom chodzić własnymi drogami, nie przestając jednak dawać świadectwa o Sobie”⁸⁵, jest bardziej realistyczna i bardziej trafna niż późniejsze konstrukcje. Z pewnością wezwanie: „Nawróćcie się

⁷⁸ Porfiriusz z Tyru (ok. 234–305), filozof neoplatoński, uczeń Plotyna i redaktor *Ennead*. Autor *Vita Plotini* (Żywot Plotyna), podstawowego źródła wiadomości o życiu filozofa.

⁷⁹ Marinos z Neapolis (żył w V w.) *Vita Procli* XIX. Cytowany fragment przytacza charakterystyczną wypowiedź Proklosa o powszechnym posłannictwie filozofa.

⁸⁰ „Ci, którzy miłują innych bogów i wiarą natchnieni składają im ofiary, – ci, Kauntejo, składają ofiary mnie, chociaż nie tak, jakby powinni”. *Bhagawadgita, czyli Pieśń o Bogu. Poemat filozoficzny indyjski*, tłum. Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński, Warszawa 1927, s. 77.

⁸¹ Marcin Luter, *Duży katechizm, Pierwsze przykazanie*, tłum. Andrzej Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 62.

⁸² Mt 11,27

⁸³ Klaas Hendrik Eduard de Jong (1877–1957) – holenderski historyk religii klasycznych i religii misteryjnych. Cytowane zdanie pochodzi z jego artykułu *Plutarchus en het antieke Christendom* („Plutarch i starożytne chrześcijaństwo”), opublikowanego w czasopiśmie „Theologisch Tijdschrift” w 1903 r. [przypis autora poszerzony o wyjaśnienia tłumacza]

⁸⁴ *Auctor ad Theophilum* (łac. „autor piszący do Teofila”) – tradycyjne określenie autora dwóch dzieł nowotestamentowych adresowanych do Teofila: Ewangelii według św. Łukasza i Dziejów Apostolskich (Łk 1,3; Dz 1,1).

⁸⁵ Dz 14,16–17

do Boga żywego⁸⁶ wyznacza różnicę między religią objawienia, czyli prorocką, a innymi religiami wysokiego typu. Sir Alfred C. Lyall⁸⁷ zamyka swój przegląd sytuacji religijnej w Indiach, zawarty w *Asiatic Studies*, stwierdzeniem, że nie potrafi prześledzić drogi, jaką wyobraźnia i myśl przebyły od wiary w miliony bogów do uznania jednego Ducha obejmującego wszystko oraz do przekonania, że jest On niepoznawalny. „Mogę jedynie powiedzieć, że po wielu latach osobistej obserwacji religii Indii odniosłem wrażenie, iż cała ta zadziwiająca konstrukcja powstała w wyniku tego, co – nie znajdując lepszego określenia – muszę nazwać naturalnym rozwojem”⁸⁸.

Rozdział 3

Szczególne miejsce, jakie religia objawienia zajmuje w ogólnym rozwoju kultury, znajduje swój odpowiednik w jej wewnętrznym charakterze. To właśnie on sprawia, że przewyższa ona religie pokrewne nie tylko stopniem rozwoju, lecz przede wszystkim istotną odmiennością w tym, co jest wspólne wszystkim religiom.

Najwyraźniej ujawnia się to w pojmowaniu Boga oraz relacji człowieka do Boga. W dalszych rozważaniach nie zamierzam dokonywać ocen ani rozstrzygać, co jest wyższe, a co niższe. Będę raczej starał się ukazać zasadniczą różnicę między tym,

co – z uwzględnieniem *poczynionych wcześniej zastrzeżeń* – określam mianem religii kultury i religii objawienia. Ostatecznie jednak wszystko zależeć będzie od naszego osobistego stosunku do religii i od tego, którą z tych dwóch form uznamy za najwyższy i najczystszy wyraz religii.

Wiara religii objawienia skierowana jest ku *jedynemu, żywemu, duchowemu Bogu, który działa w historii i w niej się objawia*.

Pojęcie jedności Boga i Jego żywej osobowości z samej swej istoty wyklucza doświadczenia i wyobrażenia boskości spotykane poza religią prorocką. Chociaż także inne religie mogą pojmować Boga jako żywego i działającego, pocieszającego i wspomagającego, ostrzegającego i karzącego – innymi słowy: jako Boga o bogatej treści religijnej – to jednak poza religią prorocką nie jest On ujmowany w sposób monoteistyczny. Religie te albo znajdują się na tak wczesnym etapie religii plemiennej – lub nawet jeszcze wcześniejszym – że nie może być w nich mowy ani o monoteizmie, ani nawet o politeizmie, albo też pozostają na etapie politeizmu. Ten ostatni wprawdzie wykazuje w historii religii pewne możliwości rozwoju, jednak – jak świadczy ogół faktów – możliwości te są bardzo ograniczone. Gdy w pojmowaniu Boga zaczyna coraz wyraźniej dochodzić do głosu dążenie do jedności, stopniowo słabnie zdolność zachowania pewności żywego i działającego Boga, Jego miłości i mocy, które budzą zarazem ufność i bojaźń. Najpierw boski monarcha zostaje wyniesiony ponad wszelki bezpośredni kontakt ze światem ludzi, a łańcuch pośredniczących mocy wydłuża się coraz bardziej. Następnie, na wyższym etapie rozwoju, bóstwo znika

⁸⁶ To nawiązanie do słów Pawła i Barnaby, którzy mówili: „Głosimy wam dobrą nowinę, abyście odstąpili od rzeczy próżnych do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, morza i wszystko, co się w nich znajduje.” [Dz 14,15]

⁸⁷ Sir Alfred Comyn Lyall (1835–1911) – brytyjski administrator kolonialny w Indiach, historyk religii, eseista i poeta. Autor *Asiatic Studies* (1882), jednego z klasycznych XIX-wiecznych studiów nad religiami Indii.

⁸⁸ Sir Alfred C. Lyall, *Asiatic Studies. Religious and Social*, London 1882, tom 2, p. 323 [przypis autora]

w odległej, niepoznawalnej rzeczywistości, wykraczającej poza wszelkie pozytywne określenia.⁸⁹ Z punktu widzenia religii jest rzeczą całkowicie konsekwentną, a zarazem świadectwem prawdziwego geniuszu, że Gautama Budda – gdy proces tej sublimacji zaszedł już tak daleko – dzięki swemu doświadczeniu i przenikliwości uświadomił sobie, iż taka koncepcja Boga nie ma żadnej wartości dla zaspokojenia ludzkiego pragnienia wybawienia od cierpienia, i uczynił z oczyszczonej postawy religijnej, czyli nirwany, najwyższy i jedyny cel religii.

Dla pełności obrazu należy dodać jeszcze jedną uwagę. W obrębie religii Indii, jak możemy przypuszczać, w II lub III wieku przed Chrystusem pojawiła się nowa nauka o odkupieniu, która zasadniczo różni się od praktyk mistycznych oraz od mistycyzmu nieskończoności. Przybrał on dwie zasadnicze postacie: albo prowadził do stopienia się z bezosobowym Brahmanem, albo do właściwej buddyzmowi metodycznej drogi samozbawienia. Mam tu jednak na myśli naukę o bhakti⁹⁰. W *Bhagawadgicie*, jej klasycznym źródle, w *Bhaktisutrach* oraz w niezliczonych późniejszych dziełach opisano, że zbawienie osiąga się nie ludzkim wysiłkiem, lecz przez bhakti – „oddanie”, miłość do osobowego bóstwa. Nie chodzi nam tutaj o historyczne objawienie w ścisłym znaczeniu tego słowa. Droga

odkupienia przez bhakti nigdy nie doprowadziła do prawdziwego monoteizmu, chociaż w chwili zjednoczenia z bóstwem Kochająca i oddająca cześć dusza zwraca się ku jednemu bóstwu pojmowanemu jako osoba. Mimo to poza religiami prorockimi i Kościołem chrześcijańskim nie znajdziemy zjawiska ani nauki o odkupieniu, które pod względem swego znaczenia mogłyby się z religią bhakti równać. Nie możemy jednak w tym miejscu wyjść poza przedstawione wyżej sugestie.

Co uchroniło pojęcie Boga przed zanikiem w religii Jahwe i w wierze mazdaistycznej? O ile potrafimy to dziś ustalić, nie było to wynikiem stopniowego rozwoju – wyższej etyki, subtelniejszej duchowości, indywidualizmu czy uniwersalizmu – lecz wpływało raczej ze szczególnego źródła tych religii narodowych. Wynikało to z samego faktu, że u ich początku stała osoba *założyciela*.

Niezależnie od tego, co działo się wcześniej w historii religii Ahura Mazdy, pewne jest, że zanim stała się ona religią Wiśtaspy i jego zwolenników, opisaną w *Gathach*, a następnie religią władców Persji, była osobistą religią Zoroastra⁹¹. Przeszła ona przez filtr osobistego doświadczenia oraz przekonania proroka o istnieniu Boga. Jego doświadczenie zapoczątkowało radykalny przełom, którego znaczenie mogło zostać właściwie ocenione dopiero z perspektywy czasu. Mazda stał się nie tylko – jak Waruna – najwyższym spośród bogów i strażnikiem kosmicznego

⁸⁹ Zwrot „poza wszelkimi pozytywnymi określeniami” oznacza sposób ujmowania absolutu jako rzeczywistości przekraczającej wszelkie ludzkie pojęcia i definicje. Söderblom nawiązuje tu do obecnej w historii religii tendencji, zgodnie z którą najwyższa rzeczywistość staje się coraz bardziej transcendentalna i nie daje się już opisywać za pomocą twierdzących (afirmatywnych) określeń.

⁹⁰ *Bhakti* (sansk. „oddanie”, „miłość pełna czci”) – nurt religijności hinduistycznej oparty na osobistym oddaniu wybranemu bóstwu. W tradycji hinduizmu stanowi jedną z głównych dróg prowadzących do wyzwolenia (mokszy).

⁹¹ Zoroaster (awest. Zaratusztra, gr. Zōroástrēs) – irański prorok i reformator religijny, uznawany za twórcę mazdaizmu (zoroastryzmu). Dokładny czas jego życia pozostaje przedmiotem sporów. Współcześnie najczęściej przyjmuje się, że żył między II a początkiem I tysiąclecia przed Chrystusem. Hymny Gathy, stanowiące najstarszą część Awesty, tradycja przypisuje właśnie jemu.

porządku (*aša, rta*)⁹², lecz w istocie jedynym Bogiem. Pozostali bogowie zostali wykluczeni i uznani za złe moce; ich kult został zakazany, a prorok żywił pewność, że poprzez wstrząsy historii Bóg ostatecznie odniesie zwycięstwo w sprawie wiary.

W wyższych warstwach religijnych cywilizacji greckiej istniała wyraźna świadomość, że religia Zoroastra zawierała element żywego poznania Boga, którego Grekom brakowało, mimo całego bogactwa ich religii, skarbów kultury oraz wzniosłości i wyrafinowania filozofii. Retor Dion Chryzostom, żyjący na przełomie I i II wieku po Chrystusie, stanowi znakomity przykład wiary monoteistycznej, jaką można się było wówczas znaleźć wśród wykształconych mieszkańców greckich polis.⁹³ Dion mówi o Bogu jako o „najmądrzejszym i najbardziej godnym przewodniku oraz prawodawcy” i uważa, że poeci rzeczywiście nazywali Go „najwyższym i największym bogiem, ojcem i królem wszystkich rozumnych istot”. Lecz gdy mowa o panowaniu i działaniu Boga, o „rydwanie Zeusa”, Dion wypowiada zdanie, na które chciałbym zwrócić szczególną uwagę. „Lecz rydwanu potężnego i świętego Zeusa nie opiewał godnie żaden z poetów – ani Homer, ani Hezjod. Uczynili to natomiast Zoroaster i Magowie, którzy poznali Go”⁹⁴. Odnosi się wrażenie, że Zoroaster

głębiej doświadczył i lepiej pojął istotę Boga niż poeci i mędracy Hellady.

W religii Izraela oba te elementy występują w dziele Mojżesza z większą siłą oraz bogatszą i głębszą żywotnością historyczną: idea osobowego Boga oraz koncepcja Boga jako Boga historii. To, w jaki sposób Jahwe był wcześniej znany i czczony, pozostaje spowite niepewnością. Czy niepewność ta zostanie kiedykolwiek usunięta? Nie ma jednak niemal żadnych powodów, by wątpić, że doświadczenie Mojżesza, objawienie dane Mojżeszowi oraz objawienie przekazywane przez niego, stały się wydarzeniem fundamentalnym dla całej późniejszej historii prorockiego poznania Boga i oddawania Mu czci, tak wyraźnie odróżniających się od tego, co rozwinęło się w religiach otaczającego świata. „Przez Mojżesza Jahwe został wyniesiony ponad samą naturę, stając się Bogiem przymierza siedmiu plemion, ponieważ wcześniej stał się – i to jest najważniejsze – Bogiem życia Mojżesza, jego wybawcą i wspomożycielem. Cały późniejszy rozwój jahwizmu, przewyższający religie z nim spokrewnione, od których początkowo, przynajmniej zewnątrz, niewiele go odróżniało, ma swoje źródło w osobie Mojżesza”⁹⁵.

Po pierwsze, Jahwe dzięki Bożemu samoobjawieniu stał się w szczególnym sensie *Bogiem Mojżesza*, zanim stał się Bogiem przymierza, które ustanowił⁹⁶. Po drugie,

⁹² *Aša* (awest.) i *rta* (sansk.) oznaczają kosmiczny ład, prawdę oraz porządek moralny rządzący światem. Są to jedno z podstawowych pojęć religii irańskiej i wedyjskiej.

⁹³ Dion Chryzostom (gr. Dion Chrysostomos, ok. 40 – ok. 120 po Chr.) – grecki retor, filozof i moralista, zwany „Złotoustym” (Chrysostomos). Pozostawił osiemdziesiąt mów (*Orationes*), w których łączył elementy filozofii cynickiej i stoickiej z refleksją religijną. Söderblom przywołuje go jako przykład greckiego myśliciela, który zbliżył się do idei jednego, najwyższego Boga, nie przekraczając jednak granic religijności filozoficznej.

⁹⁴ Söderblom przytacza w formie swobodnej parafrazy fragment XXXVI mowy Diona Chryzostoma (*Borysthenitikos*,

40), w którym Zoroaster i Magowie zostają przeciwstawieni Homerowi i Hezjodowi jako ci, którzy głębiej poznali Boga.

⁹⁵ Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, t. I, Amsterdam, 1893, s. 282–283, [przypis autora].

⁹⁶ Takie jest znaczenie błyskotliwego rozróżnienia, którego dokonuje Budda pomiędzy religią dziedziczną a jahwizmem Mojżesza jako religią wybraną, rozróżnienia, którego

moc i miłość Jahwe zostały objawione i potwierdzone przez wybawienie z Egiptu. Izrael zawsze pamiętał i nigdy nie przestawał wysławiać potężnego dzieła wybawienia dokonanego przez Boga – niezwykłego wydarzenia w historii, które na zawsze związało nowe, mojżeszowe poznanie Boga, zarówno co do jego treści, jak i źródła, z wyjściem z Egiptu. Najbardziej zdumiewające było jednak to, że Mojżesz dostrzegł *działanie Boga w historii* – fakt, którego znaczenia i dalekosiężnych następstw nie sposób przecenić. Religia babilońska знаła również opowieść o boskiej walce z potęgą morza – walki Marduka z morskim potworem Tiamat, którego pokonał i z którego ciała stworzył świat. Hermann Gunkel⁹⁷ wykazał⁹⁸, że babilońska tradycja pierwotna tu i ówdzie przenika do Starego Testamentu, wyłaniając się z wierzeń ludowych i przenikając do literatury, w której zasadniczo dominuje już prorockie przekształcenie opowiadania o stworzeniu. Niekiedy w tekstach tych wyraźnie splatają się motyw mitycznej walki bogów z morskim potworem oraz motyw wybawienia z Egiptu i przejścia przez Morze Czerwone. Wszystko to stanowi charakterystyczny wyraz różnicy między religiami natury i religiami kultury z jednej strony a religią prorocką z drugiej. W religiach natury

przedstawiana jest walka bóstwa z dzikimi siłami przyrody, kultury z naturą oraz ładu obecnego w świecie z panującym w niej chaosem i przemocą. Natomiast w religii prorockiej spotykamy doświadczenie Bożej woli i Bożego zamysłu objawiających się w historii oraz interwencję Boga w przełomowym momencie, gdy lud stawał się narodem. W ten sposób religia otrzymała nowy, podwójny fundament. Bóg działał w historii, a nie jedynie w przyrodzie i porządku społecznym. Bóg objawia się również jako Bóg żywy w świadomości proroka, a nie jedynie jako źródło tajemniczej, nieskończonej mocy doświadczanej w ekstatycznym uniesieniu.

Różnice między dziełem Zoroastra a dziełem Mojżesza, które miały tak doniosłe znaczenie dla przyszłości, stają się wyraźne w świetle przedstawionych wyżej rozważań. Działanie Boga w historii znalazło potężny i przejmujący wyraz w izraelskiej wierze. Aż po dzień dzisiejszy wybawienie z niewoli egipskiej, opiewane w psalmach, pozostaje jednym z głównych motywów żydowskiej modlitwy. Po założycielu, roku, następował nieprzerwany szereg jego kontynuatorów, przez których nieustannie napływały nowe przejawy Bożego objawienia i nowe poznanie Boga. Dzięki temu historia religii Izraela nie była jedynie rozwinięciem pierwotnie otrzymanej treści objawienia, lecz zarazem jej nieustannym odnowieniem, które osiągnęło swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. W znanym powiedzeniu, że – ściśle rzecz biorąc – religia nigdy nie staje się niczym więcej niż tym, czym była u swego początku, zawiera się wiele prawdy. Jej dzieje są jedynie rozwinięciem i stopniowym urzeczywistnieniem

jednak trudno w pełni bronić. Karl Budde (1850–1935) – niemiecki biblista i orientalista, przedstawiciel historyczno-krytycznych badań nad Starym Testamentem.

⁹⁷ Hermann Gunkel (1862–1932) – niemiecki teolog i biblista, współtwórca szkoły historii religii oraz jeden z twórców metody krytyki form. W swoich badaniach wykazywał związki między starotestamentowymi opowiadaniem a mitologią starożytnego Bliskiego Wschodu.

⁹⁸ Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Genesis 1 und Apokalypse Johannes*, Göttingen 1895, s. 29 i nast. [przypis autora]

tego, co zostało dane od początku. Tak właśnie było zasadniczo w religii Mazdy. W Izraelu natomiast nowe treści objawienia przychodziły przez kolejnych głosicieli Bożej prawdy.

Religia prorocka Izraela dostrzegała przede wszystkim objawienie Bożej wierności, łaski i mocy w wybawieniu z Egiptu oraz w osobach mężów Bożych, których Bóg posyłał do swego ludu. „Wywiodłem was z Egiptu i prowadziłem czterdzieści lat po pustyni, by dać wam w posiadanie ziemię Amorytów. Powołałem proroków spośród waszych synów i nazirejczyków spośród waszych młodzieńców. Czyż nie jest tak, synowie Izraela? – mówi Jahwe.” [Amos 2, 10–11] Nieprzerwany ciąg świadków i interpretatorów osobowego oraz historycznego objawienia Bożego układa się w jedną świętą historię, w której miłość i sprawiedliwość Boga żywego zostają ukazane wierze. Dlatego Boga można we właściwym znaczeniu nazwać *Bogiem objawionym*, a nie „Bogiem nieznanym” ani Bogiem ukrytym. W tym właśnie sensie religia proroków hebrajskich oraz jej dziedzic – chrześcijaństwo – posiadają objawienie historyczne. Chrześcijaństwo widzi bowiem w Jezusie Chrystusie wypełnienie objawienia, „W Nim bowiem, w Jego ciele mieszka cała Pełnia Bóstwa”⁹⁹. Dlatego z punktu widzenia historii religii można je nazwać religią objawienia w szczególnym znaczeniu tego słowa. Luter pisał w *De servo arbitrio*:

„Należy więc Boga pozostawić w Jego majestacie i istocie, z takim bowiem nie mamy nic do czynienia ani też nie chciał On, abyśmy z Nim jako takim mieli cośkolwiek

do czynienia. W jakiej mierze jednak przyobleczony jest w Swoje Słowo i w Swoim Słowie nam się podaje i w Nim się nam udziela, mamy z Nim do czynienia; to jest Jego ozdoba i chwała... w którą – jak mówi psalmista – jest przyobleczony.”¹⁰⁰ *Relinquendus est Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo, sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus, quod est decor et gloria eius; quo Psalmista eum celebrat indutum*¹⁰¹.

Posługując się określeniem „religia objawienia”, przyjmuję punkt widzenia *historyczny*, nie zaś *dogmatyczny*. Ten drugi, znacznie ważniejszy dla teologii, musi za punkt wyjścia przyjąć doświadczenie Kościoła i pojedynczego wierzącego dotyczące historycznego odkupienia, dokonanego w Chrystusie jako prawdziwego objawienia Boga. Nie przyjmuję tu również *apologetycznego* punktu widzenia, który opiera się na porównywaniu religii i dąży do wykazania wyższości chrześcijaństwa. Pytam raczej, czy z historycznego punktu widzenia mamy podstawy, aby rozwój religii biblijnej nazywać religią objawienia w szczególnym znaczeniu tego słowa.

Koncepcja działania Boga w historii, właściwa religii prorockiej, ujawnia się w tym, że religie Zoroastra i Mojżesza jako jedyne rozwinęły pełną *eschatologię* – obejmującą zmartwychwstanie, sąd nad światem, odnowienie i udoskonalenie świata

¹⁰⁰ Tłumaczenie z angielskiego wydania. Polski przekład Macieja Niemczyka nieco odbiega od powyższego tłumaczenia. Ponadto w polskim dodano doprecyzowanie: „Ps. 21,6”. [Marcin Luter, *O niewolnej woli*, tłum. Maciej Niemczyk, Warszawa 1977, s. 188]

¹⁰¹ Söderblom po angielskim przekładzie przytacza ten sam fragment w oryginale łacińskim (*De servo arbitrio*).

⁹⁹ Kol 2,9

oraz wiarę w moralny i religijny cel dziejów świata¹⁰². Ani najbardziej dumne narody, ani najstarsze i najwybitniejsze dzieła historiograficzne, ani najbardziej przenikliwe spekulacje powstałe poza religiami prorockimi nie zdołały wypracować tak głębokiej koncepcji panowania Boga nad światem. Panowanie to urzeczywistnia się niekiedy stopniowo, krok po kroku, a niekiedy jednym gwałtownym aktem; obejmuje ono zarazem ideę Bożego sądu nad narodami i pokoleniami oraz wizję ostatecznego udoskonalenia świata w doskonałej epoce. Ani Ramzes, ani Hammurabi, ani Asurbanipal, ani Aleksander Wielki, ani Cezar nie potrafili nadać swoim przedsięwzięciom takiego eschatologicznego horyzontu. „Zarówno Grekom, jak i ich łacińskim uczniom całkowicie obca była myśl o sensie ujawniającym się w wiecznej walce, o celu wykraczającym ponad zwycięstwa i klęski walczących.” (Harald Hjärne). Apokaliptyka i historia, ujmowane łącznie, nie miały żadnego znaczenia ani dla mistycyzmu, ani dla racjonalizmu. Mistycyzm postrzega dzieło Boga jako ponadczasowe. Augustyn, Bossuet i Hegel usiłowali wprowadzić ukazać wewnętrzny związek historii, jej sens i cel, nie dysponowali jednak tą koncepcją. Filozofia dziejów narodziła się w pogardzanej i błędnie rozumianej żydowskiej apokaliptyce oraz w jej odpowiedniku w tradycji parsyjskiej¹⁰³. Powiedziano kiedyś: „Daj

człowiekowi prawdziwą apokaliptykę, a będzie niezwykłym”. Niezachwiana pewnością, że Pan trzyma w Swoim ręku czasy i narody oraz że przez sąd urzeczywistni Swoje wierne zamysły odkupienia, a także wiara dostrzegająca cel i sens biegu dziejów świata, niezależnie od tego, jaką postać przybrała – niezwykła moc takiej wiary wywodzi się z prorockiego doświadczenia Boga.¹⁰⁴ W prorockiej koncepcji Boga tkwi wyjaśnienie osobliwego faktu, że jedynie czciciele Mazdy i wyznawcy Jahwe stworzyli prawdziwie religijną naukę o rzeczach ostatecznych. Nie wynika to z żadnej bliskości ani kontaktów, które mogłyby prowadzić do wzajemnych wpływów. Inne ludy pozostawały z Persami w znacznie dłuższym kontakcie, a jednak nie przyswoiły sobie ich eschatologii. Nie można tego wyjaśnić również uciskiem ani politycznym zniewoleniem, które tłumią i usztywniają naturalną żywotność i elastyczność człowieka wobec życia doczesnego, przekształcają ją w nadzieję przyszłego rekompensaty za cierpienia obecnego życia. Inne narody również były ujarzmiane przez Babilończyków i Asyryjczyków oraz przez innych okrutnych ciemnizniaków. Dotyczyło to zwłaszcza bliskich krewnych i sąsiadów Izraela: Ammonitów, Moabitów, Edomitów i innych ludów. Czy jednak stworzyły one apokalipsę? Czy ogłosiły sąd nad światem?

¹⁰² Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, rozdz. IV, seria „Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études”, t. IX, Paris, 1901 [przypis autora]

¹⁰³ Określenie parsyjski odnosi się do tradycji religijnej Parsów (Parsi), czyli wyznawców zoroastryzmu. W literaturze religioznawczej z przełomu XIX i XX wieku termin Parsee był używany jako określenie tradycji zoroastryjskiej w ogóle, nie tylko współczesnej wspólnoty Parsów w Indiach. W tym znaczeniu używa go również Söderblom. [zobacz:

Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979]

¹⁰⁴ Harald Hjärne, *Historiska världsbilder* („Historyczne obrazy świata”), w: Norden, 1902, s. 48 i nast.; przedruk w: *Svenskt och främmande*, Hugo Gebers förlag, Stockholm 1908. Odsyłacz został umieszczony po słowach „prorockiego doświadczenia Boga”, jednak z treści przypisu wynika, że odnosi się on do poprzedzającego aforyzmu („Daj człowiekowi prawdziwą apokaliptykę, a będzie niezwykłym”) oraz rozwijającego go wywodu. [przypis autora poszerzony przez tłumacza]

Rozdział 4

Historia jest prawdziwym warsztatem Boga. Na swój sposób dotyczy to również natury. „Mojżesz nie oddzielił Jahwe od natury. Wręcz przeciwnie – Jahwe panuje nad naturą i objawia się w niej.”¹⁰⁵ Religijne doświadczenie proroków uchroniło jednak religię prorocką przed uwikłaniem w *fatalną sprzeczność religii natury – sprzeczność między naturą a duchem*. W dziejach religii nieuchronnie przychodzi czas, gdy naiwna ufność pokładana w bóstwach zostaje zachwiana, a naturalna miłość życia wygasa. Wówczas rozpoczyna się okres udręki duszy. Bóstwa natury nie dają odpowiedzi na głębsze potrzeby zbawienia. Sama natura i całe materialne, fenomenalne istnienie zostają przez wyższą postawę moralną i kulturę intelektualną sprowadzone do zwykłego pozoru – zwodniczej iluzji, jak w Indiach – albo też uznane za coś nieczystego i złego, jak w Grecji. Pragnienie odkupienia nie znajduje ukojenia w religiach natury, lecz wybiega poza zasłonę ku wielkiemu Nieznanemu, ku czystemu i ponadczasowemu życiu ducha, którego czystość osiąga się przez radykalne zanegowanie wszystkiego, co należy do sfery ziemskiego istnienia. Sprzeczność między tym, co boskie, a tym, co ziemskie, między dobrem i złem, szczęściem i cierpieniem, czystością i nieczystością, zostaje utożsamiona z przeciwieństwem między tym, co duchowe, a tym, co materialne. Ta identyfikacja odtwarza tragiczny i rozdzierający serce dramat dojrziałych religii natury, jak widzimy to w braminizmie i buddyzmie. Dostrzegamy ją również w greckich

religiach odkupienia jeszcze przed Platonem. Najbardziej znanymi i najczystszyimi jej postaciami są jednak platonizm i neoplatonizm. U Platona i u Plotyna myśl o pięknie świata i jego harmonii biegnie równolegle. „W Platonie mieszka zarówno humanista, jak i mistyk.” Te dwie idee i postawy wzajemnie się równoważą, przeplatają się i w swoich rozmaitych powiązaniach mają interesującą i złożoną historię. Ale dualizm ten nigdy nie zostaje przewyciężony. Wewnętrzne doświadczenie religijne, stanowiące fundament religii natury i religii kultury, nie znajduje w życiu osobowym, moralnym i historycznym miejsca, gdzie mogłoby osiąść, znaleźć trwałe oparcie i stać się siłą działającą w nurcie istnienia. Ucieka natomiast, szukając schronienia, ku mrocznemu, ponadczasowemu brzegowi rzeki, poza który nie przenika ludzkie spojrzenie. Nad tym obszarem istnienia nie świeci światło życiodajnego słońca. Ludzkie oko nie potrafi przeniknąć owego pełnego grozy zmierzchu, który pogrąża się w bezgwiezdnej nocy. Mimo to religia nadal objawia swoje niezwykle moce. Jednak gdy poznanie Boga i doświadczenie szczęśliwości zostają obciążone zasadniczym przeciwstawieniem ducha i ciała oraz spoczynku i działania, a szczęśliwości poszukuje się poza wszelkimi pozytywnymi określeniami, skutkiem tego staje się zniszczenie związku między religią z jednej strony a wszelką działalnością zmierzającą do pozytywnych celów w świecie oraz życiem etycznym i kulturą z drugiej. Kultura staje się albo farsą, albo wrogiem. Moralność przybiera charakter wyłącznie negatywny. Pogląd ten, jeśli jest konsekwentny, musi przyjąć, że osiągnięcie szczęśliwości wymaga zdławienia życia

¹⁰⁵ Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, t. I, Amsterdam, 1893, s. 282. [przypis autora]

cielesnego albo całkowitego jego porzucenia. Każdy impuls życia musi zostać uciszony i stłumiony aż do całkowitej niewrażliwości. „Plotyn, filozof naszych czasów” – tak Porfiriusz rozpoczyna żywot swojego mistrza – „wydaje się wstydzić, że jego dusza mieszka w ciele.”¹⁰⁶ Taki stosunek do życia i pobożności staje się z istoty ascetyczny. Dualizmowi metafizycznemu towarzyszy ucieczka od świata – bądź w gwałtowne samoudręczenie, bądź w całkowitą bierność – a religijnym ideałem staje się czyste przeżycie kontemplacji i ekstazy (jak w mistycyzmie ekstazy) albo niezmałconego spokoju (jak w mistycyzmie kwietystycznym). Niezależnie od tego, jak wysokie miejsce moralności może zajmować na drabinie Jakubowej prowadzącej do szczęśliwości, pozostaje ona jedynie środkiem oczyszczenia, drogą prowadzącą do jej osiągnięcia, i nigdy nie staje się służbą Bogu.

Religie prorockie Izraela i Iranu okazują się jedynymi, które przełamały barierę sprzeczności między duchem a ciałem, a tym samym podcięły korzenie ascetycznego ideału życia. Wynika to z podstawowego doświadczenia Boga jako woli odkupieńczej, etycznej i miłującej. Jest On zbyt wywyższony, by dopuścić sporządzenie jakichkolwiek wyobrażeń i oddawanie Mu czci pod jakąkolwiek zewnętrzną postacią. Obrazy bóstw kwitnącej kultury babilońskiej, jak również obrazy i fetysze Kanaanu, zostały uznane przez autentyczny mozaizm nie za to, czym rzeczywiście były w dziejach politeizmu – etapem rozwoju towarzyszącym rozwojowi kultury – lecz za obrzydliwość. Ani wizerunki Jahwe jako byka,

ani wizerunki Ahura Mazdy, czczonych przez Wielkiego Króla zgodnie z kanonami sztuki mezopotamskiej – czego przykładem jest inskrypcja Dariusza w Behistun¹⁰⁷ – nie stanowią wyjątku od niechęci, z jaką autentyczna religia Mojżesza i Zoroastra zawsze odnosiła się do wszelkich przedstawień bóstwa. Niechęć ta zdumiewała świat starożytny i nie miała odpowiednika w dziejach religii. Herodot ze zdziwieniem odnotowuje: „...istnieją u Persów następujące zwyczaje: posągi bogów, świątynie i ołtarze wznosić nie uważają za rzecz godziwą, a nawet tym, co to czynią, zarzucają głupotę, jak mi się zdaje dlatego, że nie wierzą na modłę Hellenów, iżby bogowie byli podobni do ludzi.”¹⁰⁸

Rozwój religii prorockiej przebiega jednak zupełnie inaczej niż rozwój religii natury na jej wyższych etapach, gdzie boskość pojmowana jest jako abstrakcyjna jedność ponad wielością, jako czysty byt, dający się określać jedynie przez zaprzeczenia¹⁰⁹. Tworzenie jego wizerunków byłoby absurdem i oznaczałoby powrót do wcześniejszego etapu rozwoju. Z punktu widzenia kultury sytuacja przedstawia się jednak inaczej. Brak wyobrażeń w religii prorockiej nie oznacza,

¹⁰⁷ Inskrypcja z Behistun to wykuty w skale w VI w. przed Chr. trójjęzyczny napis klinowy (w językach staroperskim, elamickim i akadyjskim), sławiący panowanie Dariusza I. Towarzyszy mu relief przedstawiający króla, dwóch jego wojowników oraz pokonanych buntowników; ich przywódcę, Gaumate, Dariusz depta stopą. Nad sceną unosi się uskrzydłony dysk, interpretowany najczęściej jako symbol Ahura Mazdy lub królewskiej chwały (farny).

¹⁰⁸ Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Warszawa 2011, s. 72. [rozdział 1, § 131]

¹⁰⁹ Söderblom nawiązuje do tzw. teologii apofatycznej (gr. *apóphasis* – „zaprzeczenie”), zgodnie z którą o najwyższej rzeczywistości można mówić jedynie przez wskazywanie, czym nie jest, gdyż przekracza ona wszelkie ludzkie pojęcia i pozytywne określenia. W historii religii taki sposób ujmowania absolutu często wiązał się z coraz bardziej transcendyentnym pojmowaniem bóstwa.

¹⁰⁶ Porfiriusz, *Żywot Plotyna (Vita Plotini)*, 1,1.

że bóstwo staje się eteryczne, odległe i nie-definiowalne. Wręcz przeciwnie. Dla religii prorockiej obraz jest rzeczą martwą [Iz 44], podczas gdy Pan jest żywy i działa. Obraz jest rzeczą stworzoną, Pan zaś jest Stwórcą. Przeciwnieństwo nie przebiega między duchem a cielesną postacią, lecz między Stwórcą a stworzeniem, między żywym i zazdrosnym Bogiem a wszelkim obrazem i podobizną. Podobną uwagę można odnieść do kultu ofiarniczego. W Indiach, na długo przed Buddą, a także w Grecji, został on zarzucony na wyższym etapie rozwoju jako niższa, bardziej pierwotna, konkretna forma, której duchowa koncepcja już nie potrzebowała, albo jako kult, który przestał przynosić pociechę sercu tęskniącemu za odkupieniem. Któż nie dostrzega, że również tutaj płomienna i namiętna polemika proroków, prowadzona w imieniu samego Boga, należy do zupełnie innego porządku? Bóg nie potrzebuje ofiar; nie chce ofiar, lecz sprawiedliwości i prawości.

Czy zatem *monistyczna* koncepcja stanowi istotę religii prorockiej? Nie. W religii prorockiej wyłania się inny dualizm, który nie jest ani metafizyczny, ani spekulatywny, ani też nie polega na przeciwstawieniu ducha i materii, lecz ma charakter praktyczny, moralny i religijny. Nie zostaje on objawiony od początku. Dewowie, przeciwko którym Zoroaster walczył w imię Ahura Mazdy, byli postrzegani jako złe duchy. Nie było tak w przypadku Baalów, przeciwko którym mozaizm walczył w imię Jahwe. Nawet Gathy znają diabła, Drudzę, „Kłamstwo” *par préférence*¹¹⁰, antagonistę, „Złe-

go Ducha” – tak nazywana jest owa moc nieprawdy i śmierci. Nie jest on bóstwem natury ani materialnym i zmysłowym światem, który znamy z systemów gnostyckich, lecz duchową zasadą i panem zła oraz egoistycznej rozumności. Między tymi dwoma duchami człowiek musi dokonać wyboru w zmaganiu o życie, istniały od początku i jako pierwsze ustanowiły życie i śmierć, niebo dla dobrych i piekło dla złych (Yasna 30)¹¹¹. W Gathach jedynie śmierć pozostaje domeną „Złego”. Pan stworzył wszystko: światłość i ciemność¹¹², sen i czuwanie, poranek, południe i noc (Yasna 44). Następnie całe stworzenie zostało podzielone między obydwie duchy. Według późniejszej koncepcji Angra Mainyu (Aryman) stworzył moce zła, nieczyste bestie, złe istoty niebiańskie i tym podobne byty, przeciwstawione czystem stworzeniom Pana. Dualizmu tego nigdy jednak nie utożsamia się z przeciwstawieniem ducha i materii. O tym ostatnim przeciwstawieniu również wielokrotnie mówi się w *Aweście*. Diabeł ma swoich zwolenników zarówno w świecie duchowym, jak i materialnym. Pan dał fravasziom¹¹³ i fylgjom¹¹⁴ ciała, dzięki którym mogły

Drudza jest uosobieniem Kłamstwa w sensie szczególnym.

¹¹¹ W zoroastryzmie Drudza (awestyjski: Druj, „Kłamstwo”) uosabia kosmiczne przeciwieństwo Aszy (Prawdy i kosmicznego ładu). Służy Angra Mainyu i odciąga ludzi od dobra. W przywołanym fragmencie Söderblom streszcza naukę Yasny 30, gdzie dwa pierwotne duchy (Spenta Mainyu i Angra Mainyu) zostają przedstawione jako istniejące od początku i wyznaczające wybór między dobrem a złem.

¹¹² „Ja stwarzam światłość i tworzę ciemności, szczęściem obdarzam i sprawiam nieszczęście. Ja, Jahwe, czynię to wszystko.” [Iz 45,7].

¹¹³ W zoroastryzmie fravaszi (fravashi) oznacza duchowy, opiekuńczy wymiar człowieka – coś pośredniego między duszą, wyższym „ja” a duchem opiekuńczym. Według tradycji istnieje przed narodzeniem człowieka i trwa po jego śmierci.

¹¹⁴ W mitologii skandynawskiej fylgja oznacza niewidzialnego ducha opiekuńczego towarzyszącego człowiekowi lub całemu rodowi.

¹¹⁰ *Par préférence* (fr.) – „w szczególnym znaczeniu”, „nade wszystko”, dosłownie: „przez szczególne wyróżnienie”. Söderblom używa francuskiego zwrotu dla podkreślenia, że

walczyć ze złem. Do Pana należą czyste żywioły: ziemia, ogień i woda. Dualizm ten nie przeszkadza religii Mazdy być religią najbardziej przychylną kulturze, najbardziej antyascetyczną i najbardziej optymistyczną spośród wszystkich, jakie istniały¹¹⁵.

Dlaczego Zoroaster, a nie Budda, stał się światłem Azji? Dlaczego to nie energiczny orędownik pożytecznej pracy, mocy życia, czystości i zdrowia, realizujących się w służbie Panu przynoszącej błogosławione owoce, zdobył serca ludzi, lecz łagodny i pełen współczucia interpretator cierpienia świata oraz nirwany – spokoju śmierci? Nie jestem w stanie udzielić pełnej odpowiedzi na to złożone pytanie, które wiąże się z różnicami między Indiami i Iranem oraz całym szeregiem powiązanych z nimi wydarzeń historycznych. Jedno zdanie odpowiedzi musi jednak brzmieć następująco: nie zgłębił dostatecznie otchłani cierpienia¹¹⁶. Mocy religii nie należy oceniać na podstawie hymnów pochwalnych, lecz według jej doświadczenia nędzy i mroku życia. Tylko jedna religia zstąpiła tak głęboko w otchłan cierpienia świata jak religia Indii – a nawet głębiej. Tą religią jest chrześcijaństwo. Jednak w tej pierwszej religii orędzie zbawienia staje się pesymistyczne: prawdziwym życiem jest bezruch śmierci. W tej drugiej, mimo piekielnych głębin, staje się ono optymistyczne – jest wiecznym „Tak” przeciw wszelkiemu „Nie”, jak ujął to najkrócej

Carlyle¹¹⁷, albo – jak wyraził to Apostoł – „Wszystkie obietnice Boże spełniają się w Jezusie Chrystusie”¹¹⁸. Religia objawienia, doprowadzona do pełni w chrześcijaństwie, nie zatrzymuje się na dualizmie metafizycznym, lecz przekracza go przez doświadczenie woli Boga, objawiającej się w miłości i działającej odkupieńczo w duchu i w naturze.

Od ponad stu lat za aksjomat uchodzi pogląd, że źródłem dualizmu późnego judaizmu i chrześcijaństwa jest religia Parsów. Nie ma tutaj miejsca na badanie trafności tego poglądu. Wystarczy powiedzieć, że dualizm judaizmu i chrześcijaństwa (a także islamu) jest tego samego rodzaju co dualizm religii Parsów: przeciwstawienie Boga i diabła, boskiej, zwycięskiej miłości i radykalnego, niewytłumaczalnego zła, życia i śmierci, ufności i rozpacz, nieba i piekła – oraz samotna walka, którą toczymy w świecie między dobrem a złem. (Ef 6,11 i nast.). Nie jest to metafizyczny kontrast między duchem i materią, jednością i wielością, niedefiniowalnym bytem i światem. Czyż wiara w diabły, odnotowana w Ewangeliach jako powszechna wśród współczesnych Jezusowi, nie stanowi ciemnej plamy na jasnym obrazie radosnego orędzia Ewangelii? Uważa się, że dualizm ten można, a nawet należy usunąć jako coś, co przyszło z zewnątrz i jest z istoty obce oraz antagonistyczne. Jest to, być może, pogląd

¹¹⁵ Por. Nathan Söderblom, *Le Génie du Mazdéisme*, w: *Mélanges Charles de Harlez*, Leyde 1896. [Charles de Harlez (1832–1899) – belgijski orientalista, iranista i sinolog]

¹¹⁶ Por. Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris 1901, s. 392. Por. także rozdział V tej pracy, gdzie autor szerzej omawia problem życia i śmierci.

¹¹⁷ Thomas Carlyle (1795–1881) – szkocki pisarz, historyk i filozof dziejów, autor m.in. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841), w którym rozwinął koncepcję wybitnych jednostek jako głównych sprawców dziejów.

¹¹⁸ Dosłownie tekst grecki brzmi: „W Nim jest «Tak»”, stąd niektóre przekłady oddają ten fragment jako: „wszystkie obietnice Boże znajdują w Nim swoje «Tak»”. Söderblom cytuje angielski przekład: „All the promises of God are yea in Jesus Christ”. Nawiązanie do słów Pawła: „Ponieważ ile tylko było obietnic Bożych, wszystkie w Nim się wypełniły. Dlatego przez Niego wypowiadamy «Amen» na chwałę Bogu.” [2 Kor 1,20]

bardzo rozpowszechniony. Nie sposób jednak nie dostrzec, że głębsze doświadczenie grzechu, cierpienia i udręki, stanowiące siłę religii, prowadziło z konieczności od monizmu proroków do dualizmu Ewangelii oraz że rozwój ten stanowi jedno z najdonioślejszych zjawisk w obrębie religii objawienia.¹¹⁹ We współczesnej teologii nie brak oznak takiego ujęcia¹²⁰. Jezus wyostrzył ten dualizm, nie zaś go osłabił. Nikt nie przeniknął głębiej problemu zła niż On, wypowiadając słowa: „To nieprzyjaciół uczynił”¹²¹. Jezus nie przedstawił żadnej teodycei, żadnego usprawiedliwienia Boga wobec strasznego i tajemniczego problemu grzechu i cierpienia – takiego, jakie mieli na ustach przyjaciele Hioba, i któremu apologetyka chrześcijańska poświęciła na przestrzeni wieków tak wiele uwagi. Wszystkie podejmowane przez chrześcijaństwo próby ucieczki przed tym dualizmem albo próby jego przezwyciężenia osłabiały moc tkwiącą w odważnym realizmie Ewangelii albo prowadziły do absurdu, umieszczając go w samej istocie Boga. To samo dotyczy wszelkich prób uczynienia ze zła jedynie cienia na obrazie harmonii świata, elementu koniecznego dla jego wyższego rozwoju. Przeciwnie temu drugiemu wyjaśnieniu zawsze będzie można przywołać odpowiedź, jakiej Holender Robbert Robbertsz¹²² udzielił dwóm ortodoksyjnym

duchownym kalwińskim, gdy postawili mu trudne pytanie o źródło grzechu.

„Kiedy pierwszy grzech został popełniony przez Adama, zrzucił on winę na niewiastę, a niewiasta obciążyła winą węża. Wąż, który był jeszcze młody i mało rozumny, nie udzielił odpowiedzi. Teraz stał się stary i pewny siebie, przyszedł na synod w Dordrechcie¹²³ i powiedział, że Bóg był to uczynił.”

Na próżno szukać u Jezusa jakiegokolwiek teorii. Teodyceja Jezusa nie jest propozycją dla intelektu, lecz zadaniem dla woli: „Czuwajcie i módlcie się”¹²⁴. „Wybaw nas od Złego”¹²⁵. Jest ona zarazem pewnością zwycięstwa: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem; teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony”¹²⁶. „Kaźda roślina, której nie zasadził mój Ojciec niebieski, będzie wykorzeniona”¹²⁷. Jezus nie dopuścił również do tego, by dualizm życia religijnego i moralnego został uwikłany w jakikolwiek dualizm natury. Lecz Jezus nie dopuścił również do tego, aby dualizm życia religijnego i moralnego został uwikłany w jakikolwiek dualizm natury. Całe życie, cała egzystencja stanowi jego arenę. Decyzja zapada w samotności, gdy dusza spotyka Boga, który jest Bogiem Jezusa Chrystusa

znanych holenderskich odkrywców. Był początkowo członkiem fryzyjskiej kongregacji menonitów, ale po sporach wewnątrz niej, opuścił tę wspólnotę. W późniejszych latach określał siebie mianem „neutralisty”. W 1627 roku opublikował broszurę *Disputatie tusschen twee Huyslieden* dotyczącą sporów między wspólnotami reformowanymi.

¹¹⁹ Por. Wilhelm Bousset, *Die jüdische Apokalypstik*, Berlin 1903, s. 61 i nast. Bousset dodaje jednak: „Dualizm był jedynie zewnętrzną osłoną ogromnej etycznej powagi i religijnej głębi Ewangelii”. W ten sposób przezwycięża rozpowszechniony pogląd racjonalistyczny.

¹²⁰ Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, s.92.

¹²¹ Mt 13,28. Söderblom nawiązuje do przypowieści o chwacie, w której słowa „To nieprzyjaciół uczynił” stanowią odpowiedź Jezusa na pytanie o źródła zła.

¹²² Robbert Robbertsz (1563 – 1630) był nauczycielem nawigacji, matematykiem, pisarzem religijnym i instruktorem

¹²³ Synod w Dordrechcie odbył się w latach 1618–1619. Zwołały go Stany Generalne Republiki Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich by rozstrzygnąć spory teologiczne dotyczące kalwińskiej doktryny o predestynacji. Tego też dotyczyła też, toczona na nim, dyskusja pomiędzy remonstrantami i anty-remonstrantami.

¹²⁴ Mt 26,41

¹²⁵ Mt 6,13

¹²⁶ J 12,31

¹²⁷ Mt 15,13

i naszym Bogiem. Stąd człowiek czerpie moc. Następnie walka na polu życia moralnego i kultury toczy się poprzez pozytywne zadania i rzeczywiste zwycięstwa dla Królestwa Bożego. Luter zna dwa sposoby ucieczki od świata. Poważnie traktuje słowa Ewangelii: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, lecz abyś ich zachował od Złego”¹²⁸. To właśnie o takim zachowaniu pośród gorzkich zmagania życia Paweł śpiewa swoją pieśń zwycięstwa w ósmym rozdziale Listu

do Rzymian: „Jestem przekonany...”¹²⁹. Jego słowa są echem słów psalmisty z Psalmu 73: „Panie, gdy mam Ciebie...”¹³⁰. Bojowym okrzykiem religii nie jest ani „pozłacanie świata”¹³¹, ani „ucieczka od świata”, lecz „przewyciężenie świata”.

¹²⁸ Najprawdopodobniej jest to nawiązanie do J 17,15 (modlitwa arcykapłańska Jezusa): „Nie proszę [o to] abyś ich zabrał ze świata, ale abyś ich zachował od złego.”

¹²⁹ Söderblom nawiązuje do Rz 8,38–39: „I jestem pewny, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi, ani sprawy obecne, ani przyszłe, ani moce, ani to, co jest wysoko, ani to, co nisko, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie będzie mogło nas oddzielić od miłości Boga.”

¹³⁰ Söderblom cytuje szwedzki przekład Ps 73,25. W Biblii Poznańskiej werset ten brzmi: „Kogóż [poza Tobą] mam w niebie!... I na ziemi nie pragnę niczego, gdy mam Ciebie.”

¹³¹ Dosłownie „pozłacanie świata” (ang. *gilding the world*), tj. powierzchowne upiększanie rzeczywistości i przesłanianie obecnego w niej zła. Söderblom przeciwstawia tak rozumianą postawę chrześcijańskiemu „przewyciężaniu świata”.

Bibliografia

Biblia Poznańska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. Michał Peter, Marian Wolniewicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1973–1975.

Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

Wilhelm Bousset, *Die jüdische Apokalypstik. Ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, Reuther & Reichard, Berlin 1903.

Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Reuther & Reichard, Berlin 1903.

Karl Budde, *The Religion of Israel to the Exile*, G.P. Putnam's Sons, New York–London 1899.

Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1902.

Klaas Hendrik Eduard de Jong, *Plutarchus en het antieke Christendom*, „Theologisch Tijdschrift” 1903.

Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Veit & Comp., Leipzig 1905.

Hermann Gunkel, *Die Sagen der Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901.

Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895.

Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1902.

Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Czytelnik, Warszawa 2011.

Harald Hjärne, *Historiska världs bilder*, w: *Svenskt och Främmande*, Hugo Gebers Förlag, Stockholm 1908.

Nils Ignell, *Mänskliga utvecklingens historia*, t. 2, Stockholm 1857.

Morris Jastrow Jr., *The Religion of Babylonia and Assyria*, Ginn & Company, Boston 1898.

Rudolf Kittel, *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.

- Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart–Gotha 1923.
- Rudolf Kittel, *Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern*, Quelle & Meyer, Leipzig 1925.
- August Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1896.
- Alfred Comyn Lyall, *Asiatic Studies. Religious and Social*, Trübner & Co., London 1882.
- Marcin Luter, *Duży katechizm*, tłum. Andrzej Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Augustana, Białsko-Biała 1999.
- Marcin Luter, *O niewolnej woli*, tłum. Maciej Niemczyk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1977.
- José Luis Martínez, *Nezahualcōyotl: vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, México 1972.
- Vitalis Norström, *Hvad vi behöfva: en blick på samtidens vetande och tro*, Stockholm 1901.
- Vitalis Norström, *Radikalismen ännu en gång*, Hierta, Stockholm 1903.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Blaise Pascal, *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.
- Friedrich Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Znak, Kraków 1995.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024.
- William Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Adam & Charles Black, London 1889.
- Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Ernest Leroux, Paris 1901.
- Nathan Söderblom, *Le Génie du Mazdéisme*, w: *Mélanges Charles de Harlez*, E.J. Brill, Leyde 1896.
- Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, tłum. Frederic E. Pamp, Oxford University Press, Oxford 1933.
- Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, t. 1, P.N. van Kampen & Zoon, Amsterdam 1893.
- Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen–Leipzig 1902.
- Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, t. 1–2, John Murray, London 1903.
- Hans Sofus Vodskov, *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse. Bidrag til bestemmelsen af den mytologiske metode*, Lehmann & Stage, Kjøbenhavn 1897.
- Hugo Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1903.

NATHAN SÖDERBLOM (1866–1931) – szwedzki teolog luterański, historyk religii i iranista, profesor uniwersytetów w Uppsali i Lipsku, a od 1914 roku arcybiskup Uppsali. Należał do pionierów religioznawstwa porównawczego – badał mazdaizm, początki religii, doświadczenie świętości oraz rolę wybitnych osobowości i objawienia w dziejach religii.

Był jednym z głównych twórców nowoczesnego ruchu ekumenicznego i organiza-

torem Światowej Konferencji „Życie i Działanie” w Sztokholmie w 1925 roku. Za działalność na rzecz jedności chrześcijan i pokoju otrzymał w 1930 roku Pokojową Nagrodę Nobla.

Najważniejszych książki: *La Vie future d'après le mazdéisme* (1901), *Die Religionen der Erde* (1905), *Das Werden des Gottesglaubens* (1914), *Einführung in die Religionsgeschichte* (1920), *The Living God* (1933), *The Nature of Revelation* (1933).



OD EWOLUCJONIZMU DO DZIEJÓW OBJAWIENIA. WPROWADZENIE DO FILOZOFII RELIGII NATHANA SÖDERBLOMA

**From Evolutionism to the History
of Revelation. An Introduction
to Nathan Söderblom's
Philosophy of Religion**

Abstrakt

Autor stara się zrekonstruować drogę prowadzącą od dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu religioznawczego do koncepcji przemian religii Nathana Söderbloma. Przedstawia wysunięte przez Cornelisa P. Tielego zastrzeżenia wobec jednoliniowej teorii rozwoju religii (formułowanej w różnych wariantach przez Lewisa H. Morgana, Edwarda B. Tylora i Jamesa G. Frazera) oraz wskazane przez niego fakty podważające jej założenia. Następnie omawia dokonane przez Söderbloma rozróżnienie świadomości nieskończoności i dążenia do ideału. Pozwala ono wyjaśnić wielość dróg religijności – zwłaszcza mistycyzmu i religii prorockiej – a także rolę objawienia dokonującego się w osobie i dziejach. W ujęciu szwedzkiego badacza przemiany religii nie są automatycznym następstwem rozwoju kultury. Szczególnie religia prorocka wymaga uwzględnienia spotkania ludzkiej

Abstract

The author seeks to reconstruct the path leading from nineteenth-century evolutionism in the study of religion to Nathan Söderblom's conception of religious transformation. He presents Cornelis P. Tiele's objections to the unilinear theory of religious development—formulated in different variants by Lewis H. Morgan, Edward B. Tylor, and James G. Frazer—and the evidence identified by Tiele as challenging its assumptions. The article then discusses Söderblom's distinction between the consciousness of infinity and the striving for the ideal. This distinction helps to explain the plurality of paths of religious life—particularly mysticism and prophetic religion—as well as the role of revelation occurring in persons and history. In Söderblom's view, religious transformations are not an automatic consequence of cultural development.

zdolności przyjęcia objawienia z działaniem udzielającego się Boga.

Słowa kluczowe – ewolucjonizm religioznawczy; przemiany religii; doświadczenie religijne; objawienie; religia prorocka, Nathan Söderblom; Cornelis P. Tiele;

Prophetic religion, in particular, requires us to consider the encounter between the human capacity to receive revelation and the activity of the self-communicating God.

Keywords evolutionism in the study of religion; religious transformation; religious experience; revelation; prophetic religion; Nathan Söderblom; Cornelis P. Tiele.

1. Europejscy badacze wobec faktu wielości religii

W XIX wieku wiedza Europejczyków o kulturach i religiach innych kontynentów znacznie się poszerzyła. Marynarze, podróżnicy, misjonarze, urzędnicy administracji kolonialnej, a z czasem także archeolodzy, etnografowie i antropolodzy przywozili nie tylko materialne wytwory poznawanych społeczności, lecz również opisy ich obyczajów, mitów, rytuałów oraz wyobrażeń dotyczących bogów, duchów i tajemniczych mocy. Jednocześnie odczytanie hieroglifów egipskich¹ i pisma klinowego² umożliwiło bezpośrednie

poznawanie tekstów starożytnego Egiptu, Mezopotamii, Persji i Azji Mniejszej. Wszystko to dostarczyło europejskim uczonym ogromnej liczby nowych danych dotyczących tamtejszych kultur i religii³.

Nie oznacza to, że poznawanie religii pozaeuropejskich rozpoczęło się dopiero w XIX wieku. Średniowieczni Europejczycy mieli stosunkowo ograniczone kontakty z wyznawcami innych religii. Jeśli jednak do nich dochodziło, dotyczyły przede wszystkim judaizmu i islamu. Religie Grecji i Rzymu znali natomiast głównie za pośrednictwem zachowanych dzieł starożytnych. Religioznawcze rozeznania uzupełniały wiadomości o wierzeniach ludów północnej i wschodniej Europy oraz relacje podróżników (nielicznych) docierających w głąb Azji. Wiedza ta pozostawała jednak fragmentaryczna, często pośrednia

¹ Odczytanie hieroglifów umożliwiło odkrycie w 1799 r. Kamienia z Rosetty, zawierającego ten sam tekst zapisany pismem hieroglificznym, demotycznym i po grecku. Badania Thomasa Younga przygotowały podstawy rozwiązania, zasadniczego przełomu dokonał zaś Jean-François Champollion, który w 1822 r. przedstawił zasady pisma hieroglificznego, a w 1824 r. systematycznie je opracował. Umożliwiło to bezpośrednie badanie egipskich tekstów religijnych, wcześniej znanych przede wszystkim z przekazów autorów greckich i rzymskich.

² Pierwszego przełomu w odczytywaniu pisma klinowego dokonał Georg Friedrich Grotefend, który w 1802 r. rozpoczął w staroperskich inskrypcjach z Persepolis imiona władców achemenijskich i ustalił wartości części znaków. Jego osiągnięcia rozwinęli przede wszystkim Henry Creswicke Rawlinson, Edward Hincks i Jules Oppert. Dzięki ich pracom do 1857 r. możliwe stało się wiarygodne odczytywanie tekstów babilońskich i asyryjskich. Ich odkrycia otworzyły dostęp do bezpośrednich źródeł dotyczących religii starożytnej Mezopotamii.

³ Zanim wyodrębniły się kolekcje etnograficzne, przedmioty przywożone z odległych krajów gromadzono wraz z zabytkami, okazami przyrodniczymi i różnego rodzaju rzadkościami w prywatnych oraz monarszych gabinetach osobliwości. Kolekcja Hansa Sloane'a stała się w 1753 roku podstawą British Museum, a zbiór japoński Philippa Franza von Siebolda wszedł w skład pierwszego w Europie Zachodniej, utworzonego w Lejdzie, w 1837 roku, muzeum etnograficznego. Muzea takie zakładano zarówno na podstawie kolekcji prywatnych, jak i z inicjatywy władz państwowych – w Berlinie w 1873 roku, w Paryżu w 1878 roku, a w Oksfordzie w 1884 roku (dzięki darowi Augustusa Pitta-Riversa). Pierwsze polskie Muzeum Etnograficzne otwarto w Warszawie w 1888 roku.

i zazwyczaj podporządkowana chrześcijańskim kategoriom interpretacyjnym.

W dominujących ujęciach teologicznych religie dzielono na prawdziwą i fałszywą. Chrześcijaństwo uznawano za religię objawioną i posiadającą pełnię prawdy, inne tradycje przedstawiano natomiast jako pogaństwo, bałwochwalstwo, zabobon, dzieło demonicznego zwiedzenia albo zniekształconą postać religii naturalnej. Nie był to pogląd całkowicie pozbawiony wyjątków. Już wcześniej pojawiali się myśliciele poszukujący prawdy wspólnej różnym religiom lub podejmujący próby ich porównywania. Nie stworzyli oni jeszcze neutralnej nauki o religiach, osłabili jednak bezwzględność podziału na jedną religię prawdziwą i wszystkie pozostałe, jako religie fałszywe⁴.

W XIX wieku, wraz ze wzrostem liczby i różnorodności poznawanych tradycji, grono badaczy odchodzących od takiego dychotomicznego sposobu klasyfikowania religii znacznie się poszerzyło. Podział na chrześcijaństwo i niezróżnicowany świat „pogaństwa” nie dostarczał bowiem wystarczających narzędzi opisu i wyjaśniania zgromadzonego materiału. W XIX tym stuleciu nie można już było poprzestać na prostym wyliczaniu wierzeń ani na ich kwalifikowaniu jako prawdziwych lub fałszywych.

Szeroka kategoria „pogaństwa” zacierała różnice między tradycjami i podporządkowywała ich opis rozstrzygnięciu przyjętemu jeszcze przed rozpoczęciem badania.

Zgromadzony materiał rodził zatem nowe pytania. Co łączy tak odmienne wierzenia i praktyki? Czy wszystkie można określić mianem religii? Skąd biorą się zachodzące między nimi różnice, a co stanowi źródło ich podobieństw? Czy religie są niezależnymi wytworami poszczególnych kultur, czy też można je ujmować jako części jednego procesu historycznego? Zasadniczym problemem nie był więc już wyłącznie niedostatek wiedzy, lecz znalezienie sposobu jej uporządkowania.

Dopóki po jednej stronie umieszczano „religię”, utożsamianą w praktyce z chrześcijaństwem, po drugiej zaś niezróżnicowany świat „pogaństwa”, dopóty nie można było odtworzyć rzeczywistych dziejów religii. Podział ten pozwalał oceniać poszczególne wierzenia z punktu widzenia określonej teologii, nie umożliwiał jednak wyjaśnienia ani wewnętrznego zróżnicowania religii, ani zachodzących w nich przemian. Ograniczenia dawnego sposobu podziału religii dostrzegali również Nathan Söderblom. Dlatego w *Religii objawienia* domagał się poważnego potraktowania autentycznych przejawów życia religijnego obecnych w tradycjach pozabiblijnych⁵.

Warunkiem nowego podejścia stało się zatem metodologiczne powstrzymanie się od rozstrzygania, która religia jest prawdziwa. Nie musiało ono oznaczać osobistego porzucenia wiary ani przekonania, że wszystkie religie mają jednakową wartość.

⁴ Wcześniejsze próby wyjścia poza prostą opozycję chrześcijaństwa i religii fałszywych podejmowali m.in. Mikołaj z Kuzy, mówiący w *De pace fidei* (1453) o „jednej religii w różnorodności obrzędów”, Jean Bodin, konfrontujący w *Colloquium Heptaplomeres* przedstawicieli różnych religii i światopoglądów, oraz Herbert z Cherbury, poszukujący powszechnych zasad religii naturalnej. W XVIII wieku David Hume w *The Natural History of Religion* wyjaśniał powstanie religii naturalnymi mechanizmami ludzkiej psychiki. Nie były to jeszcze stanowiska neutralne. Kuzańczyk zachowywał perspektywę chrześcijańską, Bodin odwoływał się do religii naturalnej, Hume zaś poddawał religię filozoficznej krytyce.

⁵ Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, tłum. F.C. Pamp, Oxford 1933, s. 7–11.

Oznaczało natomiast, że w toku badań każdą tradycję należało traktować jako odrębny fakt historyczny i kulturowy, który powinien zostać opisany oraz wyjaśniony na podstawie dostępnych źródeł. Samo zgromadzenie i porównanie materiału nie wystarczało jednak do jego uporządkowania. Potrzebna była zasada pozwalająca połączyć rozproszone fakty, wyjaśnić ich podobieństwa i różnice oraz określić zachodzące między nimi zależności.

Jednej z pierwszych całościowych odpowiedzi na tę potrzebę dostarczył ewolucjonizm. Jego zwolennicy przyjmowali, że kultura ludzka rozwija się od form prostych ku coraz bardziej złożonym⁶. Lewis Henry Morgan ujął ten proces w schemacie: dzikość – barbarzyństwo – cywilizacja⁷. Ewolucjoniści zakładali, że wszystkie kultury przechodzą zasadniczo tę samą drogę rozwoju, choć nie czynią tego w jednakowym tempie. Każdą społeczność można było zatem umieścić na jednym z odcinków wspólnej skali. Na jej początku umieszczano formy uznawane za najprostsze, a na końcu dziewiętnastowieczną cywilizację europejską, traktowaną jako najdojrzałe stadium procesu rozwojowego. Różnice między współczesnymi kulturami interpretowano tym samym, jako odpowiedniki kolejnych epok historii. Ludy pozaeuropejskie miały więc ukazywać wcześniejsze stadia rozwoju, przez które w odległej przeszłości przeszli również Europejczycy⁸.

Antropologowie ewolucjoniści uznali, że podobną zasadę można zastosować do religii. Skoro organizacja społeczna, rodzina, prawo i technika miały rozwijać się według określonego porządku, zakładano, że również wierzenia podlegają następstwu dających się rozpoznać stadiów.

Edward B. Tylor – nie uzależniając uznania danego zespółu wierzeń za religię od oceny jego prawdziwości – uczynił religie wszystkich ludów równoprawnym przedmiotem badań porównawczych. Poszukując elementu wspólnego wszystkim religiom, uznał, że ich minimalną treścią jest wiara w istoty duchowe – od dusz zmarłych i duchów przyrody po bogów oraz najwyższe bóstwo. Definicja ta nie miała opisywać całego bogactwa życia religijnego, lecz wyznaczała najniższy próg pozwalający uznać określone wierzenia za religię.

Za najwcześniejszą postać religii Tylor uważał animizm. Miał on powstać z prób wyjaśnienia snów, wizji, chorób i śmierci, a zwłaszcza różnicy między ciałem żywym a martwym. Człowiek zaczął przypuszczać, że w ciele przebywa odrębna, zdolna je opuszczać dusza. Z wiary w dusze i duchy miały następnie rozwijać się coraz bardziej złożone wyobrażenia bóstw. Kierunek tego procesu można w uproszczeniu przedstawić następująco: animizm – politeizm – monoteizm. Nie jest to jednak sformułowana przez Tylora sztywna triada, lecz skrótowa rekonstrukcja kierunku przemian opisywanych w *Primitive Culture*⁹.

⁶ Alan Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, Warszawa 2006, s. 61–63.

⁷ Lewis Henry Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York 1877, s. 9–12.

⁸ Przykładem zastosowania klucza ewolucjonistycznego do porządkowania materiału etnograficznego był sposób

eksponowania zbiorów w założonym w 1884 roku muzeum w Oksfordzie. Przedmioty przekazane przez pierwszego darczyńcę, Augustusa Pitta-Riversa, a później także pozyskane z innych źródeł, wyłączano z ich pierwotnych kontekstów kulturowych i zestawiano według funkcji oraz podobieństwa form, tworząc szeregi mające obrazować kolejne stadia ich rozwoju.

⁹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, t. I-II, London 1871, t. I, s. 383–429 oraz t. II, s. 276–306.

Nie był to jedynie opis następujących po sobie rodzajów wierzeń. Tylor interpretował rozwój religijny jako stopniowe różnicowanie, porządkowanie i uogólnianie wyobrażeń o istotach duchowych. Od wielości dusz i duchów ludzki umysł miał przechodzić ku bardziej złożonym i hierarchicznie uporządkowanym koncepcjom bóstw. W jego ujęciu, religia była zatem rezultatem podejmowanych przez człowieka prób zrozumienia świata. Zarazem jednak, różnorodność wierzeń zostawała podporządkowana ogólnemu schematowi rozwoju od form prostszych ku bardziej złożonym. Mity i obrzędy interesowały Tylora przede wszystkim jako świadectwa poszczególnych etapów tego procesu, w mniejszym zaś stopniu jako wyraz znaczeń nadawanych im przez samych wyznawców.

James George Frazer z kolei zaproponował odmienny schemat: magia – religia – nauka. Nie przedstawiał on trzech kolejnych postaci religii, lecz trzy sposoby rozumienia świata i oddziaływania na niego. W stadium magii człowiek miał wierzyć, że przyrodą rządzą stałe zależności, które można wykorzystywać za pomocą odpowiednich czynności. Magia opierała się, zdaniem Frazera, na dwóch zasadach. Pierwszą było prawo podobieństwa, według którego podobne wywołuje podobne; opartą na nim praktykę Frazer nazywał magią homeopatyczną lub naśladowczą. Drugą stanowiło prawo kontaktu, zgodnie z którym rzeczy, które kiedyś pozostawały ze sobą w styczności, oddziałują na siebie również po rozłączeniu; była to magia przenośna, nazywana też kontaktową. Obie postacie składały się na magię sympatyczną. Kiedy człowiek przekonał się o zawodności magii,

miał dojść do wniosku, że biegiem wydarzeń nie kierują bezosobowe i automatyczne zależności, lecz obdarzone wolą istoty. Nie można ich zmusić do działania za pomocą magicznego zabiegu, można jednak próbować je przebłagać, pozyskać ich przychylność lub skłonić do pomocy przez modlitwę i ofiarę. W ten sposób magia miała ustąpić religii. Również religijne wyjaśnienie świata okazywało się jednak niewystarczające. Jego miejsce zajmowała ostatecznie nauka, która odkrywała rzeczywiste związki przyczynowe i prawa przyrody.

John Lubbock, Herbert Spencer i inni ewolucjoniści proponowali własne sekwencje rozwoju. Różnili się w odpowiedzi na pytanie, czy u początków religii znajdował się animizm, kult przodków, fetysyzm, magia czy też stan poprzedzający powstanie wyraźnych wyobrażeń religijnych. Łączyło ich jednak przekonanie, że różnorodność religii można uporządkować na jednej skali i potraktować jako kolejne stadia rozwoju ludzkiego umysłu oraz społeczeństwa.

O atrakcyjności ewolucjonizmu decydowała przede wszystkim jego znaczna moc porządkująca i integracyjna. Ogromną liczbę danych pochodzących z różnych części świata pozwalał on połączyć w jedną, pozornie spójną opowieść o rozwoju ludzkości. Animizm, kult przodków, fetysyzm, magia, politeizm i monoteizm przestawały być zbiorem niepowiązanych osobliwości. Każda z tych form otrzymywała określone miejsce i funkcję w powszechnej historii religii. Pod tym względem koncepcja ta stanowiła istotny postęp wobec dawnego podziału na religię prawdziwą i nieodróżnicowany świat „pogaństwa”.

Jej siłą porządkująca była jednak zarazem źródłem jej zasadniczej słabości.

Ewulucjoniści nie tylko rekonstruowali rozwój na podstawie zebranego materiału, lecz także interpretowali materiał zgodnie z uprzednio przyjętą ideą jednokierunkowego postępu. Za miarę rozwoju przyjmowali osiągnięcia dziewiętnastowiecznej Europy, a odmienne kultury umieszczali na wcześniejszych odcinkach drogi prowadzącej ku europejskiej cywilizacji, monoteizmowi lub – jak u Frazera – naukowemu obrazowi świata. Schemat, który miał wyjaśniać fakty, częściowo przesądzał więc z góry o ich znaczeniu.

2. Od ewolucjonizmu do teorii rozwoju religii – Cornelis P. Tiele

2.1. Ograniczenia jednoliniowego schematu rozwoju religii

Zanim przejdziemy do koncepcji Nathana Söderbloma, trzeba zatrzymać się przy dorobku Cornelisa Petrusa Tielego. Szwedzki badacz uznał jego prace za ważny punkt odniesienia w badaniach nad religią i jej przemianami. Świadczy o tym nie tylko częste odwoływanie się do jego ustaleń, lecz także podjęcie się zrewidowania i rozszerzenia niemieckiego wydania jego kompendium historii religii. Rekonstrukcja kilku zasadniczych wątków koncepcji Tielego pozwoli więc lepiej dostrzec zarówno źródła myśli Söderbloma, jak i kierunek, w którym ją rozwinął.

Cornelis Petrus Tiele (1830–1902) był niderlandzkim teologiem i pastorem remonstranckim, Od 1873 roku wykładał historię religii w seminarium remonstranckim w Lejdzie. W 1877 roku objął na tamtejszym uniwersytecie nowo utworzoną katedrę historii i filozofii religii, pierwszą tego rodzaju w Holandii. Należał do twórców

nowoczesnego religioznawstwa porównawczego. Rozpoczynał od badań religii starożytnego Iranu, następnie zaś objął swoim zainteresowaniem dzieje wielu tradycji religijnych. Łączył badania historyczne z próbą systematycznego porównania religii, a centralnym zagadnieniem swojej nauki uczynił ich rozwój. Ewolucjonizm przyjął jako punkt wyjścia, lecz poddał go istotnej modyfikacji, aby uwzględnić rzeczywistą złożoność przemian religijnych. Nie zgadzał się jednak z ujmowaniem ich jako regularnego następstwa zewnętrznych form, przez które wszystkie społeczności miałyby przechodzić w tej samej kolejności. Rozwój religii nie przebiega, jak podkreślał, na sposób prostoliniowy: „development (...), is a very complex phenomenon, that it does not proceed in a straight line, or with perfect regularity”¹⁰. Niderlandzki badacz zauważał, iż poszczególne tradycje rozwijają różne aspekty myśli i życia religijnego. Na przykład religia grecka rozwinęła przede wszystkim pierwiastek estetyczny i filozoficzny, rzymska – wspólnotowy i organizacyjny, zaratusztrianizm zaś nadał szczególne znaczenie etycznej walce dobra ze złem. Każda religia może zatem wnieść do ogólnych dziejów religii własny element.

Tiele, analizując dzieje poszczególnych religii odkrył zjawiska, których nie można było przekonująco wyjaśnić za pomocą prostego, jednoliniowego schematu ewolucjonistycznego. Były to – trwałość dawnych form w religiach wysoko rozwiniętych; pojawianie się nowych idei religijnych w społecznościach zachowujących archaiczne obyczaje; występowanie nieciągłości

¹⁰ Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, t. I, Edinburgh-London 1897, s. 201.

i nierównomierności przemian religijnych; a także wzajemne oddziaływanie religii.

Pierwszą trudność dla prostego jednolitego schematu ewolucjonistycznego stał się fakt, że trwałość dawnych form. Odziedziczone obrzędy, mity, formuły i instytucje mogły istnieć długo po utracie swego pierwotnego znaczenia. Ich trwaniu sprzyjały przyzwyczajenie, szacunek dla tradycji, a niekiedy również interesy społeczne, polityczne lub kapłańskie. Tiele zauważał, że formy kultu są szczególnie zachowawcze – mogą pochodzić z dawnego stanu społeczeństwa i trwać także wtedy, gdy przestają odpowiadać świadomości religijnej wyznawców. Ślady wyobrażeń animistycznych odnajdywał na przykład w rozwiniętej religii rzymskiej, której liczne bóstwa zachowały charakter personifikacji poszczególnych czynności i sił. Obecność dawnej formy nie dowodziła zatem, że cała religia pozostaje na wczesnym poziomie rozwoju.

Możliwa była także sytuacja odwrotna – nowe idee religijne pojawiały się w społecznościach, które pod innymi względami zachowywały dawne wierzenia i obyczaje. Poziom rozwoju religii nie musiał dokładnie odpowiadać poziomowi rozwoju organizacji społecznej, techniki ani pozostałych dziedzin kultury. Szczególną rolę odgrywały tu wybitne osobowości religijne. Zoroaster nie stworzył religii całkowicie nowej, lecz przekształcił odziedziczone wierzenia ludów irańskich, nadając dawnej opozycji światła i ciemności znaczenie etycznej walki dobra ze złem, czystości z nieczystością. Reformator wyrastał zatem z określonego środowiska, ale potrafił rozwinąć zawarte w jego religii możliwości w kierunku, którego nie można było jednoznacznie

przewidzieć na podstawie ogólnego poziomu cywilizacyjnego tej społeczności.

Według Tielego, również dzieje poszczególnych religii nie układały się w ciąg nieprzerwanego postępu. Każda religia mogła przechodzić okres narodzin, wzrostu, rozkwitu i schyłku; mogła utracić żywotność, skostnieć albo przetrwać jedynie dzięki podtrzymującej ją władzy. Jako przykład badacz podawał religię cesarstwa rzymskiego, która – według jego interpretacji – nie odpowiadała już potrzebom religijnym większości mieszkańców, choć nadal była oficjalnie podtrzymywana¹¹. Jest to zarazem przykład tego, że także poszczególne formy religii mogą przestać się rozwijać, podczas gdy życie religijne człowieka poszukuje już innych sposobów wyrazu. Obok zastoju i obumierania zdarzały się również sytuacje odrodzenia, reform i gwałtownych przełomów. Pojawiały się one wówczas, gdy odziedziczone doktryny i obrzędy przestawały wyrażać zmienioną religijną świadomość człowieka. Prorocy i reformatorzy występowali wtedy przeciw dawnym formom i poszukiwali dla religii nowego wyrazu.

Religie nie rozwijały się ponadto w izolacji. Wchodziły ze sobą w kontakt, przejmowały pochodzące z innych tradycji bóstwa, mity i obrzędy, a następnie przystosowywały je do własnych potrzeb. Były to najczęściej tradycje ludów sąsiednich, podbitych albo pozostających ze sobą w długotrwałym kontakcie handlowym lub politycznym; określenie „obce” oznacza tu więc przede wszystkim „pochodzące spoza danej tradycji”, niekoniecznie

¹¹ Tamże, s. 31–32; Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.

całkowicie jej nieznane. Tiele wskazywał na silne oddziaływanie religii i kultury greckiej na Rzymian. Przejmowane bóstwa zachowywały niekiedy obce imiona i formy kultu, kiedy indziej zaś łączono je z rodzimymi bogami, zmieniając ich funkcje i znaczenie. Zapożyczenie nie było więc jedynie mechanicznym przeniesieniem gotowego elementu, lecz jego przekształceniem przez przyjmującą tradycję.

Obserwacje te nie skłoniły Tielego do porzucenia idei rozwoju religii, lecz do odrzucenia jej prostego, jednoliniowego ujęcia. Przemiany religijne przedstawiały mu się jako proces złożony i nierównomierny, kształtowany przez trwałość dawnych form, reformy, okresy zastoju oraz wzajemne oddziaływanie tradycji. Dlatego, uważał on, że ogólniejsza teoria rozwoju powinna wyrastać z historycznych i porównawczych badań poszczególnych religii, a nie z narzuconego im z góry schematu.

2.2. Religia jako wewnętrzna postawa człowieka

Odrzucenie sposobu porządkowania religii według ich zewnętrznych form prowadziło do pytania o to, co właściwie podlega rozwojowi. Nie mogły nim być same mity, doktryny, obrzędy ani instytucje, ponieważ formy te mogły trwać pomimo utraty pierwotnego znaczenia albo otrzymywać nowe znaczenie wraz ze zmianą religijnej świadomości wyznawców. Tiele uznał zatem, że przemianom podlegają nie tylko zewnętrzne formy religii, lecz przede wszystkim wewnętrzne życie religijne człowieka, które znajduje w nich swój historycznie zmienny wyraz¹². W *Elements of the Science of Religion*

określił ją jako „wewnętrzną postawę odpowiadającą relacji człowieka z jego Bogiem i przybierającą postać określonego uczucia względem Boga”¹³. Nie była to jeszcze wyczerpująca definicja istoty religii (jej znalezieniu Tiele zamierzał poświęcić osobne rozważania), lecz określenie wskazujące kierunek jego badań. Według niego bowiem, religia nie sprowadza się do uznawania istnienia bytów nadprzyrodzonych. Jest ona sposobem, w jaki człowiek przeżywa własną relację z rzeczywistością boską, oraz z wynikającymi z tego przeżycia – postawą, uczuciem i ukierunkowaniem życia.

Ujęcie to różniło się od definicji sformułowanej przez Edwarda Tylora. Autor *Primitive Culture* poszukiwał wspólnej treści wszystkich religii i odnalazł ją w „wierze w istoty duchowe”. Tiele przesunął punkt ciężkości z przedmiotu wiary na stosunek człowieka do tego, w co wierzy. Według niego o religijnym charakterze danego zjawiska nie rozstrzygało jedynie to, czy występowała w nim wiara w dusze, duchy lub bogów, lecz również to, jak człowiek rozumiał swoją zależność od rzeczywistości boskiej i jaką postawę wobec niej przyjmował.

Wewnętrzna postawa religijna nie jest jednak dostępna badaczowi bezpośrednio. Ujawnia się w mitach, doktrynach, modlitwach, obrzędach i sposobach działania, które Tiele nazywał „językiem religii”¹⁴.

z Bogiem, przyznając pierwszeństwo subiektywnej religijności przed jej zobiektywizowanymi postaciami, takimi jak systemy wierzeń, mity, obrzędy i instytucje. Badanie tych zewnętrznych przejawów pozostawało jednak niezbędną drogą poznania wewnętrznej religijności [*Tiele on Religion*, „Numen” 1999, nr 3 (46), s. 237–268].

¹³ Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, s. 25: „Religion is a frame of mind adapted to the relation between man and his God, and thus becomes a definite sentiment towards God”. [Wszystkich tłumaczeń na polski dokonał Autor].

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹² Arie L. Molendijk zauważa, że Tiele umieszczał religię przede wszystkim we wnętrzu człowieka, w jego relacji

Zewnętrzny obrzęd staje się zrozumiały dopiero wtedy, gdy znamy znaczenie przypisywane mu przez wyznawców. Podobne czynności mogą bowiem wyrażać odmienne przekonania i postawy. Ofiara z syna złożona przez Meszę miała ocalić króla i jego lud, podczas gdy gotowość Abrahama do ofiarowania Izaaka ukazywała – w interpretacji Tielego – jego wiarę i posłuszeństwo. Również Wieczerza Pańska, zachowując podobną zewnętrzną postać, otrzymywała odmienne znaczenie w katolicyzmie oraz w interpretacjach Lutra, Zwingiego i Kalwina¹⁵. Badanie religii nie mogło zatem poprzestawać na zestawianiu obrzędów i wierzeń według ich formalnego podobieństwa. Powinno zmierzać do odtworzenia wyrażanej przez nie postawy człowieka wobec rzeczywistości boskiej. Dopiero rozpoznanie tej wewnętrznej treści pozwalało Tielemu pytać, w jaki sposób religia zmienia się i rozwija.

2.3. Od religii natury do religii etycznych

Rozwój religii nie oznaczał według Corneliusa Tiele'go samorzutnego przekształcania się doktryn, mitów i obrzędów. Według niego zewnętrzne formy zmieniały się dlatego, że wcześniej dokonywała się przemiana wewnętrznej postawy człowieka, to znaczy jego uczuć, przekonań oraz sposobu pojmowania relacji z Bogiem. Dawne wyobrażenia i obrzędy przestawały wystarczać, gdy nie odpowiadały już nowym potrzebom religijnym. Zmiana form była więc nie samym rozwojem, lecz jego widocznym następstwem.

Opisując główne postacie tego procesu, Tiele podzielił religie na religie natury i religie etyczne¹⁶. Podział ten odpowiadał częściowo wcześniejszemu rozróżnieniu dokonanemu przez Williama Dwighta Whitneya. Ten amerykański językoznawca i znawca sanskrytu, podzielił religie na te, będące zbiorowym i nieświadomym wytworem pokoleń oraz te, u których początków znajdują się konkretne osoby¹⁷. Tiele uważał jednak, że przeciwstawienie to jest zbyt ostre. Według niego bowiem w obu typach religii działają zarówno procesy zbiorowe, jak i wybitne jednostki.

Religie natury powstają – według niemieckiego badacza – stopniowo wraz z rozwojem społeczności, bez dającego się wskazać założyciela i bez świadomego aktu ustanowienia nowej doktryny. Ich mity, bóstwa i obrzędy są zbiorowym dziedzictwem wielu pokoleń, a życie religijne pozostaje ściśle związane z przyrodą, obyczajem oraz organizacją rodu, plemienia lub narodu. Nie znaczy to, że wszystkie religie natury znajdują się na jednakowo niskim poziomie. Tiele zaliczał do nich zarówno religie społeczności plemiennych, jak i wysoko rozwinięte religie Babilonii, Indii wedyjskich, Grecji i Rzymu. W obrębie tego samego typu mogła zatem istnieć ogromna różnica stopnia rozwoju.

Religie etyczne pojawiają się natomiast wskutek świadomej reformy, której źródłem jest – jak pisał Tiele – „przebudzenie etyczne”¹⁸. Moralność przestaje w nich stanowić

¹⁵ Tamże, s. 22–27.

¹⁶ Tamże, s. 60–68.

¹⁷ William Dwight Whitney, *On the So-Called Science of Religion*, „The Princeton Review” 1881, s. 429–452.

¹⁸ „They have all sprung from an ethical awakening.” [Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, s. 67].

jedynie zbiór zwyczajów istniejących obok kultu, lecz zostaje ściśle związana z religią. Nakazy moralne są rozumiane jako wyraz natury i woli Boga, a ich naruszenie oznacza zarazem zerwanie właściwej więzi z Nim. Religie te odwołują się zwykle do szczególnego objawienia przekazanego przez boskiego posłańca, utrwalonego następnie w świętej tradycji lub świętych pismach. Dlatego ich pełniejszą nazwą mogłyby być, według Tielego, „duchowo-etyczne religie objawienia”¹⁹. Za ich zasadniczą i wyróżniającą cechę uznawał jednak pierwiastek etyczny.

Przejście od religii natury do religii etycznej nie odbywa się zazwyczaj w sposób powolny i niezauważalny. Nowa religia przez dłuższy czas dojrzewa wewnątrz dawnej tradycji, lecz jej ujawnienie przybiera postać reformy, a niekiedy gwałtownego przełomu. Reformator występuje przeciw zastanym wierzeniom, oczyszcza je, przekształca i podporządkowuje nowej zasadzie. Nie tworzy jednak religii z niczego. Jest dzieckiem własnej epoki i rzecznikiem potrzeb, które wcześniej dojrzewały w świadomości jego współczesnych. Potrafi nadać im wyraźną postać i skierować dalszy rozwój religii w określonym kierunku²⁰.

Także przyjęcie nowej religii przez inną społeczność nie polega, zdaniem Tielego, na prostym usunięciu dawnej i zastąpieniu jej nowym, gotowym systemem. Stare bóstwa, obrzędy i święta często powracają

pod zmienionymi nazwami albo otrzymują nowe znaczenie. Tiele porównywał ten proces do zaszczepienia nowej gałęzi na starym pniu. W jego wyniku nowy kształt religii wyrastał z połączenia nauki reformatora z odziedziczonym podłożem religijnym. Rozwój dokonuje się zatem zarówno przez stopniowy wzrost, jak i przez reformę, konflikt oraz twórcze przyswojenie nowych treści.

Podział na religie natury i religie etyczne nie był więc jedynie klasyfikacją dwóch odrębnych grup. Miał ukazywać zasadniczą przemianę życia religijnego polegającą na przejściu od religii ukształtowanej przede wszystkim przez odziedziczony obyczaj wspólnoty, do religii świadomie podporządkowanej zasadzie etycznej. Pozostawało jednak pytanie, na jakiej podstawie Tiele uznawał tę przemianę za rozwój ku postaci wyższej, a nie tylko za zastąpienie jednego sposobu religijnego życia innym.

2.4. Między postępem a regresem

Nie każda zmiana zachodząca w religii była dla Tielego rozwojem. Doktryna mogła zostać zastąpiona przez inną, obrzęd mógł zaniknąć, a jedna religia mogła wyprzeć drugą, nie prowadząc przez to do postaci wyższej. Aby mówić o rozwoju, przemiana powinna pogłębiać religijną relację człowieka z rzeczywistością boską oraz nadawać jej pełniejszy i bardziej odpowiedni wyraz. W rozważaniach Tielego można wskazać pięć prawidłowości przemian religijnych, na podstawie których odróżniał on postęp od zastoju lub regresu.

Pierwszą było przejście od lęku i poddaństwa ku ufności oraz dobrowolnemu oddaniu. Człowiek przestaje postrzegać Boga jako nieprzewidywalnego władcę,

¹⁹ “The full name of the category would therefore be ‘spiritualistic-ethical revelation-religions’.” [Tamże, s. 67].

²⁰ Dlatego Budda, Zoroaster, prorocy Izraela, Jezus i Mahomet nie są w ujęciu Tielego zewnętrznymi sprawcami przerywających naturalny proces. Wyrażają potrzeby i idee dojrzewające wcześniej w obrębie określonej tradycji, a ich działalność nadaje świadomy kierunek procesowi, który dotąd przebiegał w znacznej mierze nieświadomie [Tamże, s. 41–51, 63–64].

którego gniew należy odwracać za pomocą ofiar i obrzędów, a zaczyna odnosić się do Niego jako do istoty świętej i moralnie doskonałej. Jak pisał Tiele, „lęk będzie stopniowo ustępował ufności, a służalczość – oddaniu”²¹. W swojej najbardziej dojrzałej postaci relacja ta przybiera charakter więzi dzieci z Ojcem, któremu człowiek służy nie dla nagrody, lecz dlatego, że w komunii z Nim odnajduje swoje przeznaczenie.

Drugą prawidłowością była internalizacja religii. Rozbudowany kult, oparty na licznych zakazach, nakazach i ofiarach, miał stopniowo ustępować przekonaniu, że najważniejsza jest wewnętrzna postawa człowieka. Tiele nie uważał obrzędu za z natury bezwartościowy. Stawał się on jednak przeszkodą w rozwoju, gdy trwał wyłącznie siłą przyzwyczajenia. To znaczyłoby, gdy nie odpowiadał już potrzebom wyznawców albo pozostawał w sprzeczności z osiągniętym poziomem świadomości moralnej. Oznaką postępu było więc nie samo porzucenie kultu, lecz coraz pełniejsze podporządkowanie jego form wewnętrznej treści religii.

Przemianie podlegało również wyobrażenie Boga. Miało ono stawać się coraz bardziej uporządkowane, duchowe i zgodne z rozwijającą się świadomością moralną człowieka. Tiele interpretował przejście od wielości duchów i bóstw ku jedności rzeczywistości boskiej jako ważną prawidłowość rozwoju. Podobną tendencję dostrzegał w przechodzeniu od wielu szczegółowych przykazań ku zasadom ogólnym. W religiach etycznych nakazy zostają

uporządkowane i sprowadzone do kilku podstawowych norm, aż na najwyższym znanym Tielemu poziomie ich źródłem staje się wszechobejmująca zasada miłości, wyrażona w dwóch przykazaniach, na których opierają się „Prawo i Prorocy”.

Kolejną prawidłowością było przecięzanie partykularyzmu. Religia związana początkowo z jednym rodem, plemieniem lub narodem mogła stopniowo rozszerzać zakres swojego przesłania, uznając, że relacja z Bogiem nie zależy od pochodzenia etnicznego ani przynależności politycznej. Ogólny kierunek rozwoju prowadził, zdaniem Tielego, ku „coraz słabszemu partykularyzmowi i coraz silniejszemu uniwersalizmowi”²². Religia wyższa nie zamykała dostępu do zbawienia w granicach jednej wspólnoty, lecz kierowała swoje przesłanie do człowieka jako człowieka.

Postęp wymagał ponadto zdolności przyswajania osiągnięć cywilizacji. Religia nie mogła rozwijać się w całkowitej izolacji od postępu wiedzy, moralności, sztuki i refleksji filozoficznej. Jeżeli broniła określonej formy przez odrzucenie wszystkich przemian kultury, mogła zachować jej pozorną czystość, lecz skazywała się na zastój. Rozwój następował przez asymilację. Polegała ona na tym, iż religia przyjmowała nowe osiągnięcia, przekształcała je i włączała do własnej tradycji.

Regresem lub zastojem byłaby zatem przemiana prowadząca w przeciwnym kierunku – ku nasileniu lęku, zewnętrznego przymusu, rytualizmu, moralnego partykularyzmu albo zamknięcia na wiedzę i nowe potrzeby człowieka. Nie wszystkie

²¹ „Fear will then gradually give way to trust, servility will yield to devotion” [Tamże, s. 227].

²² „Ever-diminishing particularism, ever-increasing universalism.” Tamże, s. 289.

wymienione procesy musiały jednak zachodzić równocześnie. Religia mogła rozwinać wysoki ideał moralny, zachowując archaiczne obrzędy, albo głosić uniwersalne przesłanie, pozostając silnie związana z rozbudowanym prawem ceremonialnym. Kryteria sformułowane przez Cornelisa Tielego wyznaczały kierunki rozwoju, a nie sztywną skalę pozwalającą mechanicznie wyznaczyć miejsce każdej religii.

Koncepcja ta była subtelniejsza od prostej drabiny ewolucjonistycznej, ale nie pozostawała neutralna. Jej domniemany punkt dojścia przypominał religię uwewnętrzną, etyczną, monoteistyczną i uniwersalistyczną. Gdy Tiele wskazywał jako najwyższą zasadę miłość Boga i bliźniego, posługiwał się kategoriami zaczerpniętymi z chrześcijaństwa, zwłaszcza z jego liberalno-protestanckiej interpretacji. Zastąpił więc zewnętrzną skalę rozwoju religii kryteriami odnoszącymi się do jej wewnętrznej treści, lecz nadal zachował przekonanie, że dzieje religii mają kierunek i prowadzą ku postaci wyższej.

2.5. Osiągnięcia i granice koncepcji Tielego

Najważniejszym osiągnięciem Tielego było odejście od porządkowania religii wyłącznie według ich zewnętrznych form. Według niego ani podobieństwo obrzędów, ani liczba czczonych bóstw, ani stopień złożoności instytucji, nie stanowiły wystarczających kryteriów określenia miejsca danej religii w dziejach. Ten sam obrzęd mógł wyrażać odmienne przekonania i postawy, dawna forma mogła otrzymać nowe znaczenie, a nowa idea pojawić się w obrębie tradycji zachowującej archaiczne elementy. Profesor z Leydy pokazał zatem, że rzetelne badanie religii

wymaga uwzględnienia znaczeń, jakie jej wyznawcy nadają swoim wierzeniom i praktykom. Rozpoznał również, że rozwój religii przebiega znacznie bardziej złożenie, niż zakładali zwolennicy jednoliniowego ewolucjonizmu. Religie mogły przeżywać okresy rozkwitu, zastoju i schyłku, przyswajając elementy innych tradycji oraz zmieniać się pod wpływem działań proroków i reformatorów.

Wybitna jednostka nie była jednak dla Tielego zewnętrznym sprawcą przerywającym ciągłość dziejów religii. Wyrastała z określonej tradycji, rozpoznawała potrzeby i idee dojrzewające we wspólnocie, nadawała im świadomą postać i wyznaczała nowy kierunek. Tiele ujmował więc przemianę religii jako wynik współdziałania ciągłości tradycji i indywidualnej sprawczości. Reforma pozostawała zakorzeniona we wcześniejszym rozwoju, lecz jej konkretnego kształtu nie można było z niego jednoznacznie wyprowadzić.

Tiele nie porzucił jednak przekonania, że religie można oceniać jako niższe i wyższe. W miejsce prostej hierarchii zewnętrznych form wprowadził rozróżnienie religii natury i religii etycznych, nie rezygnując tym samym z normatywnie rozumianej teorii postępu. Opisane wcześniej przejścia od lęku ku ufności, od rytualnego przymusu ku dobrowolnemu oddaniu, od partykularyzmu ku uniwersalizmowi i od wielości nakazów ku zasadzie miłości miały świadczyć o dojrzewaniu religii. Należy jednak zauważyć, że kryteria te wyrażały również przekonania liberalnego protestantyzmu, a za najbardziej dojrzałą religię pozwalały uznać uwewnętrznione i etycznie rozumiane chrześcijaństwo²³.

²³ Arie L. Molendijk wskazuje, że teleologiczna koncepcja dziejów religii Tielego pozostawała ściśle związana z jego liberalnym protestantyzmem. Jego schematy rozwoju

Koncepcja Tielego zajmuje zatem miejsce pośrednie między klasycznym ewolucjonizmem a późniejszymi badaniami nad doświadczeniem religijnym. Zachował on ideę wspólnego rozwoju religijnego ludzkości, zarazem jednak przesunął uwagę z następstwa wierzeń i obrzędów na przemiany wewnętrznego życia religijnego. W ten sposób przygotował grunt dla Söderbloma, który podjął zagadnienie roli religijnej świadomości, wybitnych osobowości i historycznych przełomów, lecz zinterpretował je na nowo, wiążąc przemiany religii z objawiającym działaniem Boga.

3. Różne drogi religii i objawienia – Nathan Söderblom

3.1. Od wspólnego rozwoju do różnych dróg religii

Na formację intelektualną Nathana Söderbloma wpłynęły jego luteriańskie wychowanie oraz studia na uniwersytecie w Uppsali. Najpierw (1883–1886) kształcił się w zakresie języków klasycznych, semickich i nordyckich oraz filozofii, uzyskując w 1886 roku stopień *filosofie kandidat*. Następnie podjął studia teologiczne, zakończone w 1892 roku egzaminem *teologie kandidat*²⁴.

Bardzo ważny i inspirujący był również pobyt Söderbloma w Paryżu w latach 1894–1901. Pracując tam jako pastor szwedzkiej wspólnoty, podjął równocześnie studia językoznawcze i religioznawcze oraz nawiązał bliskie kontakty z przedstawicielami liberalnej

teologii protestanckiej. Studiował historię religii u Léona Marilliera, a pod kierunkiem Antoine'a Meilleta poznawał języki dawnego Iranu – staroperski i awestyjski. Pozostawał także w osobistych kontaktach z Eugène'em Ménégozem. Szczególne znaczenie dla jego formacji teologicznej miał Auguste Sabatier, którego wykładów słuchał, uczestniczył w organizowanych przez niego spotkaniach i z którym utrzymywał osobiste kontakty. Równolegle Söderblom rozwijał zainteresowania iranistyczne. Zdobyte przygotowanie filologiczne wykorzystywał w prowadzonych w École pratique des hautes études badaniach nad mazdaizmem, czyli religią zoroastryjską. Nawiązywał w nich do dorobku paryskiej iranistyki, zwłaszcza Jamesa Darmestetera²⁵.

Pierwszym znaczącym owocem tych badań było opublikowane w 1899 roku studium *Les Fravashis*, poświęcone śladom dawnego wyobrażenia o pośmiertnym trwaniu zmarłych w mazdaizmie²⁶. Dwa lata później Söderblom obronił rozprawę doktorską *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, w której przedstawił mazdaistyczne wyobrażenia życia pośmiertnego na tle wierzeń innych religii. Studia te przygotowały Söderbloma do historycznego i porównawczego badania religii, to jest do interpretowania poszczególnych tradycji na podstawie ich źródeł oraz zestawiania udzielanych przez nie odpowiedzi na podobne pytania religijne.

W tym okresie Söderblom zetknął się również bezpośrednio z dziełem Corneliusa P. Tielego. Uczeń najprawdopodobniej

prowadziły ostatecznie ku chrześcijaństwu pojmowanemu jako religia duchowa, etyczna i zdolna do przystosowania się do nowych warunków. [Arie L. Molendijk, *Tiele on Religion*, „Numen” (1999), nr 3 (46), s. 260–263; tenże, *Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion*, „Numen” 2004, nr 3 (51), s. 321–351.

²⁴ Tor Andræ, *Nathan Söderblom*, Uppsala 1931, s. 96.

²⁵ Tamże, s. 196–199.

²⁶ Natha Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, Paris 1899.

nigdy osobiście się nie spotkali. Prowadzili jednak korespondencję listową. Na prośbę Tielego Söderblom podjął się zrewidowania i rozszerzenia niemieckiego wydania jego *Kompendium der Religionsgeschichte*. Był to syntetyczny podręcznik przedstawiający dzieje, klasyfikację i rozwój religii aż do powstania religii uniwersalnych. Po śmierci Tielego, Söderblom przygotował trzecie niemieckie wydanie jego *Kompendium der Religionsgeschichte*, opublikowane w 1903 r. we Wrocławiu. Była to wersja przejrzana i gruntownie przerobiona, od której dzieło zaczęto wiązać z nazwiskami obu uczonych²⁷.

Późniejsze badania nad religiami Indii, Iranu, Izraela, Grecji i Rzymu kierowały uwagę Söderbloma ku wybitnym osobowościom, za których sprawą odziedziczone tradycje ulegały głębokim przeobrażeniom. Zarazem porównanie tych tradycji potwierdzało w przekonaniu Söderbloma trafność tezy sformułowanej wcześniej przez Tielego. Kierunku i znaczenia przemian religijnych nie można było określić wyłącznie na podstawie zmian ich zewnętrznych form. Ani liczba czczonych bóstw, ani podobieństwo obrzędów, ani stopień rozwoju instytucji nie wystarczały do ustalenia miejsca religii w dziejach. Ważniejsza była treść religijnej świadomości, czyli sposób, w jaki człowiek pojmował rzeczywistość Boską, własną od niej zależność oraz wynikające z niej zobowiązania.

3.2. Dwie „bramy” objawienia

Nathan Söderblom chciał wyjaśnić, co w człowieku umożliwia przyjęcie i rozpoznanie objawienia. Nie zadowalało go

stwierdzenie, że Bóg objawia się człowiekowi. Pragnął wskazać te właściwości ludzkiej osobowości, dzięki którym Boskie udzielanie się może stać się doświadczeniem religijnym.

Szwedzki badacz podejmował w ten sposób zagadnienie obecne już u Tielego. Ten źródeł życia religijnego poszukiwał nie tylko w odziedziczonych wierzeniach i obrzędach, lecz także w wewnętrznym życiu człowieka i działalności wybitnych osobowości religijnych. Söderblom rozwinął tę myśl, pytając o właściwości ludzkiej osobowości umożliwiające spotkanie z objawiającą się rzeczywistością Boską.

W *The Nature of Revelation* Söderblom określa te właściwości mianem *portals of revelation*. „Bramy objawienia” nie wytwarzają objawienia, lecz umożliwiają człowiekowi jego przyjęcie i rozpoznanie.

Rozpoczynając analizę, szwedzki filozof wymienia trzy „bramy objawienia”. Są to intelekt, intuicja nieskończoności (związana przede wszystkim z uczuciem) oraz dążenie do ideału, czyli sumienie. Od razu zaznacza jednak, że nie mają one jednakowego znaczenia.

Według niego intelekt kontroluje, porządkuje i poddaje krytyce treści religijne, ale sam nie stanowi właściwego źródła poznania Boga. Analiza funkcji intelektu prowadzi Söderbloma do uściślenia pierwotnego podziału. Za właściwe „kanały” objawienia uznaje on świadomość nieskończoności oraz dążenie do ideału²⁸. Obie dyspozycje są zakorzenione w człowieku i zazwyczaj działają łącznie. O tym, która z nich uzyska przewagę, współdecydują

²⁷ Cornelis P. Tiele, *Kompendium der Religionsgeschichte*, Breslau 1903.

²⁸ N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, s. 109, 117–118, 127.

jednak indywidualne predyspozycje i doświadczenia człowieka, a także tradycja religijna i kultura, w których kształtuje się jego religijność. Rozróżnienie to pozwala Söderblomowi wyjaśnić, dlaczego religie różnią się nie tylko treścią wierzeń i postacią kultu, lecz także sposobem rozpoznawania i przeżywania Boskiej rzeczywistości.

Świadomość nieskończoności (*consciousness of infinity*) rodzi się z przeświadczenia, że rzeczywistość nie wyczerpuje się w tym, co dostępne zmysłom. Otwiera człowieka na świat duchowy i znajduje szczególny wyraz w kontemplacji, ekstazie oraz doświadczeniu jedności z Bogiem. Może jednak prowadzić do odsunięcia na dalszy plan osobowości, konkretnych zdarzeń i dziejów²⁹.

Dążenie do ideału rozpoczyna się natomiast od doświadczenia różnicy między tym, co jest, a tym, co być powinno. Uświadomiona w sumieniu różnica może zrodzić pragnienie sprawiedliwości, czystości moralnej, doskonałości i świętości. Człowiek rozpoznaje tu Boskość nie jako bezkres, w którym pragnie się zatracić, lecz jako wymagającą wolę wzywającą go do przemiany siebie i świata.

Objawienie pozostawało zatem powszechne jako możliwość, lecz uzyskiwało historycznie określoną postać za pośrednictwem wybitnych osobowości religijnych. W religii ideału osobowość i dzieje stają

się miejscem, w którym Boska wola zostaje rozpoznana, wypowiedziana i skierowana do wspólnoty. Najpełniej zależność tę ukazuje, zdaniem Söderbloma, religia prorocka.

3.3. Religia nieskończoności i religia ideału

Zrekonstruować początki wierzeń religijnych próbowało wielu badaczy. Edward B. Tylor za ich najdawniejszą postać uznawał animizm, czyli wiarę w dusze i istoty duchowe, natomiast Émile Durkheim poszukiwał elementarnej formy życia religijnego w australijskim totemizmie. Zakładał, że w organizacji społecznej i religii australijskich Aborygenów zachowały się cechy najdawniejszych form życia zbiorowego. Badając ich system totemiczny, zamierzał dotrzeć do pierwotnej postaci religii, w której wspólnota, oddając cześć totemowi, czciła w symbolicznej formie również moc własnej zbiorowości³⁰. Inne rekonstrukcje proponowali Herbert Spencer, James George Frazer i Wilhelm Schmidt, wyprowadzając religię odpowiednio z kultu przodków, magii albo pierwotnej wiary w Istotę Najwyższą.

Współcześni badacze podchodzą do prób odtworzenia początków religii z większą ostrożnością, świadomi fragmentaryczności źródeł i niepewności formułowanych wniosków. Łączą przy tym dane archeologiczne i etnologiczne z ustaleniami antropologii kulturowej oraz nauk o poznaniu.

Gregory J. Wightman wskazuje na stopniowe kształtowanie się zdolności do nadawania przedmiotom, miejscom i czynnościom

²⁹ Za myślicieli uznających świadomość Nieskończonego za podstawę religii Söderblom wskazuje Cornelisa P. Tielego, Louisa Pasteura i Friedricha von Hüglę. Szczególnie wyrazistych przykładów tego typu religijności dopatruje się w Upaniszadach, zwłaszcza w nauczaniu Jadźniawalkji, oraz w mityce Plotyna [*The Nature of Revelation*, s. 118–120, a w odniesieniu do odsuwania na dalszy plan osobowości i dziejów: s. 125–127]. Spośród dzieł stanowiących prawdopodobnie zaplecze jego rozważań szczególne znaczenie miała praca Friedricha von Hüglę, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, t. I–II, London 1908.

³⁰ Na temat ścisłego związku religii klanowej ze strukturą wspólnoty zob. Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrozńska, Warszawa 2010.

znaczeń wykraczających poza ich praktyczne zastosowanie³¹. Bardzo interesującą próbę odtworzenia wczesnych przemian religijności podjęli Hervey C. Peoples, Pavel Duda i Frank W. Marlowe. Na podstawie źródeł etnograficznych porównali występowanie siedmiu składników wierzeń i praktyk religijnych w trzydziestu trzech społecznościach łowiecko-zbierackich. Następnie, wykorzystując dane o językowym i genetycznym pokrewieństwie tych społeczności, zastosowali metodę rekonstrukcji filogenetycznej, aby określić prawdopodobną kolejność pojawiania się badanych składników religijności.

Wyniki analizy wskazywały, że najdawniejszym z badanych składników religijności był animizm. Później miały pojawiać się wiara w życie po śmierci, szamanizm i kult przodków. Wiara w najwyższego boga nie zajmowała natomiast stałego miejsca w tej sekwencji i mogła kształtować się niezależnie od pozostałych elementów. Do pierwotnej warstwy nie należało, zdaniem autorów, przekonanie, że przodkowie lub najwyżsi bogowie czynnie ingerują w ludzkie sprawy³².

Hipotezy te różnią się między sobą, ale łączy je przekonanie, że w najdawniejszych (dostępnych badaniu) formach religijności zasadniczą rolę odgrywały rytuały oraz doświadczenie niewidzialnych istot lub mocy, od których miały zależeć życie człowieka

i pomyślność wspólnoty. Religia nie stanowiła jeszcze odrębnej dziedziny życia. Wszystkie jego sfery – zamieszkiwanie, polowanie, pochówki, więzi pokrewieństwa i stosunek do otaczającej przyrody – miały znaczenie religijne i podlegały religijnym nakazom oraz zakazom. Trzeba jednak pamiętać, że zachowane ślady materialne pozwalają łatwiej rozpoznać wykonywanie rytuału niż odtworzyć przekonania i doświadczenia jego uczestników.

Doniosłą rolę obrzędu widać również w publicznej religii greckiej. Być człowiekiem pobożnym oznaczało przede wszystkim oddawanie bogom należnej czci i właściwe wypełnianie obowiązków kultowych – przestrzeganie świąt, składanie właściwych ofiar i respektowanie porządku wspólnoty. Grecy znali oczywiście normy moralne, ale pobożności nie utożsamiali jeszcze z wewnętrzną przemianą etyczną człowieka³³.

Söderblom nie dysponował materiałem archeologicznym, antropologicznym i historycznym równie rozległym jak współcześni badacze początków religii. Na podstawie dostępnej mu wiedzy historycznej i etnologicznej wyróżniał jednak religię natury, religię kultury oraz religię narodu i państwa. Jego rozpoznanie w pewnej mierze zbliżało się do przedstawionych wyżej rekonstrukcji. Najdawniejsze postacie religijności wiązały ściśle z przyrodą, obrzędami i życiem wspólnoty. Wyróżnione przez niego rodzaje religii nie tworzyły jednak jednolitego szeregu stadiów, przez które każda tradycja musiałaby przechodzić w tej samej kolejności. Stanowiły one raczej typy ukazujące, z czym w poszczególnych społecznościach wiązano

³¹ Gregory J. Wightman, *The Origins of Religion in the Paleolithic*, Lanham 2015.

³² Rekonstrukcja ta nie przedstawia bezpośrednio wierzeń pierwszych ludzi, lecz wnioskuje o nich na podstawie cech współczesnych społeczności łowiecko-zbierackich oraz ich przypuszczalnych związków historycznych. Jej wyniki mają zatem charakter probabilistyczny i nie pozwalają utożsamiać dzisiejszych społeczności z niezmienioną pozostałością paleolitu. [Hervey C. Peoples, Pavel Duda, Frank W. Marlowe, *Hunter-Gatherers and the Origins of Religion*, „Human Nature” 2016, nr 3 (27), s. 261–282.

³³ Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 78–82, 112–114.

Boską rzeczywistość. Były to siły przyrody, osiągnięcia kultury oraz życie i powodzenie własnego ludu³⁴.

Klasyfikacja ta pozwalała uporządkować rozległy już wówczas materiał porównawczy, nie wyjaśniała jednak najważniejszych przemian zachodzących wewnątrz religii. Söderblom stawiał zatem pytanie, w jaki sposób religijność związana początkowo z przyrodą, obrzędem i losem wspólnoty mogła się pogłębiać. Próbował wyjaśnić, jak doszło do tego, że zaczęła ona odpowiadać na indywidualne pragnienie zbawienia oraz wyrażać bezwarunkowe wymaganie moralne. Nie chodziło już tylko o zmianę przedmiotów kultu albo społecznych form religii, lecz o zmianę sposobu doświadczania Boskiej rzeczywistości.

Söderblom nie dochodził do tej koncepcji wyłącznie drogą filozoficznej spekulacji. Był badaczem religii irańskiej, znał język awestyjski, a zarazem prowadził rozległe studia porównawcze nad religiami Bliższego Wschodu, Izraela, Grecji i Indii. Źródła pisane nie dawały mu bezpośredniego dostępu do świadomości dawnych ludzi, pozwalały jednak odtwarzać sposób, w jaki autorzy hymnów, modlitw, tekstów mądrościowych i wypowiedzi prorockich rozumieli własne doświadczenie religijne.

Opisane w poprzednim podrozdziale „bramy” objawienia nie są jeszcze odrębnymi religiami, lecz zakorzenionymi w człowieku dyspozycjami umożliwiającymi rozpoznanie Boskiej rzeczywistości. Zazwyczaj współwystępują, jednak indywidualne predyspozycje oraz kultura, dostarczająca człowiekowi religijnych pojęć, symboli

i wzorów postępowania, mogą sprawić, że jedna z nich uzyska przewagę. Dominacja świadomości nieskończoności kształtuje religię nieskończoności, której charakterystyczną postacią jest mistycyzm. Przewaga dążenia do ideału prowadzi natomiast ku religii ideału, znajdującej najpełniejszy wyraz w religii prorockiej³⁵.

Świadomość nieskończoności rodzi się z doświadczenia granic ludzkiego istnienia oraz przecucia rzeczywistości, której nie można zamknąć w świecie dostępnym zmysłom. Człowiek poszukuje w niej wybawienia od przemijalności, cierpienia i ograniczeń własnego „ja”, a drogą do niego stają się kontemplacja, ekstaza oraz mistyczne zjednoczenie z Boskością. Söderblom odnajdywał ten kierunek religijności przede wszystkim w Indiach – u Jádźńawalkji i w Upaniszadach – oraz u Plotyna, który nadał zachodniemu mistycyzmowi nieskończoności jego najbardziej rozwiniętą postać. Nie uzależniał jednak powstania tego typu religijności od położenia geograficznego. Indie i świat grecki były dla niego obszarami jej szczególnie wyrazistego rozwoju, nie zaś jedynymi miejscami, w których mogła się ona pojawić³⁶.

Dążenie do ideału wyrasta natomiast z napięcia między tym, co jest, a tym, co być powinno. Uświadomiona w sumieniu różnica między nimi może zrodzić pragnienie sprawiedliwości, czystości moralnej, doskonałości i świętości. Bóg nie jest tu przede wszystkim Nieskończonym, w którym człowiek pragnie się rozpuścić, lecz osobową wolą stawiającą mu wymagania. Szczególnego znaczenia nabierają

³⁴ N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, s. 12–20.

³⁵ Tamże, s. 117–118, 124–127.

³⁶ Tamże, s. 118–120.

dlatego posłuszeństwo, odpowiedzialność oraz przemiana własnego życia.

Söderblom wyróżniał trzy historyczne postacie, jakie przyjmowało dążenie do ideału. Najpierw ideał wyrażano w nakazach uznawanych za wymagania Boga. Następnie ucieleśniał się on w osobie świętego, bohatera, proroka lub założyciela religii, którego należało naśladować. Wreszcie przyjmował postać ducha przekraczającego pojedyncze przepisy i zewnętrzne wzory postępowania. Do przełomowych przedstawicieli tej drogi Söderblom zaliczał Lao-tsy, Zoroastra, Sokratesa i Mojżesza. Nie uważał ich jedynie za twórców nowych doktryn. Były to, według niego, osobowości, w których powszechne ludzkie dążenie do ideału uzyskało wyjątkową intensywność i określoną treść, dzięki czemu mogło przemieniać życie innych ludzi³⁷.

Objawienie pozostawało zatem powszechne jako możliwość, lecz używano historycznie określoną postać za pośrednictwem wybitnych osobowości religijnych. W religii ideału osobowość i dzieje stają się miejscem, w którym Boska wola zostaje rozpoznana, wypowiedziana i skierowana do wspólnoty. Najpełniej zależność tę ukazuje, zdaniem Söderbloma, religia prorocka.

3.4. Osobowość religijna i objawienie w dziejach

Według Söderbloma bycie wybitną osobowością religijną nie sprowadzało się do tworzenia nowych idei ani nadawania religii nowych form. W jej życiu powszechne ludzkie dążenie do ideału osiągało

wyjątkową intensywność i przyjmowało konkretną treść, której nie można było wyprowadzić wyłącznie z odziedziczonej tradycji ani z potrzeb wspólnoty. Osoba taka przyjmowała objawiającego się Boga i nadawała temu doświadczeniu określoną, historycznie uchwytą postać. „W niektórych jednostkach Duch Boży objawia się jednak z tak przemożną mocą, że stają się one dla nas objawicielami Boga”³⁸.

Niderlandzki badacz uważał, że reformator rozpoznaje potrzeby i idee dojrzewające wcześniej we wspólnocie, nadaje im świadomą postać i wyznacza nowy kierunek rozwoju³⁹. Wyjaśniał w ten sposób, jak historyczna ciągłość może współistnieć ze sprawczością jednostki i możliwością gwałtownego przełomu. Söderblom uważał to historyczne i psychologiczne wyjaśnienie za potrzebne, ale niewystarczające. Nie pozwalało ono bowiem rozstrzygnąć, dlaczego w określonej osobie pojawia się nowa pewność religijna ani skąd pochodzi wezwanie zdolne przeciwstawić się utrwalonym wierzeniom, instytucjom i interesom wspólnoty. Söderblom uzupełniał więc koncepcję Tielego o działanie objawiającego się Boga. Derek R. Nelson zwraca uwagę, że Söderblom łączył pojęcie religijnego geniuszu z dwiema ideami – trwającym objawieniem i trwającym stworzeniem. Wybitna osobowość nie tylko przetwarza zastany materiał, lecz wnosi też do dziejów rzeczywistą nowość⁴⁰.

³⁸ „But in some individuals the Spirit of God breaks forth with such mighty power that they become for us the revealers of God” [Tamże, s. 124].

³⁹ C.P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, s. 42–45, 130–131.

⁴⁰ Por. Derek R. Nelson, *Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation*, „Dialog.

³⁷ Tamże, s. 121–125.

Dlatego prorok nie jest dla Söderbloma jedynie rzecznikiem zbiorowej świadomości ani religijnym prawodawcą. Sam doświadcza, że został wezwany, a przekazywane słowo nie jest jego własnym wytworem. Jego autorytet nie pochodzi przede wszystkim z urzędu, tradycji czy społecznego uznania, lecz z pewności spotkania z wolą przewyższającą jego własną. Prorok może wskutek tego wystąpić przeciw religii własnego narodu, zakwestionować obowiązujący kult i osądzić wspólnotę w imię Boga, którego dotychczas uważała za swego opiekuna. Religia prorocka rodzi się zatem nie wtedy, gdy bóstwo zaczyna skuteczniej chronić własny lud, lecz wtedy, gdy jego wola staje się miarą osądzającą również ten lud.

Objawienie nie przerywa jednak dziejów ani nie unieważnia ludzkich uwarunkowań proroka. Jego język, obrazy i pojęcia pochodzą z określonej kultury, a przesłanie odpowiada na rzeczywiste konflikty i potrzeby epoki. Nie wyczerpuje się ono jednak w tych uwarunkowaniach. Söderblom rozróżnia tym samym historyczną postać objawienia, która nosi znamiona czasu i miejsca, oraz jego źródło, którym jest objawiający się Bóg. Zróżnicowanie religijnych postaci objawienia nie musi więc dowodzić, że są one wyłącznie wytworami kultur. Może natomiast świadczyć o tym, że Boskie udzielanie się jest przyjmowane i wyrażane za pośrednictwem odmiennych osobowości oraz języków religijnych.

Tak rozumiane objawienie tworzy dzieje. Poszczególne osoby nie są odosobnionymi wyjątkami, lecz nawiązują do wcześniejszych świadków, podejmują ich przesłanie

i przekazują je w nowej postaci. Szczególną rangę Söderblom przypisuje z tego powodu dziejom biblijnym, w których kolejne osobowości interpretują wydarzenia jako działanie Boga i poddają los Izraela wymaganiu sprawiedliwości. Prorocy nie tylko przepowiadają przyszłość, lecz także odsłaniają etyczny sens dziejów. Jak pisał Söderblom: „Prorocy i ich następcy stali się męczennikami wiary w Boga dziejów”⁴¹. W powodzeniu, klęsce i cierpieniu rozpoznają oni wezwanie oraz sąd Boga. Wiara w „Boga dziejów” prowadzi ich nieraz do konfliktu z własną wspólnotą i czyni z nich – jak określa ich Söderblom – „męczenników dziejów”.

Dzieje objawienia przekazywanego przez proroków znajdują, według Söderbloma, swoje dopełnienie w Chrystusie. Jego pojawienie się nie przerywa ich ciągłości, lecz nadaje im ostateczny sens. W Jego osobie Boska wola, powaga moralnego wymagania i miłość, uzyskują najpełniejszy wyraz. Szwedzki badacz przyznaje jednak, że wyjątkowości Chrystusa nie można dowieść na drodze logicznej. Uważa jednak, że porównawcze badanie dziejów religii pozwala rozpoznać nieporównywalną siłę i trwałość Jego oddziaływania. W ten sposób historyk religii przechodzi do interpretacji teologicznej. Opisuje różne postaci objawienia, ale zarazem uznaje dzieje biblijne i osobę Chrystusa za objawienie Boga *par préférence* – w znaczeniu szczególnym i niedoścignionym.

3.5. Objawienie jako wydarzenie w dziejach

Objawienie dokonuje się w dziejach, ale nie

⁴¹ „The prophets and their followers have become martyrs for the faith in the God of history.” [N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, s. 129].

jest dla Söderbloma jednym z wydarzeń, które można w pełni wyjaśnić przez wskazanie poprzedzających je przyczyn. Historyk może ustalić okoliczności wystąpienia proroka, odtworzyć odziedziczoną przez niego tradycję oraz opisać społeczne skutki jego działalności. Nie może jednak za pomocą tych ustaleń rozstrzygnąć, czy w wydarzeniu tym rzeczywiście objawił się Bóg. Badanie naukowe ogranicza się do tego, co można ustalić na podstawie dostępnych świadectw oraz wyjaśnić przez wskazanie historycznych zależności. Posługując się jego metodami, historyk ujmuje dane wydarzenie jako skutek wcześniejszych przyczyn i zarazem przyczynę dalszych następstw. Człowiek wierzący – także wtedy, gdy sam jest badaczem – może natomiast rozpoznać w tym wydarzeniu wezwanie i działanie Boga⁴².

Söderblom nie przeciwstawiał tych dwóch sposobów poznania, ale nie pozwalał również sprowadzić jednego do drugiego. Nauka porządkuje fakty i poszukuje zachodzących między nimi związków, natomiast objawienie dotyczy sensu rzeczywistości i domaga się osobistej odpowiedzi. Nie staje się ono w pełni objawieniem, dopóki człowiek go nie rozpozna, nie przyjmie i nie odniesie do własnego życia. Jest więc zarazem wydarzeniem i spotkaniem – działaniem Boga oraz odpowiedzią człowieka.

Nie znaczy to, że wiara może dowolnie przypisywać każdemu zdarzeniu Boski cel. Söderblom przestrzegał przed naiwnym tłumaczeniem związków przyczynowych

jako bezpośrednich zamiarów Boga. Objawienie rozpoznawał nie w łatwym usprawiedliwianiu wszystkiego, co się wydarza, lecz w zmaganiu z siłami sprzeciwiającymi się życiu, dobru i urzeczywistnieniu ideału. Jak ujmował to zwięźle: „Objawienie jest walką z siłami stawiającymi opór”⁴³.

Nie usuwa ono tragiczności dziejów, ale pozwala odkrywać w nich działanie Boskiej mocy, która przeciwstawia się złu i otwiera możliwość przemiany.

W tym świetle przemiany religii nie tworzą jednolitego szeregu prowadzącego od form niższych ku wyższym. Dokonują się wtedy, gdy odziedziczone wierzenia, obrzędy i pojęcia zostają poddane nowej interpretacji przez ludzi odpowiadających na rozpoznane wezwanie Boga. Söderblom zachował więc historyczną wrażliwość Tielego, lecz przekroczył granice jego koncepcji. Rozwój religii wyjaśniał nie tylko działaniem kultury i wybitnych osobowości, ale również nieustającą inicjatywą objawiającego się Boga.

Tak rozumiana koncepcja nie jest już jednoliniową teorią postępu religii właściwą dziewiętnastowiecznemu ewolucjonizmowi. Söderblom nie rezygnuje jednak całkowicie z ocen rozwojowych – za pełniejszą uważa drogę ideału, religię prorocką oraz objawienie biblijne znajdujące dopełnienie w Chrystusie. Proponowane przez badacza ujęcie jest próbą opisu różnych dróg, na których człowiek rozpoznaje Boską rzeczywistość i nadaje temu doświadczeniu historyczną postać. Dzieje religii pozostają dlatego nieprzewidywalne i wielokierunkowe. Ich przełomów nie da się wyprowadzić

⁴² Söderblom rozróżnia tu „płaszczyznę nauki” i „płaszczyznę objawienia”, zaznaczając, że obie odnoszą się do tej samej rzeczywistości, lecz ujmują ją ze względu na odmienne cele. [Por. tamże, s. 132–133, 135–137].

⁴³ Tamże, s. 134.

z wcześniejszych warunków jako koniecznych następstw. W objawieniu pojawia się bowiem rzeczywista nowość – przyjęta

przez człowieka, ukształtowana przez kulturę, lecz według Söderbloma, niewytworzona wyłącznie przez żadną z tych sił.

Bibliografia

- Tor Andræ, *Nathan Söderblom*, J.A. Lindblads Förlag, Uppsala 1931.
- Alan Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, t. I–II, J.M. Dent & Co., London 1908.
- Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Arie L. Molendijk, *Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion*, „Numen” 2004, nr 3 (51), s. 321–351.
- Arie L. Molendijk, *Tiele on Religion*, „Numen” 1999, nr 3 (46), s. 237–268.
- Lewis Henry Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, Henry Holt and Company, New York 1877.
- Derek R. Nelson, *Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation*, „Dialog. A Journal of Theology” 2007, nr 4 (46), s. 360–367.
- Hervey C. Peoples, Pavel Duda, Frank W. Marlowe, *Hunter-Gatherers and the Origins of Religion*, „Human Nature” 2016, nr 3 (27), s. 261–282.
- Nathan Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, Ernest Leroux, Paris 1899.
- Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, tłum. Frederic E. Pamp, Oxford University Press, Oxford 1933.
- Cornelis Petrus Tiele, *Elements of the Science of Religion*, t. I, William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1897.
- Cornelis Petrus Tiele, *Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte*, tłum. Friedrich Wilhelm Theodor Weber, wyd. 3 przejrzone i opracowane przez Nathana Söderbloma, Verlag von Theophil Biller, Breslau 1903.
- Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, t. I–II, John Murray, London 1871.
- William Dwight Whitney, *On the So-Called Science of Religion*, „The Princeton Review” 1881, s. 429–452.
- Gregory J. Wightman, *The Origins of Religion in the Paleolithic*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015.

ZBYSZEK DYMARSKI: adiunkt w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Absolwent Politechniki Gdańskiej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej w Gdyni. Prowadzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, filozofii, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Antropologii i Filozofii Miasta Europejskiego. Jest prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcą redaktora naczelnego

„Karto-Teki Gdańskiej”. Jest także członkiem zarządu sopockiej Fundacji na Rzecz Badań Interdyscyplinarnych.

Opublikował między innymi: *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz [jako redaktor naukowy] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017) i *Człowiek i miasto. Gdański inne przestrzenie* (2021), a także *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego* (2024).

E-mail: zbyszek.dymarski@ug.edu.pl

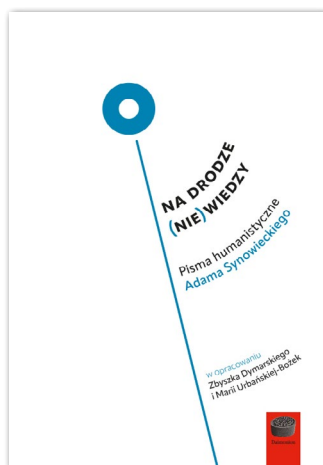
RECENZJE
I POLEMIKI





RELACJA NAUKI I RELIGII W PISMACH ADAMA SYNOWIECKIEGO

Recenzja książki: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, opracowali i opatrzyli przypisami, wstępem i bibliografią filozofa poprzedzili Zbyszek Dymarski i Maria Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, ss. 410.



zwykłą niewiedza, o czym przekonywał średniowieczny uczony, lecz głęboka świadomość ograniczeń poznawczych człowieka. Dzieje się tak, ponieważ im więcej wiemy, tym wyrażniej widzimy, jak wiele pozostaje poza naszym zasięgiem². Mimo to, uznanie tej granicy nie jest porażką rozumu, ale momentem otwarcia na inny, zdecydowanie

Już niemiecki filozof, teolog i matematyk Mikołaj z Kuzy zauważył, że ludzki rozum, choć potężny i zdolny do poznawania świata, napotyka granice, których nie jest w stanie przekroczyć za pomocą czystej logiki czy empirycznej wiedzy. Świat stworzony przez Boga ma bowiem charakter nieskończony i paradoksalny, a sam Bóg – jako byt absolutny – przekracza możliwości ludzkiego pojmowania. Z tej oto refleksji zrodziła się najbardziej znana koncepcja Kuzańczyka – *docta ignorantia*, czyli „oświecona niewiedza”¹. Nie jest to jednak

wanie duchowy wymiar poznania.

W tym oto miejscu następuje naturalne spotkanie nauki i religii. To, czego nie można pojąć rozumem, można „poznać” wiarą – poprzez intuicję, kontemplację, modlitwę i mistyczne doświadczenie Boga. I choć może się to wydawać paradoksalne, jest jak najbardziej możliwe. Otóż człowiek, jako istota myśląca, jak i duchowa zarazem, nosi w sobie zdolność otwierania się na prawdy, które nie poddają się rygorom

¹ Zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2014.

² Por. A. Kijewska, *Paradoksy mistycznego widzenia: O widzeniu Boga Mikołaja z Kuzy*, w: Mikołaj z Kuzy, *O widzeniu Boga*, tłum. A. Kijewska, współ. B. Grondkowska, Kęty 2025, s. 95–102.

czysto racjonalnego poznania³. Właśnie w tej przestrzeni między rozumem a tajemnicą rodzi się najgłębsze zrozumienie – takie, które nie tylko opisuje świat, lecz także nadaje mu sens.

Drogą wyznaczoną przez Mikołaja z Kuzy podąża współcześnie między innymi Adam Synowiecki – profesor Politechniki Gdańskiej, filozof i badacz myśli chrześcijańskiej, który w swojej pracy naukowej nawiązuje do idei *docta ignorantia* oraz do relacji między wiarą a rozumem. Synowiecki kontynuuje tradycję myślenia, w której rozum poszukując prawdy, nie stoi w opozycji do wiary, lecz stanowi jej naturalnego sprzymierzeńca.

Jest to szczególnie ważne w czasach, gdy nauki przyrodnicze coraz silniej dominują nad humanistyką, a metodologia empiryczna bywa uznawana za jedyny wiarygodny sposób poznania rzeczywistości. Synowiecki przypomina, że nauka nie jest przedsięwzięciem wyłącznie empirycznym ani całkowicie autonomicznym wobec innych form poznania. Wręcz przeciwnie – jej fundamenty wyrastają z głębokich założeń filozoficznych, egzystencjalnych, a niekiedy także teologicznych, które nadają sens zarówno procesowi badawczemu, jak i samemu ludzkiemu dążeniu do prawdy.

Temat ten – niepokojąco aktualny – powrócił po dwudziestu pięciu latach od śmierci gdańskiego profesora w monografii *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego* w opracowaniu Zbyszka Dymarskiego i Marii Urbańskiej-Bożek, nakładem Wydawnictwa Marek

Derewiecki z Kęt oraz Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego⁴. To pierwszy na polskim rynku wydawniczym zwarty zbiór tekstów Synowieckiego z zakresu nauk humanistycznych, obok takich publikacji dotyczących nauk empirycznych jak *Problem mechanicyzmu w naukach przyrodniczych* (1969)⁵, *Przyrodznanstwo – dzieło ludzi i częśćka kultury. Wokół antropologicznej teorii wiedzy* (1998)⁶ czy *Przyrodznanstwo i materializm przyrodniczy w XIX wieku* (2000)⁷. W tym kontekście warto przypomnieć, że już wcześniej refleksja nad jego dorobkiem była podejmowana przez badaczy takich jak historyk nauki Stefan Zamecki, którego tekst *Przyrodznanstwo w perspektywie antropologicznej*⁸, będący recenzją książki Synowieckiego *Przyrodznanstwo – dzieło ludzi i częśćka kultury*, proponował odczytanie tej twórczości w kluczu antropologicznym, akcentując napięcia między poznaniem naukowym a jego kulturowym zakorzenieniem.

Na tym tle szczególnie interesujący wydaje się także głos ks. Józefa Tischnera, który w prywatnej korespondencji wyraził wdzięczność Synowieckiemu za podjęcie i twórcze rozwinięcie refleksji nad myślą

⁴ Zob. *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Kęty–Gdańsk 2024.

⁵ Zob. A. Synowiecki, *Problem mechanicyzmu w naukach przyrodniczych*, Wrocław 1969.

⁶ Zob. A. Synowiecki, *Przyrodznanstwo – dzieło ludzi i częśćka kultury. Wokół antropologicznej teorii wiedzy*. Seria: Kolekcja „Universitas Gedanensis”, nr 1, Fundacja Rozwoju i Promocji „Ekspert”, Gdańsk 1998.

⁷ Zob. A. Synowiecki, *Przyrodznanstwo i materializm przyrodniczy w XIX wieku*, Gdańsk 2000.

⁸ Zob. S. Zamecki, *Przyrodznanstwo w perspektywie antropologicznej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 3–4, s. 435–450. Zob. także: S. Zamecki, *Adam Stanisław Synowiecki (1929–2000)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2002, nr 47/1, s. 207–226.

³ Zob. R. Wilkołek, *Poszerzając granice racjonalności. Epistemologiczna teologia Mikołaja z Kuzy (1401–1464)*, Kraków 2023.

Mikołaja z Kuzy⁹, co potwierdza rangę jego badań również w oczach wybitnych współczesnych filozofów. Tego rodzaju uznanie, wzmocnione interpretacjami Zameckiego, stanowi dziś solidne podłoże i zarazem intelektualny impuls do ponownego podjęcia namysłu nad dorobkiem Synowieckiego – czego wyrazem jest właśnie współczesne opracowanie Dymarskiego i Urbańskiej-Bożek.

Monografia *Na drodze (nie)wiedzy* zawiera trzynaście tekstów ukazujących pełnię filozoficznych i humanistycznych zainteresowań Synowieckiego. Zgromadzone w niej pisma obejmują zarówno przekłady klasycznych dzieł filozoficznych, jak i autorskie eseje, refleksje oraz szkice teoretyczne, będące świadectwem jego dojrzałej, interdyscyplinarnej myśli. Dzięki temu zbiorowi czytelnik otrzymuje możliwość wglądu w intelektualny świat uczonego, który z niezwykłą wrażliwością potrafił łączyć różne tradycje poznawcze, odsłaniając ich wspólne źródła i wzajemne zależności.

Na chwilę uwagi, i pochwały zarazem, zasługuje już na początku sam tytuł książki. Bowiem *Na drodze (nie)wiedzy* jest głęboko zakorzeniony w filozofii Mikołaja z Kuzy, zwłaszcza w jego dziele *De docta ignorantia* (*O oświeconej niewiedzy*). Biorąc pod uwagę fakt, że Synowiecki był filozofem i tłumaczem dzieł Kuzańczyka, redaktorzy, Dymarski i Urbańska-Bożek, przyjęli w tytule swojego opracowania właśnie perspektywę idei oświeconej niewiedzy. Co więcej, w pierwszej części zbioru tekstów zawarli autorskie przekłady Synowieckiego dzieł

Mikołaja z Kuzy, takie jak *Dialog o Bogu ukrytym*¹⁰ oraz *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?*¹¹, wraz z ich obszernymi komentarzami, a także esej Hansa-Georga Gadamera *Mikołaj z Kuzy a filozofia współczesna*¹², również w jego tłumaczeniu. Wybór tych właśnie tekstów nie jest przypadkowy – pokazuje, że dla Synowieckiego poznanie naukowe i duchowe nie są dwiema odrębnymi sferami, lecz dwoma językami opisującymi tę samą rzeczywistość. Nie ma zatem wątpliwości, że tytuł książki odzwierciedla filozoficzne inspiracje kuzańskie Synowieckiego, wskazując na drogę, którą człowiek podąża w poszukiwaniu prawdy, świadomy swoich ograniczeń i niepewności. Zaś tytułowa „(nie)wiedza” zdaje się symbolizować zarówno granice ludzkiego poznania, jak i potencjał do odkrywania głębszych prawd poprzez refleksję i pokorę intelektualną. W ten sposób, *Na drodze (nie)wiedzy* ukazuje, że droga do prawdziwej wiedzy wiedzie przez uznanie własnej niewiedzy i otwartość na transcendencję, co stanowi istotny element filozoficznego dziedzictwa zarówno Kuzańczyka, jak i Synowieckiego.

Kiedy czytamy pierwsze pisma Synowieckiego sięgające swymi korzeniami do Mikołaja z Kuzy, trudno nie zatrzymać się przy wspomnianym Gadamarze – twórcy hermeneutyki filozoficznej. Otóż obaj myśliciele, zarówno Gadamer, jak i Synowiecki, choć wywodzili się z różnych

⁹ Por. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, „Droga do prawdy wybrukowana jest błędami”, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁰ Zob. Mikołaj z Kuzy, *Dialog o Bogu ukrytym*, przekł. i kom. A. Synowiecki, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 37–96.

¹¹ Zob. Mikołaj z Kuzy, *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?*, przekł. i kom. A. Synowiecki, w: tamże, s. 97–147.

¹² Zob. H.-G., Gadamer, *Mikołaj z Kuzy a filozofia współczesna*, przekł. A. Synowiecki, w: tamże, s. 148–167.

tradycji, spotykają się w jednym punkcie – w przekonaniu, że rozumienie (czyli poznanie) jest zawsze dialogiem. Lecz nie chodzi tu o dialog tylko z tekstem czy światem, ale o dialog, który prowadzimy także z samym sobą, historią i tajemnicą bytu¹³. Autor *Prawdy i metody* uważał, że rozumienie nie jest wyłącznie techniką ani zbiorem metod, ale wydarzeniem, które dzieje się w horyzoncie kultury, języka i tradycji¹⁴. I chociaż rozważania Gadamera dotyczyły głównie hermeneutyki kultury i sztuki, to Synowiecki rozwija hermeneutyczny wątek w kwestii współczesnej sytuacji nauk przyrodniczych i humanistyki. To w dialogu z humanistyką rodzi się sens, a nie w jednostronnym monologu nauki. Synowiecki w esejach takich jak *W sprawie datum quaestionis pytania o sens świata* czy *Człowiek, twórczość i transcendentja* podkreśla, że rozumienie nauki wymaga rozumienia człowieka. Wiedza bez hermeneutyki staje się pustą formą – techniczną, bez głębokiego pojmowania świata jako całości. Podobnie w eseju *Refleksja nad etosem środowisk technicznych. Szkic problematyki* gdański uczony pisze o konieczności dialogu między „światem techniki” a „światem wartości”, co bezpośrednio koresponduje z Gadamerowskim postulatem „stapiania się horyzontów”¹⁵. Mówiąc wprost, przenikania się różnych sposobów widzenia świata, wspólnie tworzących nowy sens. Zrozumienie tego rozbudowanego dialogu świata możliwe jest zatem tylko wtedy, gdy nauki przyrodnicze przekroczą własne uprzedzenia względem humanistyki, zmieniają swój

horyzont i otworzą się na perspektywę tego, co inne.

Dzisiaj, w dobie przyspieszonej technologii, sztucznej inteligencji i kultury informacji, myśl Gadamera i Synowieckiego nabiera szerszego znaczenia. Obaj pouczają, że wiedza bez zrozumienia staje się niebezpieczna, a rozumienie wymaga nie tylko intelektu, lecz także pokory, wrażliwości i odpowiedzialności.

Druga część tomu prezentuje oryginalne pisma humanistyczne Synowieckiego, wśród których znalazły się: *Abstrakcja a metafizyka esencjalna*; *W sprawie datum quaestionis pytania o sens świata*; *Filozofia wobec faktu i stanów cierpienia*; *Człowiek, twórczość i transcendentja* (części I i II); *Ponad mądrością i pięknem natury*; *Wiedza w „przestrzeni” podmiotu*; *Prawda czy pozór prawdy*; *Refleksja nad etosem środowisk technicznych. Szkic problematyki*; oraz *Rozwój myśli filozoficznej w trzydziestoleciu*.

Wszystkie te teksty układają się w spójną całość, która odsłania główne pola refleksji Synowieckiego. A mianowicie, relację między wiedzą naukową a filozoficzną, znaczenie podmiotu poznającego, problem sensu i transcencji, a także odpowiedzialność etyczną człowieka nauki. Każdy z esejów ma charakter nie tylko teoretyczny, lecz również egzystencjalny – profesor nie oddziela bowiem myślenia od doświadczenia, ani rozumu od duchowości, rozwija wątek człowieka jako istoty poznającej i twórczej, uwikłanej zarazem w świat empiryczny i duchowy.

Synowiecki nie ucieka od problemów współczesności – pyta o odpowiedzialność uczonego, o granice technicyzacji wiedzy, o duchowy wymiar nauki. Jego filozofia

¹³ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 519–526.

¹⁴ Por. tamże, s. 367.

¹⁵ Por. tamże, s. 420 nn.

nie ma charakteru abstrakcyjnego systemu, jest raczej refleksyjną próbą zrozumienia człowieka w jego całej złożoności. Z tekstów tych przebija przekonanie, że nauka bez humanistycznego zaplecza staje się ślepa, a humanistyka bez zakorzenienia w rzeczywistości – pusta.

Zbiór ten, jak zauważa Jacek Aleksander Prokopski w przytoczonym fragmencie recenzji książki, stanowi świadectwo intelektualnej drogi Synowieckiego, który „nieustannie akcentował potrzebę studiowania filozofii i poszukiwania odwiecznej prawdy”¹⁶, zwłaszcza na uczelniach technicznych, gdzie humanistyka coraz częściej spychana jest na margines. W jego pismach humanistyka jawi się jako antidotum na ignorancję – zarówno tę wynikającą z nadmiernej wiary w technikę, jak i z lekceważenia kultury. W tym duchu, idąc śladem Karla Poppera, Synowiecki podkreślał, że podczas formułowania naukowych hipotez niezwykle ważną rolę odgrywają założenia o charakterze filozoficznym, a nawet teologicznym¹⁷. Innymi słowy, w dialogu między rozumem a wiarą, wiedzą a niewiedzą, Synowiecki dostrzegał prawdziwą przestrzeń poznania.

Chcąc dodać krótki komentarz o Popperze, można zaznaczyć, że dla autora *Logiki odkrycia naukowego* nauka nigdy nie była przedsięwzięciem całkowicie „czystym” światopoglądowo. Otóż rodzi się ona z odważnych, często metafizycznych domysłów, które dopiero później poddawane

są rygorowi krytyki i falsyfikacji¹⁸. To właśnie ten moment twórczego napięcia między spekulacją a krytyką był bliski Synowieckiemu. Co znalazło także swoją eksplikację we wstępie redaktorów pt. „*Droga do prawdy wybrukowana jest błędami*”¹⁹.

W tekście tym Dymarski i Urbańska-Bożek sięgają do faktów biograficznych Synowieckiego, rysując szerokie tło historyczne zarówno dla jego wkładu w dziedzinę nauk empirycznych, jak i dla jego horyzontu humanistycznego. Biorąc przy tym pod uwagę zarówno jego przeszłość związaną z zagadnieniami i problemami filozofii marksistowskiej, jak i jego późniejsze zainteresowanie myślą chrześcijańską, a także podkreślając spójność między życiem osobistym a ewoluującą myślą filozoficzną. Zastosowana przez redaktorów perspektywa historyczno-analityczna pozwala uchwycić Synowieckiego jako myśliciela niezależnego, który mimo presji ideologicznej realiów Polski Ludowej konsekwentnie dążył do prawdy i intelektualnej autonomii. W efekcie jego działalność przyczyniła się do ukształtowania Zakładu Filozofii Politechniki Gdańskiej, jako miejsca rzetelnych badań naukowych, rozwijających obszary filozofii dalekie od doktrynalnych schematów marksistowskich²⁰.

To właśnie biografia Synowieckiego sprawia, że lektura książki *Na drodze (nie)wiedzy* prowokuje do porównań z największymi

¹⁶ J. A. Prokopski, *Z recenzji*, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., tekst na tylnej okładce.

¹⁷ Por. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, „*Droga do prawdy wybrukowana jest błędami*”, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁸ Zob. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977. Zob. także: K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

¹⁹ Zob. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, „*Droga do prawdy wybrukowana jest błędami*”, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 3–18.

²⁰ Por. tamże, s. 6.

umysłami XX wieku, którzy potrafili łączyć racjonalność naukową z refleksją nad duchowym wymiarem ludzkiego doświadczenia, a zarazem oddziaływać na kształt świadomości zbiorowej i inicjować stopniową przemianę światopoglądową. W tym kontekście szczególne miejsce zajmuje Leszek Kołakowski – polski filozof, który podobnie jak Synowiecki przeszedł długą drogę intelektualną: od wiary w potęgę rozumu i ideologiczny dogmatyzm, przede wszystkim marksistowski, ku filozofii wartości, religii i transcendencji²¹. Jednak o ile u Kołakowskiego zwrot ku zagadnieniom metafizycznym był odpowiedzią na doświadczenie pustki po kryzysie marksizmu, o tyle u Synowieckiego wynikał on z wieloletniej analizy przyrodoznawstwa oraz jego epistemologicznych i ontologicznych podstaw. I choć styl twórczości Kołakowskiego jest bardziej eseistyczny i ironiczny, a Synowieckiego – naukowo-filozoficzny i systematyczny, obaj odnajdują się w tonie intelektualnej pokory wobec tajemnicy ludzkiego istnienia. Obaj też wierzyli, że humanistyka pełni funkcję obronną wobec redukcyjnych tendencji współczesności: przypomina nauce o jej granicach, przywracając jej moralny i metafizyczny wymiar. Synowiecki dawał do zrozumienia, że etyka jest koniecznym dopełnieniem techniki, ponieważ chroni człowieka przed uprzedmiotowieniem. Kołakowski ostrzegał z kolei, że postęp pozbawiony duchowego zakorzenienia nie prowadzi do oświecenia, lecz do barbarzyństwa. W ich myśleniu wspólna pozostaje jedna zasada: w centrum poznania zawsze stoi człowiek – nie z pychy,

lecz z odpowiedzialności za świat i sens własnego istnienia.

Zarówno Kołakowski, jak i Synowiecki należą do tych rzadkich intelektualistów, którzy nie wstydzili się mówić o prawdzie, mądrości, duchowości, Kościele, chrześcijaństwie, w czasach, gdy te słowa uchodziły za anachroniczne²². Ich twórczość jest aktem sprzeciwu wobec duchowej powierzchowności współczesnego świata. Pewnie i dziś nie zgodziliby się na rzeczywistość, w której coraz częściej mierzy się wartość człowieka liczbą cytowań i wskaźników efektywności, obaj przypominają bowiem, że myślenie ma sens tylko wtedy, gdy prowadzi do *żywej* mądrości, a nie do manipulacyjnej władzy nad światem.

Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że Synowiecki reprezentuje ten sam nurt, który w polskiej filozofii przypisywany jest Kołakowskiemu: nurt pokornej mądrości, wyrastający z konsekwentnie pogłębianej refleksji i otwartości na dialog wykraczający poza zideologizowane ramy epoki. Tak skoncentrowane badania, na co wskazują redaktorzy, owocowały licznymi kontaktami naukowymi, wymykającymi się standardowym, doktrynalnym ujęciom, czego wyrazem były relacje Synowieckiego z wybitnymi humanistami, takimi jak historyk filozofii Stefan Świeżawski czy ks. Józef Tischner²³. W tym sensie pisma humanistyczne Synowieckiego są nie tylko świadectwem jego drogi intelektualnej, ale także częścią większej tradycji myślenia,

²² Zob. L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Kraków 2019. Zob. także: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1–3, Londyn 2002.

²³ Por. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, „*Droga do prawdy wybrukowana jest błędami*”, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 8.

²¹ Zob. Z. Mentzel, *Kołakowski. Czytanie świata. Biografia*, Kraków 2020.

w której filozofia staje się drogą rozsądku – próbą pojednania wiedzy z wiarą, nauki z etyką, człowieka z samym sobą.

Inspirując się myślą Mikołaja z Kuzy, Synowiecki dochodzi do przekonania, że ani marksizm, ani współczesne formy ateizmu nie przedstawiły przekonującego uzasadnienia dla tezy o „śmierci Absolutu”. Ich dogmatyczna pewność zostaje podważona przez ideę oświeconej niewiedzy, którą traktował jako formę świadectwa wyznawanej prawdy. Zdaniem Synowieckiego współczesne zamieszanie wokół pojęcia prawdy jest w dużej mierze skutkiem zapomnienia o Absolutcie, co paradoksalnie otwiera możliwość jego ponownego odkrywania.

Ostatecznie jednak, jak przypomina gdański filozof, Kuzańczyk wiązał pełnię poznania z bezpośrednim odniesieniem do Boga – poznaniem całościowym, zbliżonym do doświadczenia mistycznego. Taki sposób poznawania, odmienny od fragmentarycznych ujęć rzeczywistości, prowadzi do jedności z Absolutem i nosi znamiona teologii negatywnej. Synowiecki zauważa przy tym zbieżność idei Kuzańczyka z Hegłowską krytyką rozumu²⁴, która przestrzega przed przypisywaniem Bogu kategorii właściwych bytowi skończonemu, co w naukach przyrodniczych może skutkować panteistycznymi uproszczeniami. Wyjście z kryzysu ontologicznego i epistemologicznego wymaga przyjęcia teologicznego założenia, że nieskończona jedność bytu jest Bogiem chrześcijańskim, a pełnia człowieczeństwa realizuje się w relacji z Nim.

W tym kontekście Synowiecki chętnie przywołuje myśl Pico della Mirandoli, który lokował prawdę nie w ludzkiej wiedzy, lecz w samym bycie Boga, określanym jako „Nadprawda”²⁵. Tylko w Bogu możliwa jest bowiem pełna tożsamość bytu i prawdy, poza nią wiedza, zwłaszcza empiryczna, pozostaje jedynie hipotezą. Zanegowanie tej tożsamości prowadzi do kryzysu ludzkiej godności i sensu, pogłębianego przez sekularyzm i scjentyzm. Synowiecki, świadomy realiów środowiska akademickiego uczelni technicznej, trafnie odczytywał te napięcia i uczynił je jednym z centralnych tematów swojej refleksji, co znalazło wyraz zarówno w jego pismach, jak i w ich starannych opracowaniach oraz przekładach.

Istotnym walorem książki *Na drodze (nie)wiedzy*, za który odpowiedzialni są jej redaktorzy, jest rozbudowana bibliografia, która w sposób przejrzysty i systematyczny dokumentuje szerokie spektrum prac wykorzystywanych przez Synowieckiego. Zestawienie to nie tylko świadczy o imponującej erudycji gdańskiego profesora, lecz także ujawnia interdyscyplinarny charakter jego refleksji, obejmującej nauki empiryczne jak fizykę i matematykę, a także historię myśli teologicznej i filozoficznej, podstawy ontologii, filozofii współczesnej czy filozofii kultury oraz inne obszary humanistyki. Bibliografia pełni tu funkcję nie jedynie pomocniczą, lecz interpretacyjną – pozwala czytelnikowi prześledzić intelektualne inspiracje Synowieckiego, zrekonstruować konteksty jego rozważań oraz dostrzec ciągłość i konsekwencję prowadzonych badań. Dzięki temu stanowi ona cenne narzędzie

²⁴ Por. A. Synowiecki, *Prawda i uwielbienie. Komentarz do dialogu O Bogu ukrytym*, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 50–97.

²⁵ Por. A. Synowiecki, *Prawda czy pozór prawdy*, w: *Na drodze (nie)wiedzy...*, dz. cyt., s. 356–357.

zarówno dla badaczy zainteresowanych dorobkiem Profesora, jak i dla czytelników poszukujących dalszych, podobnych tropów naukowych.

Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego to nie tylko zbiór tekstów, ale świadectwo myślenia, które pragnie łączyć, a nie dzielić: naukę z filozofią, technikę z etyką, wiedzę z wiarą. Synowiecki przypomina, że żaden z tych porządków nie jest samowystarczalny, a pełniejszy obraz rzeczywistości wyłania się dopiero wtedy, gdy pozwalamy im pozostawać ze sobą w dialogu. W tym sensie opracowanie Dymarskiego i Urbańskiej-Bożek jest nie tylko pochwałą na cześć zapomnianego humanisty, lecz również cennym świadectwem sposobu myślenia, który nie traci z oczu duchowego i etycznego wymiaru ludzkiego życia.

Monografia ta dowodzi, że humanistyka może być przestrzenią twórczego spotkania różnych form poznania – nie po to, by je

sztucznie harmonizować, lecz by ujawnić ich wzajemną zależność. Synowiecki pokazuje, że refleksja nad sensem istnienia nie stoi w sprzeczności z dociekaniami naukowym, lecz uzupełnia je, przypominając o granicach rozumu i o tym, co wymyka się wyjaśnieniom czysto empirycznym. Dlatego zawarte tu teksty odczytywać można jako głos na rzecz humanizmu, który nie wstydzi się pytań fundamentalnych, nawet jeśli odpowiedzi pozostają fragmentaryczne czy niepewne.

W rezultacie praca Dymarskiego i Urbańskiej-Bożek przywraca Synowieckiemu należne miejsce w polskiej refleksji humanistycznej i staje się czymś więcej niż opracowaniem naukowym – jest zaproszeniem do refleksji, która nie unika złożoności i nie rezygnuje z ambicji zrozumienia świata w jego pełni. A przede wszystkim zachęca, nie tyle do zamknięcia sporu między wiedzą a niewiedzą, lecz do stałego podejmowania go na nowo.

Bibliografia

- Dymarski Z., Urbańska-Bożek M., „*Droga do prawdy wybrukowana jest błędami*”, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, s. 3–18.
- Gadamer H.-G., *Mikołaj z Kuzy a filozofia współczesna*, przekł. A. Synowiecki, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, s. 148–167.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Kijewska A., *Paradoksy mistycznego widzenia: O widzeniu Boga Mikołaja z Kuzy*, w: Mikołaj z Kuzy, *O widzeniu Boga*, tłum. A. Kijewska, współ. B. Grondkowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2025, s. 7–116.
- L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.

- L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1–3, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- Mentzel Z., Kołakowski. *Czytanie świata. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.
- Mikołaj z Kuzy, *Dialog o Bogu ukrytym*, przekł. A. Synowiecki, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, s. 37–96.
- Mikołaj z Kuzy, *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?*, przekł. A. Synowiecki, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, s. 97–147.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.
- Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024.
- Popper K. R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1999.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, przekł. U. Niklas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1977.
- Prokopski J. A., *Z recenzji*, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, tekst na tylnej okładce.
- Synowiecki A., *Prawda czy pozór prawdy*, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, s. 355–369.
- Synowiecki A., *Prawda i uwielbienie. Komentarz do dialogu O Bogu ukrytym*, w: *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego*, oprac. Z. Dymarski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki–Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Kęty–Gdańsk 2024, s. 47–95.
- Synowiecki A., *Problem mechanicyzmu w naukach przyrodniczych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1969.
- Synowiecki A., *Przyrodoznawstwo – dzieło ludzi i częśćka kultury. Wokół antropologicznej teorii wiedzy*, Seria: Kolekcja „Universitas Gedanensis”, nr 1, Fundacja Rozwoju i Promocji „Ekspert”, Gdańsk 1998.
- Synowiecki A., *Przyrodoznawstwo i materializm przyrodniczy w XIX wieku*, Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, Gdańsk 2000.
- Wilkołek R., *Poszerzając granice racjonalności. Epistemologiczna teologia Mikołaja z Kuzy (1401–1464)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.
- Zamecki S., *Adam Stanisław Synowiecki (1929–2000)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2002, nr 47/1, s. 207–226.
- Zamecki S., *Przyrodoznawstwo w perspektywie antropologicznej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 3–4, s. 435–450.

Relacja nauki i religii w pismach Adama Synowieckiego

Esej recenzyjny poświęcony jest refleksji nad relacją między nauką i religią w pismach Adama Synowieckiego, które zostały osadzone w szerokim kontekście dzisiejszej humanistyki. Celem tekstu jest ukazanie, w jaki sposób Synowiecki podejmuje problem wzajemnych zależności nauki, religii i wiary, w kontekście odniesień do tradycji filozoficzno-teologicznej oraz myśli współczesnej. W eseju omówiono inspiracje płynące z koncepcji Mikołaja z Kuzy, zwłaszcza w zakresie rozumienia granic ludzkiego poznania, a także hermeneutyczne wątki obecne u Hansa-Georga Gadamera, ujmujące poznanie jako dialog i wydarzenie sensu w horyzoncie kultury, historii i wartości. Ponadto zestawiono myśl Synowieckiego z refleksją Leszka Kołakowskiego, ukazując podobieństwa ich dróg intelektualnych oraz sposobów krytycznego namysłu nad religią. Esej podkreśla, że w ujęciu Synowieckiego nauka i religia nie stoją w sprzeczności, a pełniejsze rozumienie świata wymaga, by nauki przyrodnicze uwzględniały perspektywę humanistyczną.

Słowa kluczowe: Adam Synowiecki, humanistyka, nauka i religia, wiara, Mikołaj z Kuzy, Hans-Georg Gadamer, Leszek Kołakowski

The Relationship between Science and Religion in the Writings of Adam Synowiecki

The review essay is devoted to a reflection on the relationship between science and religion in the writings of Adam Synowiecki, situated within the broader context of contemporary humanities. The aim of the text is to show how Synowiecki addresses the interdependencies between science, religion, and faith, drawing on both the philosophical-theological tradition and contemporary thought. The essay discusses inspirations derived from the ideas of Nicholas of Cusa, particularly regarding the understanding of the limits of human knowledge, as well as hermeneutic threads present in the work of Hans-Georg Gadamer, which conceive of understanding as a dialogue and an event of meaning within the horizon of culture, history, and values. Additionally, Synowiecki's thought is compared with the reflections of Leszek Kołakowski, highlighting similarities in their intellectual trajectories and approaches to critical reflection on religion. The essay emphasizes that, in Synowiecki's view, science and religion are not in opposition, and a fuller understanding of the world requires that the natural sciences take into account the humanistic perspective.

Keywords: Adam Synowiecki, humanities, science and religion, faith, Nicholas of Cusa, Hans-Georg Gadamer, Leszek Kołakowski

KATARZYNA BOGDANOWICZ: doktor nauk teologicznych, filozof o specjalności kulturowo-estetycznej. Publikowała w monografiach: *Dyskursy sztuki. Dyskursy o sztuce; Przestrzenie autonomii – sztuka, filozofia, kultura*, a także w czasopismach: „Sztuka i filozofia”; „Universitas Gedanensis”; „Theofos”, „Odra”. Redaktor działu Edukatornia pisma o muzyce „Meakultura”. Realizowała cykl wykładów pt. „Musical aesthetics” w ramach II Międzynarodowego Seminarium Naukowo-Metodologicznego

Politechniki Lwowskiej „A piece of music as a media text”. Popularyzator kultury i nauki, m.in. w grancie TVP Kultura programu KRONOS oraz w Teatrze Witkacego w Zakopanem. Wykłada na Wydziale Humanistyczno-Artystycznym Wyższej Szkoły Humanistycznej we Wrocławiu. Główny obszar badań to filozofia muzyki Rogera Scrutona, estetyka teologiczna, teologia fundamentalna, antropologia kultury, etyka nowożytna i współczesna. E-mail: bogdanowicz.katarzyna@hotmail.com



HERMENEUTYKA PEDAGOGICZNO-RELIGIJNA W DOBIE ALGORYTMÓW

[Miroslaw Patalon, *Księga Koheleta. Nowe tłumaczenie i reinterpretacja w perspektywie pedagogiki religii*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2026, ss. 152]

Najnowsza książka Mirosława Patalona „*Księga Koheleta. Nowe tłumaczenie i reinterpretacja w perspektywie pedagogiki religii*”¹, stanowi interdyscyplinarne opracowanie lokujące się na styku pedagogiki religii, hermeneutyki, teologii oraz nauk o wychowaniu. Struktura książki obejmuje następujące części: wprowadzenie, dwie wersje tłumaczenia tekstu (dosłowną oraz dynamiczną), część analityczną z zastosowaniem algorytmów interpretacyjnych, (w tym interpretację tłumaczenia, podsumowanie całości, porównania przekładów z tradycyjnymi tłumaczeniami) oraz rozdziały o charakterze pedagogicznym, takie jak analiza przekładu pod kątem



edukacyjnym oraz refleksję nad napięciem między konserwatyzmem a progresywiźmem w edukacji religijnej. Praca Patalona to próba połączenia źródłowej analizy filologicznej tekstu biblijnego z refleksją nad jego znaczeniem dla współczesnych praktyk religijnych i edukacyjnych z uwzględnieniem zastosowania nowych technologii, w tym

narzędzi algorytmicznych. Autor przyznaje, że jego przedsięwzięcie to prowokacyjny eksperyment metodologiczny, polegający na bezpośrednim włączeniu sztucznej inteligencji zarówno do procesu interpretacji, jak i budowania osnowy teoretycznej dla tekstu wcześniej przetłumaczonego i opracowanego za pomocą metod tradycyjnych². Założeniem wyjściowym monografii jest uznanie, że interpretacji tekstu biblijnego nie dokonuje się wyłącznie w przestrzeni analizy teologicznej, ale że funkcjonuje on

¹ M. Patalon, *Księga Koheleta. Nowe tłumaczenie i reinterpretacja w perspektywie pedagogiki religii*, Toruń 2026.

² Tamże, s. 15–16.

jako narzędzie formacyjne, które współkształtuje praktyki edukacyjne, modele relacji społecznych oraz sposoby rozumienia rzeczywistości.

Książka Mirosława Patalona jako całość stanowi interesującą propozycję na styku pedagogiki religii, hermeneutyki oraz teorii wychowania, w której centralną kategorią jest język stanowiący medium wpływające na doświadczenie religijne i edukacyjne. Autor we wprowadzeniu podkreśla, że język nie jest jedynie narzędziem wyrażania treści religijnych, lecz stanowi środowisko doświadczenia wiary³. Takie podejście wpisuje się w nurt pedagogiki hermeneutycznej, w którym język traktowany jest jako czynnik konstytuujący rzeczywistość społeczną i tożsamość podmiotu. Źródła religijne nie funkcjonują w izolacji, lecz żyją w przekładach i interpretacjach, co nadaje im charakter dynamiczny i otwarty⁴. W kontekście teorii wychowania oraz dydaktyki ogólnej oznacza to odejście od transmisyjnego modelu edukacji na rzecz modelu interpretacyjnego, w którym znaczenie jest konstruowane w procesie dialogu. We wprowadzeniu konsekwentnie odsłania się fenomen języka jako czynnika formującego nie tylko sensy religijne, lecz także praktyki pedagogiczne, gdzie sfera pojęciowa projektuje relacje etyczne i edukacyjne⁵. W konsekwencji przekład tekstu religijnego staje się aktem pedagogicznym, który wpływa na sposób kształtowania postaw i wartości. Dobrym przykładem obrazującym tę zależność jest reinterpretacja pojęcia „hevel”,

gdzie tradycyjne tłumaczenie jako „marność”, zastąpiono kategoriami „ulotności” i „tchnienia”⁶. Zabieg ten przesuwając akcent z pesymistycznej wizji świata w kierunku refleksji egzystencjalnej i procesualnej. Autor diagnozuje zjawisko petryfikacji języka, polegające na utrwalaniu określonych formuł interpretacyjnych, które zyskują status niemal doktrynalny⁷. W kontekście edukacji religijnej prowadzi to do reprodukcji licznych – bardzo często – nieuświadomionych schematów interpretacyjnych.

Pierwsza część publikacji składa się z dwóch kluczowych elementów: przekładu dosłownego oraz przekładu dynamicznego Księgi Koheleta. Stanowią one fundament analizowanego tu projektu badawczego. Zestawienie tekstu możliwie najbliższego oryginałowi tekstu hebrajskiego z jego współczesną reinterpretacją, odsłania nie tylko kontekst analiz filologicznych, lecz także społecznych, kulturowych i pedagogicznych. Tu na uwagę zasługuje sposób oddania kluczowego pojęcia „hevel”, które autor tłumaczy jako „dym i opary (...) wszystko jest mgłą”. Takie rozwiązanie translatorskie odchodzi od utrwalonej w tradycji kategorii „marność”, dzięki temu udaje się zachować nie tylko dosłowność, ale także obrazowość oryginału. W efekcie tekst zyskuje wymiar bardziej fenomenologiczny niż moralizatorski, co ma istotne konsekwencje interpretacyjne. W warstwie treściowej przekład dosłowny odsłania egzystencjalny charakter księgi. Pytania o sens ludzkiego działania („Jaki pożytek

³ Tamże, s. 5.

⁴ Tamże, s. 6–7.

⁵ Tamże, s. 8.

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ Tamże, s. 9–10.

ma człowiek z ciężkiej swojej pracy?”⁸) oraz refleksje nad powtarzalnością świata („Co było, to będzie (...) nie ma niczego nowego pod słońcem”⁹) wskazują na fundamentalne napięcie między perspektywą jednostkową (indywidualną) a strukturą rzeczywistości (kolektywizmem oraz holizmem). Istotnym elementem tej części jest także ukazanie ambiwalencji wiedzy i doświadczenia. Fragment „w obfitej mądrości dużo jest gniewu, a zbieranie wiedzy mnoży ból”¹⁰ stanowi wyraźne zakwestionowanie poznawczego optymizmu, który jest tu obciążony ciężarem i trudem życiowym. Nie jest to z pewnością odrzucenie wartości wiedzy, a raczej ukazanie jej granic i konieczności krytycznej metarefleksji. Szczegółne znaczenie ma również obecna w tekście koncepcja czasu, wyrażona w formule „Na wszystko jest czas i dla każdej rzeczy pod niebem jest pora”¹¹. Kategoria ta, interpretowana w duchu „kairosu” („właściwego czasu”), akcentuje znaczenie rozumienia odpowiedniego momentu w działaniu ludzkim. Jest to intuicja odejścia od uniwersalnych schematów interpretacji świata na rzecz podejścia sytuacyjnego i aktowego. Wersja dynamiczna¹² stanowi natomiast próbę aktualizacji i uwspółcześnienia sensów zawartych w źródłowym tekście. Choć zachowuje podstawowe przesłanie Koheleta, operuje językiem bardziej współczesnym i dynamicznym. Autor przesuwając akcent z literalnej wierności

na funkcję tekstu w odbiorze, szczególnie jego zdolność do inicjowania refleksji egzystencjalnej i dialogicznej. Tym samym przekład dynamiczny odsłania dwoistą strukturę interpretacji, w której tekst jednocześnie staje się obiektem analizy, ale także narzędziem formacji. Obie wersje wskazują na kluczowe napięcie między wiernością a aktualnością. Wersja dosłowna pozwala uchwycić strukturę i literalność oryginału, natomiast wersja dynamiczna otwiera przestrzeń jego współczesnej recepcji. W tym sensie oba tłumaczenia Patalona można odczytać jako propozycje komparatystycznej analizy tekstu, z jednej strony filologiczną analizę tekstu źródłowego, z drugiej filozoficzno-pedagogiczną reinterpretację w kontekście aktualnych doświadczeń. Stąd wniosek, że przekład w istocie nie jest neutralnym aktem językowym, lecz praktyką o konsekwencjach społecznych, kulturowych i edukacyjnych. Obie wersje tekstu – dosłowna i dynamiczna – tworzą komplementarną metodykę pracy z tekstem religijnym (tekstem kultury), który staje się tu przykładem „dobrej praktyki” dydaktycznej, ale także jedną z podstawowych wytycznych dla współczesnej pedagogiki religii oraz teorii wychowania.

Druga część obejmuje rozdziały o charakterze interpretacyjnym z wykorzystaniem narzędzi algorytmicznych, w których łączy się hermeneutykę tekstu religijnego z kontekstem i refleksją pedagogiczną. Eksperymentem metodologicznym jest fragment problematyzujący kwestię relacji między technologią, interpretacją a procesem formacji. Przyjmuje się tu, że interpretacja tekstu nie musi być wyłącznym aktem indywidualnym, ale może być

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 21.

¹² Tamże, s. 39–60.

wspomagana, a także modelowana, przez struktury algorytmiczne. Algorytmu nie traktuje się w tym przypadku jako neutralnego narzędzia, lecz jako element procesu hermeneutycznego, współtworzący możliwe odczytania tekstu. Tym samym interpretacja została wpisana w nowy kontekst epistemologiczny, w którym granica między podmiotem a narzędziem poznania ulega przesunięciu¹³, przy czym proces interpretacji może być wspierany przez systematyczne procedury analityczne, co nie oznacza redukcji sensu do operacji technicznych. Przeciwnie – algorytm staje się narzędziem ujawniania wieloznaczności tekstu, a nie jej eliminowania. Materialnym elementem tej części jest interpretacja tłumaczenia dosłownego, w której konsekwentnie rozwijane są wcześniejsze tezy dotyczące znaczenia języka. Analiza wskazuje, że wybory translatorskie – nawet na poziomie pojedynczych słów – prowadzą do odmiennych konfiguracji sensu. W tym kontekście powraca kwestia fundamentalnego pojęcia „*hevel*”, które – re-interpretowane jako „ulotność” – zmienia ogólną wymowę księgi z pesymistycznej na refleksyjną i egzystencjalną. Taka zmiana ma charakter nie tylko filologiczny, lecz również pedagogiczny, ponieważ bezpośrednio wpływa na sposób, w jaki tekst funkcjonuje w sferze szeroko rozumianej teorii oraz praktyki edukacji religijnej.

Dalsza część tekstu jest próbą syntetycznego ujęcia przesłania całej Księgi Koheleeta. Podkreśla się, że nie jest ona wyrazem nihilizmu, lecz raczej propozycją mądrości życia w warunkach zmienności i niepewności.

Taka interpretacja znajduje swoje potwierdzenie w licznych fragmentach tekstu, wskazujących na konieczność akceptacji rytmu życia i ograniczeń ludzkiego poznania¹⁴. Z perspektywy pedagogicznej, w sferze aksjologii oznacza to przesunięcie akcentu z kontroli i przewidywalności na uważność, refleksyjność i zdolność adaptacji. Z porównawczej analizy przekładu dosłownego i dynamicznego wynika, że każdy z nich generuje odmienny typ odbioru: pierwszy sprzyja refleksji filologicznej, drugi – doświadczeniu egzystencjalnemu i aktualizacji sensu¹⁵. W tym kontekście pojawia się ważna teza, że edukacja religijna powinna operować wieloma poziomami interpretacji, a unikać odwoływania do jednego, tradycyjnego (autorytatywnego) przekładu. Kolejnym krokiem jest zestawienie nowego tłumaczenia z tradycyjnymi przekładami (Biblia Tysiąclecia, Biblia Warszawska). Różnice translatorskie prowadzą do odmiennych konsekwencji w praktycznym rozumieniu – jedne przekłady wzmacniają logikę moralizatorską (BT, BW), inne otwierają przestrzeń refleksji egzystencjalnej¹⁶. Tym samym, czynność przekładu zostaje tu ukazana jako narzędzie kształtowania świadomości religijnej, kulturowej i społecznej. Podsumowaniem tej części tekstu jest ocena wersji dynamicznej pod kątem pedagogicznym oraz krytyczna refleksja nad napięciem między konserwatyzmem a progresywizmem w edukacji religijnej. Autor postuluje tezę, że utrzymywanie tradycyjnych (zamkniętych) formuł

¹³ Tamże, s. 61–94.

¹⁴ Tamże, s. 94–96.

¹⁵ Tamże, s. 97–100.

¹⁶ Tamże, s. 100–104.

językowych może prowadzić do reprodukcji statycznych (nieaktualnych) modeli kształcenia i wychowania, podczas gdy ich reinterpretacja otwiera możliwość bardziej dialogicznego, inkluzywnego i współczesnego podejścia. Z drugiej jednak strony, nadmierne eksponowanie otwartych struktur i kryteriów interpretacji obarczone jest możliwością relatywizowania oraz trywializowania głębokich treści teologicznych oraz moralnych¹⁷.

W porządku pedagogicznym, akcentuje się napięcie między konserwatyzmem a progresywizmem w edukacji religijnej oraz próby wypracowania syntetycznego ujęcia, umożliwiającego uzgodnienie obu perspektyw. W tym aspekcie oznacza to rozumienie pedagogiki religii (teorii i praktyki edukacji religijnej) jako przestrzeni negocjowania znaczeń, ale w oparciu o znajomość i pogłębioną lekturę tekstu oryginalnego w różnych tradycjach i tłumaczeniach. W pierwszej kolejności zostaje zrekonstruowane stanowisko konserwatywne, wskazując, że jego fundamentem jest troska o ciągłość tradycji, tożsamość wspólnoty oraz przekaz dziedzictwa religijnego. Zwraca się tu uwagę, że model ten traktuje religię jako integralny element kultury i życia społecznego, a edukację religijną jako przestrzeń przekazu i ochrony depozytu wiary¹⁸. Jednocześnie wskazuje się na ograniczenia tego podejścia, które może prowadzić do usztywnienia struktur edukacyjnych oraz utrudniać otwarcie na pluralizm współczesnego świata¹⁹. W praktyce

edukacyjnej oznacza to ryzyko przekształcenia wychowania w proces reprodukcji form zamiast ich świadomego przeżywania i reinterpretacji. Równolegle analizie poddaje się stanowisko progresywne, które wyrasta z doświadczenia społeczeństw pluralistycznych i postuluje dostosowanie edukacji religijnej do zmieniających się warunków kulturowych. W podejściu tym akcent pada na rozwijanie kompetencji dialogicznych, krytycznego myślenia oraz zdolności rozumienia innych tradycji²⁰. Pojawia się tu postulat, by tradycji nie traktować jako przestrzeni zamkniętej, lecz jako punkt wyjścia do spotkania i dialogu²¹. W tym sensie progresywizm nie oznacza odrzucenia dziedzictwa, lecz raczej jego reinterpretację w kontekście współczesnych wyzwań. Co istotne, proponuje się tu wyraźne przekroczenie opozycji między tymi stanowiskami. Nie ma tu prostego kompromisu, lecz wskazuje się na konieczność ich transformacyjnej współobecności. „W tym modelu konserwatyzm oznacza troskę o to, co wymaga ochrony, a zatem więzi, pamięci, rytmu, sensu symboli i prawdy przeżywanej subiektywnie. Progresywizm zaś to odwaga korekty języka, który rani, struktur, które wykluczają, programów, które nie uczą życia”²². Tym samym oba podejścia zostają zinterpretowane nie jako stanowiska przeciwstawne, lecz jako dwa komplementarne wymiary procesu wychowawczego. Żadna ze skrajności nie spełnia kryteriów pedagogicznych, ponieważ dominacja jednej z nich prowadzi do deformacji edukacji:

¹⁷ Tamże, s. 104–108.

¹⁸ Tamże, s. 109–110.

¹⁹ Tamże, s. 110.

²⁰ Tamże, s. 111–112.

²¹ Tamże, s. 112.

²² Tamże, s. 121.

„(...) statyczny konserwatyzm przeradza się w dogmatyzm i izolację, a naiwny progresywnizm w technokratyczny aktywizm i fragmentaryzację”²³. Wychowanie ujmuję się tu jako proces balansowania między stabilnością a zmianą, gdzie edukacja musi jednocześnie zakorzeniać i otwierać, przekazywać i reinterpretować, stabilizować i dynamizować. To model, w którym nie może być dominacji jednej narracji ani miejsca dla krytycznej relatywizacji, lecz proces wspólnego poszukiwania sensu. Należy zachowywać to, co buduje wspólnotę, a zmieniać to, co ogranicza jej rozwój. Dlatego tak istotna jest rola nauczyciela jako przewodnika. Nauczyciel przestaje być jedynie przekazicielem treści lub organizatorem procesu dydaktycznego, a staje się mediatorem znaczeń i uczestnikiem dialogu²⁴. Taka koncepcja wpisuje się we współczesne ujęcia pedagogiki dialogicznej i hermeneutycznej, w których przestrzeń rozwojowa jest jednocześnie współtworzona przez nauczyciela i ucznia. Dojrzałość w wychowaniu w tej optyce to jednocześnie zachowanie wierności tradycji oraz otwartość na jej reinterpretację. To nie klasyczny „złoty środek” między konserwatyżmem a progresywnizmem, ale raczej warunek edukacji transformatywnej, która ucząc poszukiwania odpowiedzi na współczesne wyzwania, nie traci swojej tożsamości.

Ciekawą propozycją autora jest powiązanie dojrzałości edukacyjno-wychowawczej z postawą zrywającą z dychotomiczną strukturą dowodzenia (albo-albo) oraz zwróceniem uwagi na umiejętność poszukiwania

syntezy jako jednoczesnego pogłębienia i przekraczania tego, co znane. W miejsce kompromisu między skrajnościami pojawia się projekt myślenia syntetycznego w logice procesu oraz współtworzenia, co wiąże się z wcześniejszymi pracami autora²⁵, zwłaszcza pedagogiką ekumenizmu²⁶. W publikacjach tych, elementem łączącym metodologię i metodykę na gruncie edukacji religijnej jest poszukiwanie alternatywy wobec wszelkich poznawczych, jak i dydaktycznych dychotomii. Konstruuje się tu procesualną przestrzeń edukacyjną, w postaci wspólnoty, w której pamięć tradycji i potrzeba zmian podporządkowano zdolności adaptowania ich do dynamiki oraz aktualności życia. Oznacza to tworzenie takiego środowiska edukacji religijnej, które nie opiera się wyłącznie na gotowych schematach myślenia, a zarazem nie redukuje się do przestrzeni całkowicie płynnych, pozbawionych zakorzenienia negocjacji. Jest raczej praktyką wspólnego rozumienia, w której autorytet nie zanika, lecz przyjmuje formę relacyjną, a tradycja nie zostaje porzucona, ale poddana pracy interpretacyjnej. Działanie to zespala i syntetyzuje proces wzrastania osoby oraz wspólnoty, co wymaga jednocześnie stabilności i ruchu, pamięci i korekty, normy i refleksji. Zdaniem Patalona opowiedzenie się tylko po jednej ze stron (albo konserwatywnej, albo progresywnej) wiąże się

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 121.

²⁵ M. Patalon, *Teologia a pedagogika. Teologia mediacji H. Richarda Niebubra jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Słupsk 2002; Tenże (red.), *Tolerancja a edukacja*, Gdańsk 2008; Tenże, *Kohélet Taoista. Przyczynek do dialogu międzykulturowego*, Toruń 2017; Tenże, *Pedagogika i praca socjalna w obliczu kryzysu migracyjnego. Inspiracje z teorii Mary Parker Follett*, Elbląg 2022; i inne.

²⁶ M. Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Gdańsk 2007.

z koniecznością dokonania niepedagogicznej (niewychowawczej) redukcji. Pedagogika religii oraz wynikający z niej model edukacji religijnej traci walory wychowawcze, jeżeli absolutyzuje jeden biegun (jedną rację). Wartość konserwatyzmu ujawnia się wtedy, gdy chroni to, co umożliwia dojrzewanie wspólnotowe, zaś wartość progresywizmu wtedy, gdy odważnie koryguje to, co przestało służyć indywidualnemu życiu. Każda skrajność jest tu błędem, ponieważ albo zamyka wychowanie w obrębie dogmatu, albo rozbija je w aktywizm bez zakorzenienia. Proponowana tu synteza nie jest więc kompromisem w eliminowaniu słabości, lecz formą dojrzewania wychowawczego. Wykracza poza prosty dualizm tradycji i modernizmu. Jest to zadanie, przed którym stoi zarówno nauczyciel, uczeń, jak i cały system edukacji religijnej (jak również edukacji powszechnej). Prezentowany tu projekt staje się nie tylko aktualnym komentarzem do bieżących sporów o miejsce religii w społeczeństwie oraz systemie szkolnym, ale również jest ważnym głosem w szerszej dyskusji o zadania, granice oraz cele, jakie stawia się całej edukacji w XXI wieku.

W ostatniej części pracy Patalon stopniowo argumentuje na rzecz tezy, że proces tłumaczenia oraz interpretacji tekstu religijnego jest nie tylko metodą, lecz także narzędziem językowo, kulturowo i technologicznie uwarunkowanym. Propozycja ta bezpośrednio wpisuje się w nurt krytycznych badań współczesnej hermeneutyki²⁷, korelacji²⁸

oraz komparatystyki²⁹ w pedagogice religii. Koresponduje z modelem analityczno-metodologicznym³⁰ oraz praktyczno-metodycznym³¹, który nie ogranicza się do źródłowego przekazu treści, ale zakłada aktywne uczestnictwo w procesie interpretacji i budowania (poszerzania) sensu dla wszystkich uczestników tego działania. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z bezpośrednim osadzeniem badań nad edukacją religijną na gruncie pedagogiki hermeneutycznej (metody rozumienia teorii oraz praktyki edukacyjnej) oraz hermeneutyki pedagogicznej (metodologii badań nad edukacją). Na poziomie praktyki edukacyjnej publikacja Mirosława Patalona dotyczy kilku współcześnie kluczowych kwestii. Po pierwsze, wskazuje na rolę języka i przekładu w kształtowaniu sensów religijnych oraz praktyk pedagogicznych. Po drugie, podejmuje krytykę utrwalonych schematów interpretacyjnych, odsłaniając zjawisko petryfikacji języka i jego konsekwencje dla edukacji. Po trzecie, proponuje reinterpretację konkretnych, tradycyjnych kategorii w kanonie tekstu religijnego, tym samym prowadząc do przesunięcia interpretacyjnego z tradycyjnego (dogmatycznego) modelu w kierunku refleksji kerygmaticznej (egzystencjalnej i procesualnej). Po czwarte, wpisuje analizę w szerszy kontekst edukacji międzykulturowej i pluralizmu religijnego, co nadaje pracy

²⁷ B. Milerski, *Pedagogika hermeneutyczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011.

²⁸ C. Rogowski, *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Toruń 2011.

²⁹ Por. J. Michalski, *Cele i zadania pedagogiki religii*, [w:] *Pedagogika religii*, Z. Marek, A. Walulik, Kraków 2020, s. 73–92.

³⁰ B. Milerski, *Metodologia pedagogiki religii*, [w:] *Pedagogika religii*, Z. Marek, A. Walulik, Kraków 2020, s. 93–113.

³¹ Por. E. Bednarz, *Nauka religii jako forma edukacji obywatelskiej: Przyczynek do inkluzji społecznej uczniów*. „Rocznik Teologiczny”, 2025, nr 3(67), s. 539–567.

aktualność dla współczesnych warunków społecznych. Jednym z najistotniejszych efektów omawianej publikacji jest uświadomienie, że decyzje translatorskie mają bezpośredni wpływ na praktyki wychowawcze, modele katechezy oraz doświadczenie wspólnoty religijnej. W tym sensie monografia proponuje ujęcie pedagogiki religii jako praktyki interpretacyjnej, w której kluczową rolę odgrywa świadomość języka i jego historycznych, kulturowych oraz społecznych uwarunkowań. Na tle współczesnych badań z zakresu teorii i praktyki pedagogiki religii publikacja wpisuje się w nurt refleksji nad edukacją jako procesem dialogicznym, kulturowym i krytycznym³².

Obok wskazanych powyżej walorów omawianej publikacji dostrzec można w niej również istotne trudności o charakterze zarówno metodologicznym, jak i metodycznym. Autor określa swój projekt mianem eksperymentu metodologicznego realizowanego w partnerstwie z algorytmem, co stanowi interesujące i nowatorskie podejście badawcze, wpisujące się w szersze przemiany współczesnej humanistyki oraz nauk społecznych, związane z rosnącą rolą narzędzi cyfrowych i sztucznej inteligencji. Deklaracja ta nie usuwa szeregu pytań, wątpliwości oraz problemów interpretacyjnych. Najbardziej znaczącym z nich pozostaje trudność w jednoznacznym rozróżnieniu, które partie tekstu są wynikiem autonomicznej refleksji autora, a które stanowią rezultat współpracy z algorytmem. Pojawia się wprawdzie wyraźna deklaracja, że sam przekład tekstu biblijnego

został wykonany w sposób tradycyjny, jako rezultat osobistej pracy translatorskiej, natomiast udział algorytmów był ograniczony do interpretacji oraz budowy teoretycznej osnowy publikacji. Taka deklaracja stanowi fundamentalną wytyczną metodologiczną, jednak nie usuwa podstawowego pytania. Problem dotyczy przede wszystkim drugiej części pracy, gdzie granica między głosem autora a generowanym wsparciem technologicznym staje pod znakiem zapytania. Brak wyraźnego oznaczenia tych poziomów wypowiedzi może prowadzić do niejasności, a także utrudniać ocenę wkładu intelektualnego autora w powstanie analizowanych treści oraz wniosków dydaktycznych. Z jednej strony, zaproponowany tu eksperyment metodologiczny należy uznać za fascynujący i wysoce aktualny, zwłaszcza w kontekście trwających dyskusji nad przełomem technologicznym oraz dynamicznym rozwojem narzędzi opartych na modelach językowych³³. Wprowadzenie algorytmu jako współuczestnika procesu analizy otwiera nowe perspektywy poznawcze, umożliwiając eksplorację nowych ścieżek interpretacyjnych, w tym generowanie oraz weryfikację nieoczywistych rozstrzygnięć i wniosków³⁴. Z drugiej jednak strony, brak przejrzystości w zakresie sposobu wykorzystania tych narzędzi rodzi istotne wątpliwości natury epistemologicznej, lecz

³² Por. S. Dąbrowski, *Polska pedagogika religii w kierunku badań interkulturowych i interreligijnych (zarys problematyki)*, „Karto-Teka Gdańska” 2022, nr 1 (10), s. 69–84.

³³ Zob. C. Fuszek, A. Hofman, A. Parikh, L. Pastor, A. Kosiak, K. Zajączkowski, *Road to a Better Self – Ethical Guidance to AI in Education*, „Karto-Teka Gdańska” 2025, nr 1 (16), s. 93–103; K. Patkowski, M. Zieliński, *Narzędzia oparte na AI w edukacji: postawy i dylematy w świetle badań*, „Horyzonty Edukacji Akademickiej” 2024, t. 2, s. 51–68.

³⁴ Por. B. Latoru, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010.

także dydaktycznej. Nie jest bowiem w pełni jasne, w jakim zakresie autor bezpośrednio kontroluje proces interpretacji (włącza bądź wyłącza dane treści, kryteria oraz polecenia analityczne), a w jakim oddaje całkowitą inicjatywę algorytmowi, który – mimo swojej zaawansowanej struktury technologicznej – opiera się na statystycznym (mechanicznym) modelu językowym, a nie autonomicznym rozumieniu analizowanych treści. W konsekwencji pojawia się pytanie o status poznawczy uzyskanych rezultatów oraz o granice autorstwa między człowiekiem a algorytmem. Tym bardziej jest to kwestia kluczowa dla omawianej

monografii, ponieważ projekt posługując się analizą hermeneutyczną, nie sprowadza jej wyłącznie do prezentacji porządku filologicznego i historycznego, ale przede wszystkim osadza wnioski i refleksje na gruncie ontologicznego oraz epistemologicznego rozumienia aktów interpretacji tekstu źródłowego. Z pewnością Mirosław Patalon jest świadomy wskazanych wyżej wątpliwości, dlatego zasadne wydaje się pytanie, na ile zastosowany zabieg stanowi celowo zaprojektowane zadanie interpretacyjne postawione przed czytelnikiem. Ostateczne wyjaśnienie tej kwestii wymagałoby jednak bezpośredniego komentarza Autora.

Bibliografia

- Bednarz E., *Nauka religii jako forma edukacji obywatelskiej: Przyczynek do inkluzji społecznej uczniów*, „Rocznik Teologiczny” 2025, nr 3(67), s. 539–567.
- Dąbrowski S., *Polska pedagogika religii w kierunku badań interkulturowych i interreligijnych (zarys problematyki)*, „Karto-Teka Gdańska” 2022, nr 1(10), s. 69–84.
- Fuszek C., Hofman A., Parikh A., Pastor L., Kosiak A., Zajackowski K., *Road to a Better Self– Ethical Guidance to AI in Education*, „Karto-Teka Gdańska” 2025, nr 1(16), s. 93–103.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010.
- Michalski J., *Cele i zadania pedagogiki religii*, [w:] Marek Z., Walulik A. (red.), *Pedagogika religii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 73–92.
- Milerski B., *Metodologia pedagogiki religii*, [w:] Marek Z., Walulik A. (red.), *Pedagogika religii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 93–113.
- Milerski B., *Pedagogika hermeneutyczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2011.
- Patkowski K., Zieliński M., *Narzędzia oparte na AI w edukacji: postawy i dylematy w świetle badań*, „Horyzonty Edukacji Akademickiej” 2024, nr 2, s. 51–68.
- Patalon M., *Księga Koheleta. Nowe tłumaczenie i reinterpretacja w perspektywie pedagogiki religii*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2026.
- Patalon M., *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.
- Patalon M., *Teologia a pedagogika. Teologia mediacji H. Richarda Niebuhra jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Wydawnictwo

- Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, Słupsk 2002.
- Patalon M. (red.), *Tolerancja a edukacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.
- Patalon M., *Kohelet Taoista. Przyczynek do dialogu międzykulturowego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017.
- Patalon M., *Pedagogika i praca socjalna w obliczu kryzysu migracyjnego. Inspiracje z teorii Mary Parker Follett*, Wydawnictwo Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej, Elbląg 2022.
- Rogowski C., *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Naukowe Adam Marszałek, Toruń 2011.

Abstrakt

Artykuł stanowi krytyczno-analityczną recenzję książki Mirosława Patalona „Księga Koheleta. Nowe tłumaczenie i reinterpretacja w perspektywie pedagogiki religii”. Celem opracowania jest ukazanie znaczenia interdyscyplinarnego podejścia łączącego hermeneutykę, pedagogikę religii oraz wykorzystanie narzędzi algorytmicznych w interpretacji tekstu biblijnego. Autor wskazuje na kluczową rolę języka i przekładu jako czynników kształtujących doświadczenie religijne i praktyki edukacyjne. Szczególną uwagę poświęcono dwóm wariantom tłumaczenia (dosłownemu i dynamicznemu), które ujawniają napięcie między wiernością oryginałowi a jego współczesną aktualizacją. Analiza podkreśla również znaczenie reinterpretacji pojęć (np. „hevel” – „marność” na „ulotność” – „mgła”)

oraz wpływ decyzji translatorskich na formację aksjologiczną. Istotnym wątkiem jest wykorzystanie algorytmów jako współuczestników procesu interpretacyjnego, co rodzi pytania o granice autorstwa i status poznawczy wyników. W wymiarze pedagogicznym tekst wskazuje na potrzebę syntezy między konserwatyzmem a progresywizmem w edukacji religijnej. Całość wpisuje się w nurt pedagogiki procesualnej i dialogicznej, postulując traktowanie edukacji jako procesu interpretacyjnego w porządku społecznym, kulturowego oraz tożsamościowym.

Słowa kluczowe: pedagogika religii, edukacja religijna, Księga Koheleta, procesualność, hermeneutyka, algorytmy, interpretacja, teoria wychowania

Pedagogical-Religious Hermeneutics in the Age of Algorithms. A Review of Mirosław Patalon's Book "The Book of Qohelet: A New Translation and Reinterpretation from the Perspective of Religious Education"

Abstract

The article constitutes a critical-analytical review of the book by Mirosław Patalon, „*The Book of Qohelet: A New Translation and Reinterpretation from the Perspective of Religious Education*”. The aim of the study is to demonstrate the significance

of an interdisciplinary approach that combines hermeneutics, of religious education, and the use of algorithmic tools in the interpretation of biblical texts. The author points to the key role of language and translation as factors shaping religious

experience and educational practices. Particular attention is devoted to two variants of translation (literal and dynamic), which reveal the tension between fidelity to the original and its contemporary actualization. The analysis also emphasizes the importance of reinterpreting key concepts (e.g., “hevel” – from “vanity” to “transience” or “mist”) and the impact of translation decisions on axiological formation. An important thread is the use of algorithms as co-participants in the interpretative process, which raises questions about the limits of authorship and the epistemic

status of the results. In the pedagogical dimension, the text highlights the need for a synthesis between conservatism and progressivism in religious education. As a whole, the article aligns with the current of processual and dialogical pedagogy, postulating the treatment of education as an interpretative process within social, cultural, and identity frameworks.

Keywords: the pedagogy of religion, religious education, Ecclesiastes, processuality, hermeneutics, algorithms, interpretation, educational theory

SZYMON DĄBROWSKI: Doktor nauk społecznych w dyscyplinie pedagogika, magister filozofii i socjologii Uniwersytetu Gdańskiego, magister teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz certyfikowany i akredytowany tutor II stopnia Collegium Wratislaviense. Adiunkt w Zakładzie Historii Nauki, Oświaty i Wychowania Instytutu Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Pełni funkcję wiceprezesa

Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego w Gdańsku oraz zastępcy redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Karto-Teka Gdańska”. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół filozofii edukacji, pedagogiki religii, pedagogiki kultury oraz badań edukacyjnych nad szkołą. Obecnie realizuje projekt badawczy poświęcony krytycznym studiom nad pedagogiką religii w Polsce. E-mail: szymon.dabrowski@ug.edu.pl

W POSZUKIWANIU ISTOTY DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

[Henryk Machoń, *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, ss. 236].

Przemiany a istota

Jeśli truizmem jest przekonanie, iż świat obecnie się zmienia, to równie banalnie brzmi twierdzenie o przemianach we współczesnym życiu religijnym. Ich rozpoznanie – a tu już bardziej heurystyczne osiągnięcie – przebiega na co najmniej trzech poziomach. Pierwszym z nich jest indywidualizacja oraz prywatyzacja religii. Akcentowanie wymiaru autentyczności przeżycia prowadzi do zastępowania religijności duchowością. Drugim z nich jest swoista dialektyka sekularyzacji oraz sakralizacji. Z jednej strony, dotychczasowe świętości ulegają erozji czy wręcz profanacji w życiu społecznym; z drugiej zaś strony dochodzi do sakralizacji dotychczas świeckich wymiarów życia, chociażby praw człowieka, zwierząt czy natury jako



takiej. Trzecim poziomem obserwowanych przemian jest deterytorializacja życia religijnego, gdyż na skutek globalizacji przedstawiciele różnych wyznań osiedlają się w krajach o odmiennych dla siebie tradycjach. Co raz trudniej zatem mówić na przykład o chrześcijaństwie Zachodu czy orientalnym charakterze buddyzmu¹.

Henryk Machoń w swojej książce, zatytułowanej *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, usiłuje wnikać w istotę doświadczenia religijnego bez większego zwracania uwagi na ich ewentualną prawdziwość bądź fałszywość, co jest przedmiotem sporów współczesnych filozofów religii². Jego rozważania w dużym stopniu polegają na rekapitulacji lektur takich klasyków jak William James

¹ H. Machoń, *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, Warszawa 2021, s. 63–64.

² Por. P. Gutowski, *O możliwości doświadczenia Boga*, S. Obirek, *Urojenia religijne*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. B. Dziobkowski, J. Hołówka, Warszawa 2019, s. 630–631.

(1842–1910), Carl Gustav Jung (1875–1961), Rudolf Otto (1869–1935) oraz Friedrich Schleiermacher (1768–1834). Protestanci duchowni, jakimi byli Schleiermacher oraz Otto, usiłowali za pomocą swoich prac uprawiać apologię chrześcijaństwa w nowoczesnym świecie. Natomiast James wraz z Jungiem dali się poznać jako psychologowie, potrafiący przezwycięzać kryzysy wewnętrzne, dzięki zaangażowaniu w szeroko pojęte praktyki religijne. Dodatkowo – w ostatnich rozdziałach pracy – autor *Doświadczenia religijnego* analizuje doświadczenie religijne katolickiego świętego Ignacego Loyoli (1491–1556). Kontrastują one z próbą ujmowania przeżyć kibiców piłki nożnej w kategoriach sakralnych.

Uczuciowa apologetyka: Schleiermacher i Otto

W rozdziale poświęconym Otto (autorowi między innymi *Świętości* oraz *Mistyki Wschodu i Zachodu*), Machoń przeprowadza kluczowe dla swoich rozważań rozróżnienie na przeżycie oraz doświadczenie. Przeżycie oznacza dla niego, chwilowe oraz powtarzalne zdarzenie, których znaczenie w dużym stopniu związane jest z intensywnością emocjonalną, jakie one wywołują. Natomiast doświadczenie stanowi proces zdobywania mądrości poprzez refleksję. Innymi słowy, człowiek staje się mądry poprzez wyciąganie wniosków ze swoich przeżyć bez względu na to, jakie stany emocjonalne z nimi się wiążą. Dlatego nie tyle intensywność emocjonalna jest w doświadczeniu ważna, co płynąca z niego nauka³. Jego założenie wskazuje na przewagę aktywnego

i aspirującego do poznania doświadczenia ponad bierne oraz wsobne uczucia religijne, z których one wyrastają, co rzutuje na ocenę dokonań omawianych w pracy autorów⁴. Jednym z nich jest autor *Świętości*, który kształtował swoją koncepcję między innymi poprzez refleksję nad poglądami Schleiermachera.

Otto jako teolog luterński interesował się w największym stopniu apologetyką, dostrzegając największe zagrożenie dla religii w jej redukcjonistycznej krytyce. Religia składa się dla niego z dwóch niezbędnych części: racjonalnej oraz irracjonalnej. Część racjonalna obejmuje wyrażone w pojęciach doktryny religijne. W jego opinii najbardziej racjonalną religią jest chrześcijaństwo, górując w ten sposób nad pozostałymi wyznaniem. Niemniej jednak niemiecki teolog dostrzega w wyróżnionej przewadze chrześcijaństwa poniekąd jego wadę. Nadmiernie racjonalistyczne ujęcie religii – zwłaszcza w praktyce współczesnego mu luteranizmu – miało prowadzić do zapoznania jej irracjonalnej części; a także krytykę ze strony skłaniających się do redukcjonizmu racjonalistów. Co więcej, Otto nie odmawiał innowiercom religijności, doszukując się jej istoty w kategorii świętości. Stanowiła ona aprioryczną formę doświadczenia rzeczywistości, rozpoznawaną w różnych tradycjach religijnych, co uczyniło z niego jednego z najważniejszych teoretyków *sacrum*, kładącego w swoich badaniach o charakterze religioznawczym na irracjonalną część religii⁵.

⁴ L. Dupré, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 33.

⁵ Por. J. A. Kłoczowski, *Das Heilige*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Warszawa 1997, tom V, s. 313.

³ H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 66–68.

Irracjonalna część religii sprowadza się w dużej mierze do uczuć religijnych. Ich jedyną miarą nie jest bynajmniej ich intensywność. Otto przypisuje im odrębną jakość – czyni tak z dwóch powodów. Po pierwsze, stanowią one rodzaj przedpojęciowego, intuicyjnego poznania całej rzeczywistości. Po drugie, powodują one dość osobliwe doznania cielesne. Dlatego niemiecki teolog pozwala sobie na pisanie zdania, które wyrwane z kontekstu, brzmi wręcz zabawnie: „«Gęsia skórka» jest czymś «nadprzyrodzonym»”⁶. Natomiast treścią specyficznego uczucia religijnego jest harmonia kontrastu (*numinosum*) pomiędzy tajemnicą lęku (*mysterium tremendum*) oraz tajemnicą fascynacji (*mysterium fascinosum*). O tym jednak, iż wspomniana harmonia kontrastu stanowi rzadkość może świadczyć samo dzieło Otta. Niewiele w nim przykładów owej harmonii kontrastu a raczej poszczególnych przykładów tajemnicy lęku bądź tajemnicy fascynacji. Co więcej, stosunkowo łatwo też sprawdzić, iż o wiele więcej niemiecki teolog poświęca miejsca przykładom *mysterium tremendum* niż egzemplifikacjom *mysterium fascinosum*. Praktyka zaś oddzielenia obydwu tajemnic budzi zastrzeżenia Machonia, skłaniającego się raczej do mówienia o dwóch rozłącznych, a nie przeciwstawnych sobie fenomenach⁷.

Otto, usiłując bronić religii, nie tyle stara się czynić ją w większym stopniu racjonalną, co podkreślać jej nieredukowalny, irracjonalny charakter. Autor *Świętości* w swoich rozważaniach usiłował również

przewyciężyć stanowisko Schleiermachera traktowanego przez Machonia jako twórcę nowoczesnej teorii religii⁸. Dla niemieckiego romantyka doświadczenie religijne jest uczuciem zależności od źródła własnej skończoności, przejawiającym się w ogłędzie nieskończoności oraz towarzyszącym jemu stanom uczuciowym. Sentencjonalnie rzecz ujmując religią: „(...) nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogłęd i uczucie”⁹. Przez to też Schleiermacher jest zwolennikiem religii doświadczenia wewnętrznego, gdzie: „(...) wierność prawdom wiary ustępuje miejsca wierności prawdzie doświadczenia religijnego”¹⁰. O ile dla Otta, problematyczne jest odróżnienie pomiędzy uczuciem bycia stworzonym a uczuciem bycia stworzeniem, jakie wywołuje prawdziwe *mysterium tremendum*, to dla Machonia bardziej wątpliwe w stanowisku Schleiermachera jest indywidualizacja doświadczenia, zbiegająca się z tym, co współcześnie określa się mianem duchowości¹¹.

W rezultacie Machoń negatywnie ocenia dokonaną przez Otta, a inspirowaną poniekąd Schleiermacherem, próbę dotarcia do doświadczenia religijnego poprzez uczucia religijne. Z jednej strony, przeżycia *numinotyczne* są rzadkie; z drugiej zaś strony, co wykazali później psychologowie religii, nie są one przy tym zarezerwowane jedynie dla przeżyć o charakterze typowo religijnym. Koncepcje Otta również wywołują sprzeciw psychologów religii, dla

⁶ R. Otto, za: H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 78.

⁷ H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 92.

⁸ Tamże, s. 20.

⁹ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nimi gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 73.

¹⁰ H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 35.

¹¹ Tamże, s. 35–36.

których przekonanie, iż istnieją specjalne uczucia zarezerwowane wyłącznie dla bóstw są niedorzecznością. Co więcej, próba sprowadzenia specyfiki doświadczenia religijnego do objawów fizjologicznych, tak zwanej „gęsiej skóry”, kwestionowana jest w odniesieniu do wiedzy psychologicznej. Jego uniwersalistyczna kategoria świętości jest krytykowana przez współczesnych religioznawców. Podkreślają oni raczej różne odmiany świętości, występujące w wielu tradycjach religijnych i parareligijnych¹².

Religijni psychologowie: James i Jung

Zagadnienie doświadczenia religijnego interesowało również psychologów: Williama Jamesa oraz Carla Gustava Junga. James w *Doświadczeniu religijnym* przeprowadza badania nad zapiskami biograficznymi ludzi religijnych, biorąc pod uwagę świadectwa zarazem osób sławnych, takich na przykład jak rosyjski pisarz Lew Tołstoj czy hiszpańska mistyczka Teresa z Ávili, lecz także postaci nieznanych szerszemu ogółowi. James podkreślał znaczenie tak zwanej religii osobowej, interesując się w mniejszym stopniu, a wręcz deprecjonując, instytucjonalny wymiar religii, co wynikało z przeświadczenia, iż źródła religii tkwią w podświadomym życiu uczuciowym bardziej niż w wyrażanych przy pomocy pojęć doktrynach. Dzięki przeprowadzonym przez Jamesa badaniom jakościowym udało się scharakteryzować tytułowe doświadczenie przy pomocy następujących cech: prywatności, bezpośredniości, uroczystości oraz powadze. Amerykański psycholog w odróżnieniu od Otto nie uważał przy

tym, aby doświadczeniu religijnemu przypisywać specyficzne emocje, ale charakteryzować je pod względem intensywności. Innymi słowy, kryterium ilościowe poniekąd zastąpiło kryterium jakościowe.

Na szczególny rodzaj uwagi wśród wymienianych przez amerykańskiego psychologa cech doświadczenia religijnego zasługują uroczystość oraz powaga. Jak pisze James: „Stan uroczysty nigdy nie jest stanem surowym lub prostym – zawsze wydaje się, jakby zawierał on w sobie rozpuszczoną pewną ilość własnego przeciwieństwa. Uroczysta radość zachowuje w swej słodczy pewien rodzaj goryczy, smutek uroczysty – to taki smutek, na który przystajemy wewnętrznie”¹³. Przeciwieństwem religijnej powagi jest obojętność oraz lekkomyślność. Niemniej jednak religia u Jamesa zostaje sprowadzona do emocji. Traktowane one są przez niego jako następstwo procesów fizjologicznych, powstałych na bazie interakcji z otoczeniem. Inaczej rzecz ujmując, zdaniem amerykańskiego psychologa, rozpoznajemy stany emocjonalne dzięki reakcjom fizjologicznym. Jego rozpoznanie natury emocji pomija przede wszystkim procesy poznawcze, co podkreślają współcześni psychologowie tacy jak Carroll E. Izard (1923–2017)¹⁴.

Amerykański psycholog pomimo tego, że ukazuje liczne oraz różnorodne źródła motywacji życia religijnego, skłania się w stronę podkreślania istoty religii jako intymnego oraz intensywnego emocjonalnie doświadczenia. Dlatego Machoń stwierdza, że w ramach koncepcji Jamesa trudno odróżnić religijność od intensywności,

¹² Tamże, s. 85.

¹³ W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2024, s. 61.

¹⁴ H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 50.

co powoduje co najmniej dwa problemy. Pierwszym z nich jest odróżnienie doświadczeń religijnych od innych – zwłaszcza intensywnych – doświadczeń, na przykład estetycznych czy erotycznych. Natomiast innym problemem jest próba zrozumienia mniej spektakularnych form życia religijnego. Najwidoczniej nie są one wystarczająco dla pragmatysty nadzwyczajne¹⁵. Kolejną wątpliwość wyrażoną przez Machonia jest przeświadczenie, iż rozumienie religii domaga się jej przeżywania, czyniąc z niej przedmiot kompletnie niezrozumiały dla osób niereligijnych, co nie jest prawdą. Przecież krytycy religii też muszą ją jakoś rozumieć. Nawet jeśli wychodzi się z przeświadczenia, że ich rozumienie religii jest błędne oraz nie wywołuje wśród nich silnych przeżyć. Oznacza to, że Machoniowa krytyka koncepcji doświadczenia religijnego jako potężnej emocji polega na dostrzeżeniu w niej redukcjonizmu, prowadzącego do zastąpienia tego, co religijne, tym, co obezwładniające emocjonalnie.

Podobny zarzut można postawić również Jungowi. Jego teoria archetypów nieświadości zbiorowej wskazuje na ponadindywidualne wzorce zachowania różne zarazem od instynktownych odruchów oraz wdrukowanych ram kulturowych. Jungowska psychologia analityczna, wyrastająca poniekąd ze sporu z redukcjonistyczną psychoanalizą Sigmunda Freuda jako „psychologii bez duszy”, stanowiła poniekąd drogę do poszukiwań nie tyle religioznawczych, co wręcz religijnych, ponieważ dla twórcy psychologii analitycznej: „Droga

do poznania Boga rozpoczęła się od poznania siebie”¹⁶. Pomyślnie zakończenie terapii niejednokrotnie wiązało się z konwersją religijną bądź odnowienia życia duchowego w ramach deklarowanego wyznania¹⁷. Trzeba jednak pamiętać, iż Jungowska koncepcja naznaczona jest przez relatywizację pojęcia Boga do czynnika działającego w duszy człowieka, a co za tym idzie pragmatycznego podejścia do religii¹⁸. Twórca psychologii analitycznej, nawiązując do koncepcji Otto, postrzega archetypowe treści psychiczne w kategoriach *numinosum*, podkreślając znaczenie doświadczenia wewnętrznego, stanowiącego o istocie religii.

W związku z tym, Jung wypowiada się na temat tradycyjnych religii w dość ambiwalentny sposób. Z jednej strony, uważa on je za najlepsze „pasy transmisyjne” dla przekazywania treści archetypowych; z drugiej zaś strony, dostrzeżone są przez niego w owych „pasach” wady, związane z umasowieniem życia religijnego. Machoń dość dużo uwagi poświęca Jungowskim wypowiedziom, zestawiającym ze sobą katolicyzm z protestantyzmem. Wypada nadmienić, że twórca psychologii analitycznej był przez całe życie formalnym członkiem szwajcarskiego kościoła ewangelicko-reformowanego (zwinglianizm), który dostrzegał pewne psychologiczne przewagi religii katolickiej nad różnego rodzaju wariantami protestantyzmu. Jung przede wszystkim doceniał znaczenie praktykowanej w katolicyzmie spowiedzi (przypominającej mu

¹⁶ Tamże, s. 112.

¹⁷ C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 16.

¹⁸ Por. H. Machoń, *Chrześcijaństwo u Carla Gustava Junga*, w: *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. H. Machoń, Warszawa 2017, s. 164.

¹⁵ Tamże, s. 58–59.

praktyki terapeutyczne w ramach „talking cure”) czy bardziej tajemniczą obrzędowość. Warto jednak pamiętać, że Jungowskie opinie dotyczą liturgii trydenckiej, więc można spekulować, w jaki sposób zareagowałby na przemiany związane z Soborem Watykańskim Drugim. Natomiast najwięcej kontrowersji wywołuje twierdzenie szwajcarskiego psychiatry, iż doświadczenie religijne leczy, stawiając sakramenty ponad terapię¹⁹.

Machoń w swoich krytycznych uwagach na temat koncepcji Jamesa i Junga podkreśla, iż zapoznają oni w dużej mierze mniej spektakularne odmiany doświadczenia religijnego. Zwłaszcza James zdaje się pomijać zależność, iż gwałtowne nawrócenia zwykle przygotowywane są przez długotrwałe treningi, wymagające raczej kultuwowania mało spektakularnych tradycji. Poza tym dostrzega on u nich sprzeczność. W przypadku Jamesa jest to dwuznaczna rola emocji: z jednej strony, nadaje on im kluczowe znaczenie; z drugiej zaś strony, nazywa je elementem „niemy”. Podobne sprzeczności odnajduje on także w dziełach Junga, którego kluczowa koncepcja archetypu rozumiana jest na co najmniej cztery sposoby²⁰.

Generał contra Cesarz

Machoń najbardziej obszerny rozdział swojej pracy poświęca dziełu Ignacego Loyoli, uważając je za modelowy wręcz przykład doświadczenia religijnego. Loyola, czyli założyciel Towarzystwa Jezusowego (1534), opublikował za zgodą ówczesnego papieża Pawła III *Ćwiczenia duchowe* (1548),

Stanowią one rozpisany na cztery tygodnie program medytacji chrześcijańskich, polegających na długotrwałych modlitwach, drobiazgowych rachunkach sumienia (szczególnie przez pierwszy tydzień) oraz kontemplowaniu opisywanych w Ewangeliach wydarzeń z życia Jezusa. Zwięzła, aczkolwiek niezbyt atrakcyjna literacko praca, założyciela jednego z ważniejszych zakonów w dziejach katolicyzmu, łączy w sobie – z pewnym napięciem – jedność metody z różnorodnością proponowanych ćwiczeń duchowych. Mają one prowadzić od przeżycia do doświadczenia religijnego. Ignacjańskie ćwiczenia angażują całego człowieka: nie ograniczając się jedynie do rozważań intelektualnych czy aktów woli, realizowanych poprzez spełnianie postanowień.

Dotyczą one nie tylko uczuć, ale także wyobraźni (wyobrażanie sobie scen biblijnych czy też obecności Boga przy pomocy wszystkich zmysłów) oraz ciała (rytm oddechów podczas modlitwy oraz wskazania dotyczące spożywania pokarmów). Temu celowi ma przede wszystkim służyć kontemplatywny wymiar modlitwy, umożliwiający nasycenie wnętrza człowieka Bogiem²¹. Godnym uwagi jest również wymiar interpersonalny, gdyż przebieg poszczególnych praktyk omawiany jest z tak zwanym świadkiem. Machoń zauważa, że całościowe oraz aktywne wyjście naprzeciw woli Boga odróżnia propozycję „praktyka” życia duchowego – Loyolę od omawianych w pozostałych rozdziałach pracy „teoretyków”²².

Jednym z bardziej intrygujących wątków *Ćwiczeń duchowych* jest kwestia

¹⁹ H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 133.

²⁰ Tamże, s. 128.

²¹ Tamże, s. 149.

²² Tamże, s. 152.

rozpoznawania trudności, z jakimi zwykle boryka się osoba podejmująca trud ich praktykowania w postaci strapiień, stanowiących przeciwwagę dla pocieszeń. Pocieszająca jest wiara w możliwość realizacji sensu ludzkiego życia. Jak stwierdza Loyola: „(...) cokolwiek wybiorę, musi mi to pomagać do [osiągnięcia] celu, dla którego zostałem stworzony”²³. Wiara wymaga podjęcia stanowczej decyzji opowiedzenia się po stronie Chrystusa w wojnie przeciwko szatanowi, czemu służy przywołana w drugim tygodniu ćwiczeń metafora dwóch sztandarów, oddających wojskowy sposób myślenia Loyoli, który nie opuścił go nawet po przemianie duchowej. Pomimo tego, że Lucyfer przedstawiany jest jako stosujący różnego rodzaju fortele mistrz manipulacji: groźby, pokusy oraz rozpoznawanie słabych stron ćwiczącego; to konfrontacja z nim nie jest beznadziejna. Warunkiem zwycięskiej konfrontacji z nieprzyjacielem jest wsparcie ze strony Chrystusa, obiecującego zbawienie po śmierci, a nie w ciągu grzesznego życia.

Machoń, podsumowując swoje rozważania na temat ćwiczeń generała zakonu jezuitów, uważa, iż stanowią one propozycję życia duchowego, a w jego ramach również sposób kształtowania doświadczenia religijnego. Co więcej, w pismach Loyoli zawarte są wskazówki, umożliwiające odróżnienie doświadczeń autentycznych od fałszywych. Fałszywe doświadczenia duchowe stanowiłyby skutek oddziaływania szatana, stojąc w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, prowadząc do złych skutków, na przykład koncentracji na samym sobie i fatalnych tego następstw. Mimo

tego autor *Doświadczenia religijnego* zastrzega, iż Loyola nie wyklucza owocności doświadczeń poza granicami Kościoła czy też chrześcijaństwa²⁴. Należy jednak pamiętać o kontrreformacyjnych okolicznościach powstawania *Ćwiczeń duchowych*, co tłumaczy chociażby stosunkowo rzadkie odnoszenie się Loyoli do Ducha Świętego.

Autor *Doświadczenia religijnego* w zakończeniu jednego z rozdziałów pracy powołuje się na słowa „Cesarza” Franza Beckenbauera, dostrzegającego w futbolu niepodobną do żadnej innej siły, umożliwiającą realizację boskiego zamysłu jednoczenia wszystkich ludzi: bez względu również na podziały rasowe i religijne²⁵. Czyżby legenda futbolu obwieściła powstanie religii uniwersalnej podczas niemieckiego mundialu – a było to w roku w pańskim 2006? Z kolei Klaus Lotz nazywa sport efektownie „Witalną religią mediów”²⁶. Z pewnością trudno przeoczyć podobieństwa pomiędzy doświadczeniem religijnym a wartościowym przeżywaniem sportu. Podstawowym podobieństwem między nimi są intensywność emocjonalna połączona z wiarą. Owa wiara implikuje następne podobieństwa, takie jak zachowania porównywane do rytuałów religijnych. Należą do nich: śpiewy, skandowanie haseł oraz gotowość do poświęceń (najwierniejsi kibice często podróżują – chciałoby się wręcz powiedzieć pielgrzymują – za ulubioną drużyną). Natomiast boiska gospodarzy okazują się miejscami na poły mitycznymi – otoczonymi legendą czy wręcz kultem. Najśłynniejsze stadiony

²⁴ H. Machoń, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 179.

²⁵ Tamże, s. 203

²⁶ Tamże, s. 198.

²³ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2016, s. 66.

świata, takie jak *Camp Nou* w Barcelonie, opisywane są jako „świątynie futbolu”. Wymienione podobieństwa dobrze charakteryzuje kategoria teatralizacji. Albowiem doświadczenie religijne, jak też przeżycie sportowe, polegają na przechodzeniu przez momenty krytyczne.

Machoń, zastanawiając się nad różnicą pomiędzy doświadczeniem religijnym a przeżyciem sportowym, wychodzi z założenia, że religia jest poważniejsza od sportu. Implikuje ona lepszy sposób życia – zgodnie z ustaleniami Jamesa – nawiązującymi do przytaczanej często w różnych kontekstach frazy z Ewangelii według świętego Mateusza: „poznacie ich po owocach”²⁷. Owszem, przeżycia związane ze sportem mogą stanowić ważny punkt odniesienia dla tożsamości grupowej, na przykład narodowej bądź pokoleniowej, to nie przekładają się tak w dużym stopniu na wybory życiowe poszczególnych osób, ukształtowanych przez doświadczenie religijne. Dzieje się tak dlatego, iż prawdopodobnie najważniejszą różnicą pomiędzy religią a sportem jest wymiar poznawczy, gdyż doktryna religijna stanowi – siłą rzeczy – próbę ukazania istoty świata. Natomiast sport ogranicza się do funkcjonowania w określonej konwencji, a jego konsekwencje są mniej trwałe niż mierząca się z tajemnicą istnienia religia.

Łatwe powroty do przeszłości

Książka Machonia składa się z dwóch części: historycznej oraz porównawczej. W części historycznej polski badacz doświadczenia religijnego referuje oraz podejmuje dyskusję z klasykami. Najmłodszy spośród

nich zmarł na początku lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, co każe się zastanowić nad kondycją współczesnego religioznawstwa. Inną wątpliwością jest pominięcie przez rodzimego badacza religijnego ustaleń socjologów religii, takich jak chociażby ciągle aktywny Peter Berger czy równie znany jak bohaterowie omawianej książki Max Weber (1864–1920). Ów brak odniesienia do dokonań socjologów religii doskwiera zwłaszcza, że Machoń krytykuje w dużej mierze omawianych w swojej pracy autorów za pomijanie czynnika społecznego (tradycji) w kształtowaniu doświadczenia religijnego poszczególnych jednostek. Natomiast dyskusja z podręcznikowo zarysowanymi klasykami jest podjęta niejako marginalnie – z wyżyn aktualnych ustaleń nauk o religii. W jej rezultacie dostrzega się usterki szacownych teorii Jamesa, kontrowersyjność religijnego entuzjazmu Junga czy wręcz niedorzeczność niektórych wniosków Otta.

Podobne wrażenie mogą sprawić dwa ostatnie rozdziały pracy. Dochodzi w nich do zestawienia doświadczeń, płynących z praktykowania ćwiczeń duchowych Loyoli z przeżyciami kibiców piłkarskich. Z jednej strony słusznie, że Machoń dokonuje krytycznych rewizji co najmniej lekkomyślnie brzmiących wypowiedzi „cesarza” Backenbauera czy Lotze’go; z drugiej zaś strony, trudno nie oprzeć się wrażeniu, iż jego charakterystyka jest poniekąd stosunkowo łatwą zdobyczą poznawczą, bo takową jest dostrzeżenie akcydentalnych podobieństw pomiędzy rytuałami religijnymi a meczami piłki nożnej. Co więcej, można ją odczytywać także w wymiarze porównania ze sobą „praktyka” życia duchowego, jakim był

²⁷ Ewangelia Świętego Mateusza 7,20.

założyciel zakonu jezuitów z jego „teoretykami”, usiłującymi mierzyć się z przeżyciami religijnymi w bardziej indywidualny sposób. Czyżby zatem właściwe zrozumienie doświadczenia religijnego nastąpiło

w ksiąteczce Loyoli, a nie u późniejszych klasyków religioznawstwa? Być może błędzili oni nadmiernym przywiązaniem do obezwładniających jednostkę afektów; myląc doświadczenie z przeżyciami.

Bibliografia:

Gutowski P., *O możliwości doświadczenia Boga*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. B. Dziobkowski, J. Hołówka, PWN, Warszawa 2019.

Loyola I., *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, WAM, Kraków 2016.

James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Vis-à-vis. Etiuda, Kraków 2024.

Jung C. G., *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1996.

Kłoczowski J. A., *Das Heilige*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1997.

Machoń H., *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, PWN, Warszawa 2021.

Machoń H., *Chrześcijaństwo u Carla Gustava Junga*, w: *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. H. Machoń, PWN, Warszawa 2017.

Obirek S., *Urojenia religijne*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. B. Dziobkowski, J. Hołówka, PWN, Warszawa 2019.

Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nimi gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Znak, Kraków 1995.

In Search of the Essence of Religious Experience

Abstract

The article presents Henryk Machoń's conception of religious experience. Machoń's conception is rooted in discussion with classic figures in the field of religious studies, such as William James, Carl Gustav Jung, Rudolf Otto and Friedrich Schleiermacher. Machoń also devoted his work to spiritual exercises established by Ignatius Loyola, whose practical approach to religious experience has an advantage over contemporary attempts to sacralise secular phenomena – especially football.

Key words: religious experience, sacrum, psychology, Loyola, football

Abstrakt

W artykule zostaje przedstawiona koncepcja doświadczenia religijnego w ujęciu Henryka Machonia, wyrastająca z jego dyskusji z klasykami nauk o religii, takim jak William James, Carl Gustav Jung, Rudolf Otto oraz Friedrich Schleiermacher. Machoń poświęca sporo miejsca ćwiczeniom duchowym Ignacego Loyoli, podkreślając przewagę wypracowanego przez niego modelu doświadczenia nad współczesnymi próbami sakralizacji zjawisk świeckich – zwłaszcza piłki nożnej.

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, sacrum, psychologia, Loyola, piłka nożna

MICHAŁ WRÓBLEWSKI – jest doktorem nauk humanistycznych w dwóch dyscyplinach akademickich: literaturoznawstwie i filozofii. Publikował artykuły w „Karto-Tece Gdańskiej”, „Historii i Kulturze”, „Przeglądzie Religioznawczym” oraz pracach zbiorowych. Obecnie pracuje na Politechnice Gdańskiej. Należy do Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem.