

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
DWUDZIESTY DZIEWIĄTY

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

DISSERTATIONES
PAULINORUM

TOM
DWUDZIESTY DZIEWIĄTY

KRAKÓW – SKAŁKA 2020

REDAGUJE ZESPÓŁ PROFESORÓW WSD

Założyciel i redaktor naczelny
o. Jan Mazur OSPPE

Z-ca redaktora naczelnego
o. Bazyli Remigiusz Degórski OSPPE

Sekretarz redakcji
o. Dariusz Gronowski OSPPE

Zgodnie z uchwałą Kapituły Generalnej z 2002 r.
rocznik wydaje się pod opieką rektora WSD – *o. Mariusza Tabulskiego OSPPE*
przy wsparciu Kurii Generalnej Zakonu Paulinów

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione

ADRES REDAKCJI

Klasztor i WSD Paulinów, ul. Skałeczna 15-16, PL 31-065 Kraków
Tel. (12) 619-09-00(16); E-mail: jm.osppe@wp.pl

Skład komputerowy przygotowany w październiku 2020 r.

Druk: Wydawnictwo PLATAN - Kryspinów 256, 32-060 Liszki k. Krakowa
Wykonano w grudniu 2020 r.

ISSN 1230-2910

Bazyli Degórski *OSPPE*

TYOLOGIA KOBIETY W HIERONIMOWYCH *VITAE SANCTORUM PATRUM*

Wstęp

Obecność kobiet w najstarszym piśmiennictwie monastycznym jest znikoma i wybiórcza. Z zasady obecność kobiety nie jest tu mile widziana, chyba że mamy do czynienia z jakąś grzesznicą, którą należy nawrócić na drogę cnoty, względnie z niewiastami pobożnymi, które proszą mnicha o cud lub zachęcają do bogobojności. Typem jest tu figura siostry ascety, zgodnie z wzorcem podanym przez św. Atanazego w *Vita S. Antonii*. Ten klasyczny wzorec i kanon wykorzystuje św. Hieronim w swoim pierwszym dziele – w *Vita S. Pauli Monachi Thebaei Primi Eremitae*. Niemniej jednak, w późniejszej *Vita S. Hilarionis*, a jeszcze bardziej w *Vita S. Malchi monachi captivi*, Autor odchodzi od Atanazjańskiego wzoru i wprowadza nowość zaczerpniętą z własnego życia. W ten sposób przekracza ustalone ramy kulturalne epoki i utarte schematy, tworząc tekst całkowicie nowy i oryginalny¹. Ta *novitas*, którą św. Hieronim proponuje, jest szczególnie cenna i godna podkreślenia, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż właśnie w owym czasie Kościół zwalczał obecny pośród duchowieństwa zwyczaj mieszkania na stałe z tzw. *virgines (mulieres) subintroductae (agapetae; ἀγαπηταί = “umiłowane”, “ukochane”)*². Także Hieronim początkowo suro-

¹ Co się tyczy popularności trzech Hieronimowych *Vitae*, por. np. C. DELCORNIO, *La fortuna delle Vite geronimiane tra Medioevo e Umanesimo*, “Adamantius” 16 (2010), s. 178-192.

² Por. np.: CONCILIUM OECUMENICUM NICAENUM PRIMUM (rok 325), kan. 3: “O kobietach, które po kryjomu żyją z duchownymi. Ten wielki synod całkowicie zabrania biskupom, kapłanom, diakonom i ogólnie jakimkolwiek członkom duchowieństwa trzymania po kryjomu kobiet, chyba że chodzi tu o własną matkę, siostrę, ciotkę czy o osoby pozostające poza jakimkolwiek podejrzeniem”; *CODEX THEODOSIANUS* XVI 2, 20: “Imppp.

wo potępiał ten naganny zwyczaj³, ale jego doświadczenie życiowe doprowadziło go do pewnej modyfikacji spojrzenia na relację między mnichem a kobietą.

Hieronimowy entuzjazm, jego miłość względem mniszego powołania, a przede wszystkim pozytywne doświadczenie świętego i oddanego Kościołowi życia jego wiernych i wykształconych uczennic oraz współpracownic⁴ – wszystko to uczyniło z Betlejemskiego Pustelnika wielkiego mistrza zachwyconego geniuszem świętej kobiety, która staje się dla mężczyzny Bogu poświęconego pomocą i wsparciem (por. Rdz 2, 18). To, co miało

Valentinianus, Valens et Gratianus aaa. ad Damasum episcopum urbis Romae. Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domos non adeant, sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint deferendos. Censemus etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se privatim sub praetextu religionis adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo iudicio possint adipisci et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeant aliquid vel donatione vel testamento percipere. Quin etiam, si forte post admonitionem legis nostrae aliquid isdem eae feminae vel donatione vel extremo iudicio putaverint relinquendum, id fiscus usurpet. Ceterum si earum quid voluntate percipiunt, ad quarum successionem vel bona iure civili vel edicti beneficiis adiuvantur, capiant ut propinqui. Lecta in ecclesiis Romae III kal. aug. Valentiniano et Valente III aa. cons. (370 iul. 30)”; *CODEX THEODOSIANUS XVI 2, 44*: “Imp. Honorius et Theodosius aa. Palladio praefecto praetorio. pr. Eum, qui probabilem saeculo disciplinam agit, decolorari consortio sororiae appellationis non decet. Quicumque* igitur cuiuscumque* gradus sacerdotio fulciuntur vel clericatus honore censentur, extraneorum sibi mulierum interdicta consortia cognoscant; hac eis tantum facultate concessa, ut matres, filias atque germanas intra domorum suarum septa contineant. In his enim nihil scaevi criminis aestimari foedus naturale permittit. 1. Illas etiam non relinqui castitatis hortatur affectio, quae ante sacerdotium maritorum legitimum meruere coniugium. Neque enim clericis incompetenter adiunctae sunt, quae dignos sacerdotio viros sui conversatione fecerunt. Dat. VIII. id. mai. Ravenna, d.n. Theodosius a. IX. et Constantio III. v. c. cons. *Interpretatio*. Quicumque* clericatus utuntur officio, extraneorum mulierum familiaritatem habere prohibentur; matrum, sororum vel filiarum sibi solatia intra domum suam noverint tantum esse concessa, quia nihil turpe in talibus personis fieri vel cogitari lex naturae permittit. Illae vero mulieres sunt in solatio retinendae, quae in coniugio fuerunt ante officium clericatus”. Por. także H. ACHELIS, *Virgines Subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig 1902; E.A. CLARK, *John Chrysostom and the «Subintroductae»*, “Church History” 46 (1977), s. 171-185.

³ Por. np. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistula 22 [Ad Eustochium. De virginitate servanda]*, 14. Por. także B. DEGÓRSKI, *Św. Hieronim. Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108 [= “Źródła monastyczne”]*, 33], Tyniec – Kraków 2004.

⁴ Por. L. MIRRI, *La vita ascetica femminile in san Girolamo* [rozprawa doktorska na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie], Roma 1992; TAŽE, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo* [= “Spiritualità occidentale”], Magnano – Bose 1996.

zrealizować się w Boskim planie zbawienia w przypadku Adama, jeszcze bardziej teraz może i powinno znaleźć odzwierciedlenie w *vita philosophica*, która zawsze uważana była za zapowiedź nowego stworzenia, jego antycypację, wizerunek, a nawet spełnienie „życia anielskiego” (Ἀγγελικὸς βίος)⁵, do którego powołani są wszyscy ludzie.

Przyjrzyjmy się teraz dokładnie kobietom przedstawionym w trzech Hieronimowych *Vitae Sanctorum Patrum*.

I. Kobiety w *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* św. Hieronima

1. Nierządnicą

Pierwszą postacią kobiecą, którą spotykamy w *Vita* św. Pawła z Teb, jest „piękna nierządnicą” (*meretrix speciosa*), wysłana przez kata i prześladowcę chrześcijan, aby torturowana przez niego ofiara straciła swoją niewinność i popełniła grzech cielesny, zaprzeczając w ten sposób ewangelicznej nauce Jezusa.

“Po oddaleniu się wszystkich, przyszła na to miejsce piękna nierządnicą, która zaczęła ścisnąć łagodnymi objęciami jego szyję i – rzecz ohydna nawet, gdy się o niej mówi! – dotykać rękoma narządy płciowe po to, by ta bezwstydnica – doprowadziwszy ciało do stanu pożądania – mogła jako zwyczajczyni na nim się położyć. Cóż miał począć żołnierz Chrystusa?⁶ Dokąd miał się uciec? Tego, którego nie zmogły męczarnie, pokonywała teraz lubieżność. W końcu jednak za niebiańskim natchnieniem splunął odgryzionym językiem

⁵ Por. F. SUSO, Ἀγγελικὸς βίος. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben” im frühen Mönchtum* [= „Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband”, 8], Münster Westfalen 1964, s. 173-175.

⁶ Por. Job 14, 14; 2 Kor 10, 3-4; Ef 6, 11-13; 1 Tm 1, 18; 2 Tm 2, 3-4. Już w literaturze żydowsko-biblijnej spotykamy zwroty i obrazy połączone z wojskowością. Chrześcijanie przejęli je dla wyrażenia miłości względem Boga. Tertulian używa np. wprost takich zwrotów jak *militia* (wojsko) czy *miles* (żołnierz) dla opisanego życia chrześcijan: walka dla Boga przy pomocy duchowej broni przeciwko nieprzyjacielskim mocom demonów i ciała. Od IV w. słowo *militia* jest często używane w pismach mniszych dla wyrażenia ustawicznej walki ascety przeciw wszelkiego rodzaju pokusom. W ten sposób słowo to stało się stopniowo zwrotem technicznym w słownictwie monastycznym. Na temat wykorzystania przez chrześcijan słowa *militia* i innych zwrotów zapożyczonych z wojskowości, por. podstawowe, klasyczne dzieło na ten temat: A. VON HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen 1905, Darmstadt 1963². Hieronim przedstawia samego mnicha jako Chrystusowego żołnierza także w innych miejscach *Vita S. Pauli*: 8; 10; 16 (por. także *Vita S. Hilarionis* 2, 6-7; 3, 3; 3, 8).

w twarz tej, która go całowała, i w ten sposób ogrom bólu, który się pojawił, zdeptał⁷ uczucie lubieżności”⁸.

Mamy tu do czynienia ze znaną ideą heroiczej miłości do Chrystusa, której dziedzicem po męczenniku zostaje mnich. Opis *martyria* skupia się na wyjątkowej cnocie osoby torturowanej – na czystości. Autor w oryginalny sposób opisuje przewrotny zamysł prześladowcy, by spowodować upadek świadka wiary za pośrednictwem pożądliwości i niskich instynktów podsycanych grzesznym i rozwiązłym zachowaniem się ladacznicy.

Hieronim, przebywając jako anachoreta na pustyni Chalkis (w latach 375-377), doświadczył z pewnością różnego rodzaju pokus, z łatwością więc tworzy ten pełen artyzmu opis cielesnego kuszenia. Być może pomaga mu w tym także młodzięńczy czas spędzony w Rzymie, gdzie domy publiczne były powszechnie znane. Hieronim przedstawia w detalach przewrotność i sztukę uwodzenia ze strony nierządnic. Ten, który ją nasłał, jest pewny zwycięstwa. Kobieta wkracza na scenę wydarzeń jako “piękna nierządnicą”, by stać się “bezwstydnicą”¹⁰, jak określa to Hieronim, negatywnie oceniając jest zachowanie moralne. Torturowany młodzieniec odpo-

⁷ Por. Rdz 3, 15. Hieronim posługuje się tutaj słowem *calcavit* – “podeptał”. Czasownik ten – czerpiący swe natchnienie z Rdz 3, 15 – bywa często wykorzystywany przez pisarzy chrześcijańskich w celu ukazania zwycięstwa świętych nad szatanem. Por. także HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 3, 2.

⁸ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* 3, 3-4: “Quo cum, recedentibus cunctis, meretrix speciosa venisset, coepit delicatis stringere colla complexibus, et, quod dictu quoque scelus est, manibus adtrectare virilia, ut corpore in libidinem concitato, se victrix impudica superiaceret. Quid ageret miles Christi, quo se conferret? Quem tormenta non vicerant, superabat voluptas. Tandem coelitus inspiratus, praecisam mordicus linguam in osculantis se faciem exspuit; ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo calcavit (cf. Gen 3, 15)”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* || Girolamo. *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio* [= “Hieronymi opera”, 15 || “Opere di Girolamo”, 15], Roma 2014, s. 85.

⁹ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* 3, 3: “[...] meretrix speciosa [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, s. 84.

¹⁰ Tamże, 3, 3: “[...] impudica [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, s. 84.

wiada na zadawany mu przez kobietę gwałt, odgryzając swój język i plując nim “w twarz tej, która go całowała”¹¹ – w ten sposób pokonuje lubieżność za pośrednictwem bólu¹².

Kobieta, która kusi do złego, należy to stałych składników tego rodzaju piśmiennictwa hagiograficznego. Przymiotnik “piękna”, który ją wprowadził do opowiadania, służy do podkreślenia negatywnej strony „Ewy”. Autor mógłby mówić po prostu o zwykłym pięknie kobiety, względnie opisać ją jako młodą, przystojną i pełną czaru niewiastę. Hieronim używa tu jednak słowa *speciosa*, które fizycznemu pięknu nierządnicy nadaje negatywną wartość moralną, jako że ma ono zniewolić zmysły torturowanego młodzieńca. Ponadto, Hieronimowy opis przechodzi szybko od pięknego wyglądu kobiety do jej bezwstydnego postępowania. Każdy jej gest jest lubieżny, towarzyszące zaś temu wszystkiemu okoliczności nie tylko nie zachęcają do „miłości”, ale wręcz od niej odpychają, wzbudzać obrzydzenie. Ocena przeto moralna św. Hieronima jest jednoznaczna: “bezwstydną”. Przymiotnik ten jest dosadniejszy niż określenie “grzesznica” i sprawia, że czytelnik jest bardziej zniesmaczony opisem pocałunków nierządnicy, niż odgryzionym językiem niewinnie torturowanej ofiary.

Zaraz po ukazaniu tego wydarzenia Autor przedstawia głównego protagonistę swojego dzieła – szesnastoletniego Pawła z Teb, świetnie wykształconego młodzieńca, czystego i subtelnego. W ten sposób od samego początku zwraca uwagę na główną cnotę swojego bohatera, która w dalszym opisie doprowadzi go do wyjścia na pustynię i heroicznego życia w całkowitej samotności.

¹¹ Tamże, 3, 4: “[...] in osculantis se faciem expuit [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, s. 84. Obraz niewinnej i bohaterkiej, torturowanej osoby, która odgryza sobie język i pluje nim w twarz kata, znany jest w starożytnym piśmiennictwie klasycznym. Por. np. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* 9, 59; VALERIUS MAXIMUS, *Factorum ac dictorum memorabilium libri* 3, 3, ext. 4; TERTULLIANUS CARTHAGINENSIS, *Apologeticum* 50, 8. Jeśli chodzi o bliższe przedstawienie tego zagadnienia, por. P. HAMBLENE, *Traces de biographies grecques «païennes» dans la «Vita Pauli» de Jérôme?*, w: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1992* [=“*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*”, 42], Roma 1993, s. 211-234.

¹² Por. także HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 3, 2. G.W.H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, “*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 1 (1877), s. 5, źródło tego epizodu widzi w: LUCIUS APULEIUS MADAURENSIS, *Metamorphoses sive asinus aureus* 2, 17. Odrzuca to P. DE LABRIOLLE, *Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion, par saint Jérôme* [=“*Science et Religion. Études pour le temps présent*”, 436], Paris 1907, s. 19, przypis 2. Por. także CICERO, *Pro Aulo Cluentio Habito* 6, 15.

2. Siostra św. Pawła Tebańskiego

Jak już wspomnieliśmy, temat siostry ascety jest klasyczny w piśmiennictwie monastycznym i hagiograficznym pierwszych wieków. Także w *Vita S. Pauli*, czerpiącej wzorzec z Atanazjańskiej *Vita S. Antonii*¹³, bohater dzieła – Paweł z Teb – jest młodym sierotą opiekującym się siostrą:

“W tym samym czasie, w którym miały miejsce te wydarzenia, żyjący w dolnej Tebaidzie Paweł w wieku około szesnastu lat odziedziczył (wraz z zamężną już siostrą) po śmierci obojga rodziców pokaźny spadek. Był on bardzo wykształconym w wiedzy humanistycznej zarówno greckiej jak i egipskiej, posiadał łagodne usposobienie i bardzo kochał Boga. Kiedy zaś rozszalała się burza prześladowania, ukrył się w bardziej oddalonej posiadłości wiejskiej. Do czegoż jednak nie popychasz ludzkie serca, o przekłeta żądzo złota?! Otóż, mąż siostry powziął myśl wydania tego, którego powinien raczej osłaniać. Nie mogły odwieść go od tego występku ani lzy żony, ani więzy krwi, ani Bóg, który widzi wszystko z góry. Był zawsze obecny, nalegał, posługiwał się okrucieństwem, jakby było to miłosierdzie. Kiedy zaś ten przeroztropany młodzieniec zrozumiał to, zbiegł w górskie pustkowia. Oczekując zaś końca prześladowania, dobrowolnie przyjął to, do czego zmusiła go konieczność”¹⁴.

W przeciwieństwie jednak do siostry św. Antoniego, która zdaje się być młodszą od brata (gdyż oddaje on ją pod opiekę dziewic Bogu poświęconych¹⁵), siostra Pawła prawdopodobnie była starsza od niego. Nic o jej wieku nie wiemy. Hieronim stwierdza tylko, że była ona “już zamężną”, a więc, jak się wydaje, od dłuższego czasu. Siostra ta, jak możemy się domyślać, odziedziczyła po rodzicach przypadającą na nią część majątku. Nienasycony jednak i żądny bogactwa szwagier Pawła stara się zagarnąć całość majątku, który, jak się wydaje, jest znaczny, gdyż mówi się także

¹³ Por. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii*, w: *Patrologiae Graecae cursus completus* t. 26, kol. 837-976; *Sources Chrétiennes*, t. 400.

¹⁴ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* 4, 1 – 5, 1: “Per idem ergo tempus, quo talia gerebantur, apud inferiorem Thebaidam, cum sorore iam viro tradita, morte amborum parentum, in haereditate locupleti Paulus relictus est, annorum circiter sexdecim, litteris tam Graecis quam Aegyptiacis adprime eruditus, mansueti animi, Deum valde amans. Et dum persecutionis detonaret procella, in villa remotiore secretior erat. Verum quid pectora humana non cogis, auri sacra fames? Sororis maritus coepit prodere velle, quem celare debuerat. Non illum uxoris lacrimae, non communio sanguinis, non exspectans cuncta ex alto Deus, a scelere revocaverunt. Aderat, instabat, crudelitate quasi pietate utebatur. Quod ubi prudentissimus adulescens intellexit, ad montium deserta confugiens, dum persecutionis finem praestolatur, necessitatem in voluntatem vertit [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, s. 84-87.

¹⁵ Por. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii* 2, 1; 2, 4-5; 3, 1.

o oddalanej posiadłości wiejskiej, w której Paweł się chroni, by uniknąć prześladowań ze strony pogan. Rola złej osoby jest tu przypisana “mężowi siostry”, który chce zadenuncjować młodego Pawła z powodu “przeklętej żądzy złota”. Za pośrednictwem zwrotów, wziętych z klasycznej literatury łacińskiej¹⁶, św. Hieronim stwierdza, że “ani łyzy żony, ani więzy krwi, ani Bóg, który widzi wszystko z góry”¹⁷ nie powstrzymały zachłannego szwagra przed niecnym czynem. Wzmianka o “łzach żony”, to znaczy siostry św. Pawła, wskazuje na związek małżeński, w którym więzy krwi i ludzkie uczucia zdają się być nieobecne, a sama kobieta jest całkowicie i niewolniczo poddana mężowi. Można słusznie myśleć, że to właśnie siostra ostrzegła św. Pawła przed grożącym mu niebezpieczeństwem i doradziła ucieczkę. Sam tekst stwierdza, że jej mąż był okrutny i dążył do swego przewrotnego celu oraz że “był zawsze obecny”¹⁸. Być może brat i siostra mieszkali początkowo w tym samym domu, a później mąż żony zaczął rządzić obojgiem rodzeństwa.

Jakkolwiek by nie było, Pawłowa siostra jawi się jako osoba chwiejna, znajdująca się w położeniu raczej niewolnicy niż żony, jako kobieta mającej u boku męża starszego od niej, despotycznego i grubiańskiego, pozbawionego ludzkich i chrześcijańskich wartości, u którego liczą się jedynie bogactwa materialne. Hieronim nie wspomina o dzieciach. Opisana sytuacja nacechowana jest rosnącym stale cynizmem Pawłowego szwagra, który, jak stwierdza Hieronim, “posługiwał się okrucieństwem, jakby było to miłosierdzie”.

¹⁶ Wyrażenie to pochodzi od Wergiliusza (por. VERGILIUS, *Aeneidos* 3, 56-57; por. także tamże, 1, 349; tamże, 4, 412). Bogactwo zostało ukazane w kluczu całkowicie negatywnym. Pogarda względem bogactw pojawia się już na samym początku *Vita* poprzez zastosowanie kontrastu, jaki zachodzi pomiędzy nie troszczeniem się o nie, jeśli chodzi o św. Pawła, a chorobliwym przywiązaniem do nim ze strony jego szwagra. Temat ten będzie się powtarza w całym Hieronimowym dziele, a jego kulminacja dokona się w zakończeniu całej *Vita*. Por. B. DEGÓRSKI, *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, w: *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Istituto Patristico “Augustinianum” [= “Studia Ephemeridis «Augustinianum»”, 50], Roma 1995, s. 193-209; TENŻE, *Epilogi “Żywotów” mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, „Dissertationes Paulinorum” 7 (1994), s. 105-121; TENŻE, *Zakończenia Hieronimowych Vitae Patrum: Pauli, Hilarionis et Malchi – klucz do właściwego zrozumienia całości tych dzieł*, „Dissertationes Paulinorum” 23 (2014), s. 5-22.

¹⁷ Wyrażenie czerpie natchnienie z Cycerona (por. CICERO, *Pro Cluentio* 5, 12-13).

¹⁸ Kolejne wpływy autorów klasycznych (prawie dosłownie): FLORUS, *Epitome rerum Romanarum, sive epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum* 1, 40, 7; ale także CICERO, *In C. Verrem actio secunda* 1, 30, 75.

Nie znamy przyczyny, dla której siostra św. Pawła, będąca być może wykształconą chrześcijanką o wrażliwym sercu, poślubiła tak okrutnego człowieka: może została do tego zmuszona kolejami losu albo podstępem męża pragnącego zagarnąć majątek jej rodziny? W przeciwieństwie do siostry św. Antoniego, która wydaje się być żeńskim przedłużeniem asceetycznych ideałów swego brata, siostra św. Pawła wzbudza w nas smutek i przywołuje na myśl przykre *angustiae nuptiarum* (utrapienia małżeńskie), które są przeciwieństwem wzniesłego powołaniu jej brata Pawła do świętości i cnoty, z powodu których przeszedł do historii¹⁹.

Hieronimowe opowiadanie o siostrze, lapidarne jak w przypadku nierządnicy i męczennika, zdaje się łączyć te dwa przeciwstawne sobie wymiary w celu wywyższenia życia monastycznego: 1) nierządnicą jest symbolem tego wszystkiego, co zagraża cnotcie; 2) nieszczęśliwie ożeniona siostra ascety jest symbolem wyższości nad małżeństwem życia poświęconego (konsekrowanego) Bogu. Ten ideologiczny zamysł Autora jest tu bardzo wyraźny, a wręcz sam się nasuwa.

3. Kleopatra

W *Vita S. Pauli* spotykamy interesującą wzmiankę o sławnej królowej Egiptu – Kleopatrze. Warto zauważyć, iż jest to jedyna kobieta, której imię Hieronim podaje w swoim dziele. W ten sposób nadaje mu wartość historyczną, ustalając czas, w którym wszystko się dzieje. Określa też miejsce kryjówki Pawła, którą jest opuszczona mennica fałszerzy monet:

“Można było oprócz tego dostrzec nieliczne pomieszczenia rozsiane w rozpadlinach skalnych²⁰, w których widoczne była zardzewiała już kowadła i młoty, jakich używa się do bi-

¹⁹ Odnośnie do *angustiae nuptiarum*, por. np.: TERTULLIANUS CARTHAGINENSIS, *De exhortatione castitatis*, passim; CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De habitu virginum*, passim; AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus, ad Marcellinam sororem, libri tres*, passim; TENŻE, *De virginitate*, passim; TENŻE, *De institutione virginis*, passim; TENŻE, *Exhortatio virginitatis*, passim; HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Adversus Helvidium de perpetua virginitate Beatae Mariae Virginis*, passim; TENŻE, *Epistula 22, 22 [Ad Eustochium. De virginitate servanda]*. Por. także B. DEGÓRSKI, *Św. Hieronim. Listy do Eustochium*, s. 146-148. Co się tyczy *angustiae nuptiarum*, św. Hieronim (w *Epistula 22, 22*) wspomina także inne, młodzieńcze dzieło Tertuliana (napisane przed rokiem 197): il *Liber ad amicum philosophum* (por. *Clavis Patrum Latinorum* numer 31d.). Niestety dzieło to zaginęło. Por. C. TIBILETTI, *Un opuscolo perduto di Tertulliano: Ad amicum philosophum*, Torino 1961.

²⁰ Por. LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Phoenissae (Thebais)* 72; VERGILIUS, *Georgica* 4,

cia pieniędzy. Pisma Egipcjan podają, iż miejsce to służyło jako warsztat, gdzie bito fałszywe monety w tych burzliwych czasach²¹, kiedy to Antoniusz złączył się z Kleopatram²².

Chodzi więc o czasy jeszcze pogańskie, acz bliskie już nadejściu chrześcijaństwa. Hieronimowa wzmianka historyczno-archeologiczna ma także ideologiczne znaczenie: ubóstwu św. Pawła z Teb, który opuszcza świat i jego bogactwa, przeciwstawia się głód pieniądza i jego fałszywej wartości.

Hieronim negatywnie ocena też całą ową epokę pogańską i jej przewrotne zwyczaje. Taką wymowę ma stwierdzenie, że działo się to wówczas, gdy “Antoniusz złączył się z Kleopatram”. W ten sposób Autor chce niewątpliwie podkreślić zaistniały pomiędzy nimi konkubinac. Owe “złączył się” odnosi się do ich nieważnego prawnie małżeństwa, gdyż Antoniusz był już żonaty w Rzymie²³. Kleopatra pojawia się więc tutaj jako symbol

418-419. Odnośnie do tego i poprzedniego fragmentu, por. B. DEGÓRSKI, *La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo*, w: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006 [= “Studia Ephemeridis «Augustinianum»”, 101], Roma 2007, s. 563-564.

²¹ Użyte tu przez św. Hieronima słowo łacińskie *tempestas*, jest wyrażeniem o posmaku raczej poetycznym i wytwornym. Także i tu więc możemy doszukiwać się wpływów autorów klasycznych. Por. np.: GAIUS CRISPUS SALLUSTIUS, *De Catilinae coniuratione* 17, 7; MARCUS TULLIUS CICERO, *De divinatione* 1, 75. W słowie *tempestas* daje się słyszeć cierpienie Hieronima na wspomnienie owych ciężkich dla Rzymian czasów spowodowanych tą niewłaściwą miłością Antoniusza do Kleopatry.

²² HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* 5, 2: “Erant praeterea per exesum montem haud pauca habitacula, in quibus scabrae iam incudes et mallei, quibus pecunia signatur, visebantur. Hunc locum Aegyptiorum litterae ferunt furtivam monetae officinam fuisse, ea tempestate qua Cleopatrae iunctus Antonius est”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 89.

²³ Marek Antoniusz, pierwszy syn Marka Antoniusza Kretyka (*Marcus Antonius Creticus*), urodził się około roku 83 przed Chrystusem. Zgodnie z *Lex Titia* (XI 43 r. przed Chr.), wraz z Lepidusem i Oktawianem został mianowany na pięć lat triumwirem. Pokonawszy pod Filippi w 42 roku przed Chr. Brutusa i Kasjusza, Antoniusz dał się poznać jako wspaniały wódz i za zgodą Oktawiana zaczął reorganizować wschodnią część cesarstwa. W 41 roku przed Chr. poznał w Tarsie Kleopatram i udał się z nią do Egiptu. Jednak na początku roku 40 przed Chr. z powodu klęski jego brata Lucjusza Antoniusza musiał wrócić do Italii, gdzie w Brundizjum zawarł nowy pakt z Oktawianem, oddając mu Galię i żeniąc się z jego siostrą – Oktawią. W roku 37 przed Chr. Antoniusz wyjechał na Wschód, pozostawiając ją w Italii i łącząc się (tym razem na stałe) z Kleopatram. Małżeństwo to od strony prawa rzymskiego było nieważne. W roku 36 przed Chr. Antoniusz w Aleksandrii ogłosił Kleopatram i jej dzieci władcami Egiptu i innych terytoriów Cesarstwa Rzymskiego. Wydarzenie to spowodowało zerwanie paktu z Oktawianem i wyraźną z nim wojnę. Antoniusz został pokonany pod Akcjum we wrześniu 31 r. przed Chr. Nie mogąc obronić Egiptu, popełnił samobójstwo w sierpniu 30 r. przed Chr. przed samym zdobyciem

pogaństwa i niemoralnego świata, w którym liczy się władza, przyjemność i bogactwo. Jeszcze więc kolejny raz postać kobiety jest uosobieniem tego wszystkiego, co przeciwstawia się wartościom ewangelicznym i wzniosłym ideałom ascetycznym.

Jak widzimy, w swoim młodzieńczym dziele hagiograficznym św. Hieronim przedstawia negatywny obraz kobiety. Sytuacja będzie się zmieniała w miarę upływu czasu i coraz lepszego poznawania przez niego duszy kobiety.

II. Kobiety w *Vita S. Hilarionis* św. Hieronima

1. Diabelska przewrotność

W dziejach św. Hilariona kobiety są bardziej obecne. Na początku jednak jego drogi ascetycznej wzmianka o kobiecie jest nadal negatywna. Mając zaledwie piętnaście lat, Hilarion zaczyna już stosować bardzo srogie pokuty, które wyniszczają go do tego stopnia, że pewnej nocy, mającąc, słyszy „jakby płacz bezbronych kobiet”²⁴.

Nie jest łatwo zrozumieć dokładnie, co św. Hieronim chce przez to powiedzieć. Chodzi tu niewątpliwie o diabelski podstęp, by zwieść młodego jeszcze pustelnika. „Bezbronne kobiety”? Względem czego czy kogo? Co to za płacz? Może wołanie o pomoc? Możemy założyć, że chodzi o płacz spowodowany strachem przez jakimś niebezpieczeństwem ze strony nieuczciwych osób. Podstęp szatański polegałby zatem na wzbudzeniu w młodzieńcu niewłaściwych myśli, odciągnięciu go z miejsca, w którym przebywał, i zaniechaniu uprawiania ascezy.

2. Matki

W *Vita* św. Hilariona kobiety są ukazane z zasady pozytywnie i w większości są to matki.

Aleksandrii przez Oktawiana. Por. B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 88-89.

²⁴ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 3, 7: “[...] planctum quasi muliercularum [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 124. Por. także PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *De origine et situ Germanorum* 7.

2. 1. *Bezpłodna matka*

W rozdz. VII *Vita S. Hilarionis* opisany jest cud uczyniony przez Ascetę względem pewnej kobiety z Eleuteropolis wzgardzoną przez męża, gdyż po piętnastu latach małżeństwa nie otrzymał od niej żadnego dziecka. Hilarion miał wówczas dwadzieścia dwa lata, a więc od siedmiu lat żył jako anachoreta na pustyni palestyńskiej, sława zaś jego świętości rozszerzała się na okoliczne kraje. Wydaje się, że to spotkanie z niepłodną niewiastą jest pierwszym kontaktem, jaki Hilarion miał ze świeckimi, gdyż Hieronim pisze, że kobieta ta “jako pierwsza ośmieliła się wtargnąć do błogosławionego [Hilariona]”²⁵, zaskakując go i upadając mu do stóp. Scena jest patetyczna także i z tego względu, że Asceta natychmiast odwraca się w drugą stronę. Protagonistką będzie tu jednak kobieta, a nie mnich. To jej bowiem Hieronim przypisuje główną rolę, a św. Hilarionowi tylko drugorzędną. Osobowość kobiety jest silna i udziela głębokiej lekcji młodemu pustelnikowi. Aby nie zostać odepchniętą, pokonuje go ewangeliczną prawdą, że “właśnie ta płeć [czyli: płeć kobieca] zrodziła Zbawiciela”²⁶. Trochę wcześniej kobieta prosiła: “Nie patrz na mnie jak na kobietę, ale jak na nieszczęśliwą”²⁷. To znaczy: nie patrz na mnie jak na Ewę, ale jak na stworzenie, które potrzebuje miłości, i odwołuje się do “Narodzonego z niewiasty” (por. Ga 4, 4). Kobieta zdaje sobie sprawę, że jest natarczywa, gdyż stwierdza: “Wybacz moją zuchwałość”²⁸. Wie, że jako niewiasta naruszyła coś w rodzaju klauzury duchowej ascety. Możliwe, że Hieronim ma tu na myśli ciasnotę umysłu Hilariona w tym wczesnym okresie jego życia. Będąc prawdopodobnie rówieśniczką mnicha, niewiasta okazuje się bowiem dojrzałą on niego, a nawet pozwala sobie korygować go po mat-

²⁵ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 7, 1: “[...] prima irrumpere ausa est ad beatum [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

²⁶ Tamże, 7, 2: “Hic sexus genuit Salvatore”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130. Ojcowie Kościoła bronią piękna i dobroci każdego stworzenia jako dzieła Bożego. Także płeć jak i małżeństwo (prokreacja) stanowią wielką wartość, gdyż współdziałały w zbawczym planie Boga. Z tego powodu Ojcowie bronią tych wartości przed błędnymi naukami choćby enkratytów, gnostyków, marcjonitów, montanistów, nowacjan, manichejczyków oraz przed wszelakimi wypaczeniami błędnych teorii ascetycznych.

²⁷ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 7, 2: “Noli me mulierem aspicere, sed miseram”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

²⁸ Tamże, 7, 1: “Ignosce [...] audaciae [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

czynemu: “Dlaczego uciekasz przed kimś, kto cię prosi?”²⁹ Przytacza mu także słowa Ewangelii (por. Mt 9, 12), że chorzy, a nie zdrowi, potrzebują lekarza. Mamy tu w pewnym sensie do czynienia z parafrazą spotkania Jezusa z Kananejką, Syrofenicjanką (por. Mt 15, 21-28). Jezus jednakże zdaje się opierać cudzoziemce dlatego, by doprowadzić ją do wyznania wiary. Dla Hilariona natomiast fakt ten jest sposobnością do pozbycia się fałszywego obrazu kobiety i docenienia czystej relacji z płcią przeciwną. Jak bowiem czytamy: “w końcu poddał się i – widząc kobietę po tak długim czasie – spytał ją o powód jej przyjścia i jej płaczu”³⁰. Łaska została udzielona: “po upływie roku, znów ją zobaczył, (ale już) z synem”³¹. Co więcej, kobieta ta, najpierw bezpłodna, stała się także już wówczas duchową matką ascety, jednając go ze światem kobiecym.

2. 2. *Aristaenete*

Jak wspomnieliśmy, opisywane przez św. Hieronima kobiety z zasady są anonimowe. Pierwszą kobietą, która ma konkretne imię, jest *Aristaenete*. W *Vita* św. Hilariona spotykamy ją dwukrotnie: w rozdziale VIII i XIX.

W rozdziale XIX mówi ona Hilarionowi, że chce udać się do św. Antoniego Opata. Mnich ją jednak od tego odwodzi, informując, że Antoni już nie żyje, co ona przyjmuje za prawdę i rezygnuje z zamysłu; *Aristaenete* mu „uwierzyła i się zatrzymała”³². Wkrótce okazuje się, że Antoni faktycznie nie żyje, a Hilarion ma ducha proroczego.

Aristaenete jest żoną prefekta, o czym Hieronim informuje czytelnika zarówno w rozdziale VIII³³, jak i tutaj – w XIX. Precyzuje on, że ten jej mąż “nie ma niczego z pychy prefekta”³⁴. Czyni to być może dlatego, by usprawiedliwić częsty jego kontakt ze św. Hilarionem. Sama kobieta jest także ukazana jako prosta, pokorna i nabożna, mająca styczność z wielki-

²⁹ Tamże, 7, 2: “Quid rogantem fugis?”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

³⁰ Tamże, 7, 3: “Tandem substitit, et post tantum temporis visa muliere interrogavit causam adventus eius ac fletuum”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

³¹ Tamże, 7, 4: “[...] exacto anno, vidit cum filio”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

³² Tamże, 19, 7: “Credidit illa et subsistit”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 156.

³³ Por. tamże, 8, 1.

³⁴ Tamże: “[...] nihil de ambitu praefecti habens [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 154.

mi ascetami. W pierwszym epizodzie, w którym się pojawia w rozdziale VIII, widzimy, jak zatrzymuje się w Gazie wraz z trojgiem dzieci i mężem Helpidiuszem – przyszłym prefektem pretorium w północnej Afryce i na Środkowym Wschodzie³⁵. Wcześniej cała rodzina była w Egipcie u św. Antoniego Opaty. Hieronim określa *Aristaenete* jako “bardzo znaną u swoich, a jeszcze bardziej znaną pośród chrześcijan”³⁶. W Gazie jednak cała rodzina dostaje silnej gorączki, która zmusza ich do pozostania³⁷. Najbardziej dotknięte chorobą są dzieci – lekarze tracą nadzieję na ich wyzdrowienie. U *Aristaenete* jednak, także chorej, budzi się wielka matczyzna siła. Wcześniej rozpaczała i – jak pisze Hieronim: „Wyjąc, leżała plackiem, biegnąc pomiędzy ciałami trojga dzieci, jak gdyby były już trupami”³⁸. Wiedząc jednak, że w pobliżu znajduje się święty pustelnik Hilarion, nabrała sił i – “zapomniawszy o swojej godności matrony”³⁹ – wsiadła na grzbiet osła i śpiesznie do niego pojechała. Pomimo złego stanu zdrowia i osłabienia, chciała nawet pójść piechotą. Ale – jak uściśla Hieronim – mąż przekonał ją, by wzięła osła i kilka służebnic do pomocy. Złamana utrapieniem i bólem, nie dbała o konwenanse i swój status społeczny. “Dostrzegała już w sobie tylko matkę”⁴⁰, jak pięknie o niej pisze Hieronim.

Także i ta kobieta podobna jest do śmiałej Syrofenicjanki, która upadła do stóp Jezusa, aby wstawiać się za swoją córką (por. Mk 7, 24-30). W pierwszej chwili św. Hilarion jeszcze i tym razem próbuje opierać się nieoczekiwanej interesantce, ale potem się wzrusza, tym bardziej, że prośba *Aristaenete* jest już wyznaniem wiary w moc Boga i jego sługi: “Hilarionie,

³⁵ Helpidiusz (*Helpidius*) około roku 360 był *praefectus praetorio Orientis*. Obszar ten rozciągał się od Libii do Tracji. W owym czasie prefekt pretorium był głównym ministrem zarządu cesarstwa. Helpidiusza wspominają różne źródła, między innymi AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae divi Augusti* 21, 6, 9.

³⁶ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 8, 1: “[...] valde nobilis inter suos et inter Christianos nobilior [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 130.

³⁷ *Hemitritaeus*: “półtrzeciaczka”; “trzydniowa gorączka”. Ciężka choroba (gorączka) charakteryzująca się bardzo wysoką gorączką powracającą prawie każdego dnia. Opisuje ją: AULUS CORNELIUS CELSUS, *De medicina* 3, 3, 2.

³⁸ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 8, 3: “[...] Iacebat ululans mater et quasi inter tria filiorum discurrens cadavera [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 132.

³⁹ Tamże, 8, 4: “[...] oblita matronalis pompae [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 132.

⁴⁰ Tamże: “[...] tantum se matrem noverat [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 132.

sługo Boga, zwróć mi moje dzieci”⁴¹. Ton jej głosu jest bardziej rozkazem niż prośbą. Ukazuje się tu silny charakter tej kobiety, która mówi tak, jak wcześniej działała – bez wahania i zdecydowanie. Dokonuje się cud: Asceta po raz pierwszy zgadza się, by pójść do Gazy i uzdrowić dzieci.

2. 3. *Matki wychowawczynie*

Prawie na końcu *Vita S. Hilarionis* Hieronim w sposób szczególny uwypukla rolę, jaką odgrywa kobieta-matka zarówno w społeczeństwie i kulturze, jak też w życiu religijnym. Matka jest tą, która zachowuje w swoim sercu ważne zdarzenia, aby przekazać o nich pamięć z pokolenia na pokolenie. Ustna *traditio*, powierzona w sposób naturalny i spontaniczny matce, w kręgu kulturowym każdego ludu czyni z kobiety matkę nie tylko fizycznie, ale także duchowo. W rozdziale XXIX *Vita* św. Hilarion, przebywając w Epidaurum (dzisiejszy Dubrownik w Chorwacji), uspokaja morze wzburzone po trzęsieniu ziemi. Ogromne fale zagrażają wybrzeżu i jego przestraszonym mieszkańcom. Według świadectwa św. Hieronima, pamięć o tym wydarzeniu przetrwała w Epidaurum i całym tamtejszym regionie, gdzie, jak pisze, “aż do dziś rozpowszechniają ten fakt, a matki uczą o tym swe dzieci, aby przekazały o tym pamięć przyszłym pokoleniom”⁴². Motywem tego jest tu nie tyle wzgląd religijny, ile raczej kulturowy: zachować pamięć o wydarzeniu. Tak czy inaczej, św. Hieronim nie mógł użyć lepszego sposobu, by uwypuklić rolę kobiety w narodzie i Kościele, ukazując przy tym bardzo jasno wartość *traditio fidei* i pobożności ludowej, które od dwóch tysięcy lat kształtują coraz to nowe pokolenia chrześcijan.

3. Kobieta niewidoma

Krótką, lecz ciekawą wzmianką, znajduje się w rozdziale IX *Vita S. Hilarionis*. Do naszego Bohatera przynoszą ociemniałą od dziesięciu lat kobietę. Mówi ona Pustelnikowi, że bezużytecznie wydała na lekarzy całe swoje mienie. Dziwić nas może odpowiedź Hilariona, który ją łąja, mó-

⁴¹ Tamże, 8, 6: “Hilarion, serve Christi, redde mihi liberos meos!”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 132.

⁴² Tamże, 29, 4: “[...] usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos ad memoriam in posteris transmittendam”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 172.

wiąc, że lepiej by była zrobiła, gdyby dała wszystko biednym⁴³ i uwierzyła, że ją uzdrowi sam Pan. Prawdopodobnie Asceta chce skorygować brak wiary i miłości tej kobiety, uzdrawiając jej duszę. Miłość bowiem ukierunkowałaby ją ku bliźniemu zamiast dotychczasowego, egoistycznego zajmowania się sobą samą. Wiara w Pana uzyskałaby jej zaś łaskę uzdrowienia. Hieronim dodaje tu, że – oprócz głośnego wołania – niewidoma kobieta “błagała o miłosierdzie”⁴⁴. W odpowiedzi na to Hilarion czyni w końcu cud, powtarzając gesty Jezusa z opisu uzdrowienia z Mk 8, 23, kiedy to Pan splunął na oczy niewidomego, aby go uzdrowić. Wszystko to potwierdza Hieronimowe przesłanie, że w przypadku tej niewidomej niewiasty należało najpierw uleczyć jej zamknięte i ślepe na potrzeby innych serce. Sam fakt, że kobieta udała się najpierw do innych lekarzy, a nie spontanicznie do świętego Pustelnika, wskazuje na jej letnią pobożność. O tym, że kobieta czuła się (może podświadomie?) winną, świadczy jej prośba o miłosierdzie, gdy św. Hilarion poprzez swą uwagę wstrząsnął jej sumieniem.

4. Małżonki

Jeśli *Aristaenete* jest protagonistką samą w sobie dzięki własnej, silnej osobowości, fakt zaś, że jest żoną prefekta Helpidiusza Hieronim podaje tylko ze względów historycznych, to inne kobiety, pojawiające się na kartach omawianego życiorysu, odgrywają epizodyczną rolę i zazwyczaj są czyimiś żonami. Mamy więc do czynienia z sytuacją przeciwną do wydarzeń związanych z *Aristaenete*, gdzie to mąż jest postacią drugorzędną, kobieta zaś wysuwa się na pierwszy plan.

Pierwsza ze wspomnianych przez Hieronima żon pojawia się w rozdziale X. Jest ona małżonką niejakiego Oriona – osoby godnej czci, “człowieka wybitnego i bardzo bogatego z miasta Ailath⁴⁵, które góruje nad Morzem Czerwonym”⁴⁶. Bohaterem jest Orion, który jako opętany został

⁴³ Por. także TENŻE, *Epistula* 14, 6; *Epistula* 58, 2; *Epistula* 60, 10; *Epistula* 66, 8; *Epistula* 79, 5; *Epistula* 120, 1.

⁴⁴ TENŻE, *Vita S. Hilarionis* 9, 3: “[...] misericordiam deprecante [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 134.

⁴⁵ Jest to dzisiejsze Ejlat nad zatoką Akaba. Na temat tej miejscowości por. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, w: *Patrologiae Latinae cursus completus*, t. 23, kol. 862.

⁴⁶ TENŻE, *Vita S. Hilarionis* 10, 5: “[...] vir primarius et ditissimus urbis Ailae, quae mari Rubro imminet [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 136.

przyprawiony do św. Hilariona. Kto go przyprowadził? Tekst *Vita* stwierdza, że udał się “do klasztoru z żoną i dziećmi”⁴⁷. Prawdopodobnie więc to właśnie żona podjęła decyzję, by zaprowadzić męża do Cudotwórcy. Zazwyczaj bowiem to właśnie kobieta jest najbardziej religijna w rodzinie. Nie jest może przypadkiem, że św. Hieronim umieszcza ją w centrum tego wydarzenia.

Autor wspomina także inne kobiety będące żonami. Są wśród nich nawet poganki. Pozytywna bowiem działalność św. Hilariona nie uszła uwadze pogan oddających cześć bogini Wenus, których chrześcijanie uważali za opętanych. Gdy św. Hilarion przybył na pustynię Kadesz, poganie ci wyszli mu na spotkanie i ze czcią oddali hołd, pokazując swe najcenniejsze bogactwa – żony i dzieci⁴⁸. Z zasady nie było w zwyczaju, aby niewiasty pokazywały się publicznie obcym. Fakt więc ich przyprowadzenia do Hilariona był znakiem przyjaźni i zaufania.

5. Opętana dziewica konsekrowana

Jest to jedyna dziewica konsekrowana, o której mówią Hieronimowe *Vitae Sanctorum Eremitarum*. Jak podaje Autor w *Vita S. Hilarionis*, tę “Bożą dziewicę”⁴⁹ ustawicznie napastował zakochany w niej młodzieniec. Nie mogąc dopiąć swego, amant udaje się do Memfis⁵⁰, aby tam szukać pomocy w czarach. Po powrocie umieszcza zaklęty fetysz pod progiem “dziewczyny”⁵¹. W następstwie tego dziewica “wariuje, zrzucając z głowy welon”⁵², targa sobie włosy, zgrzyta zębami i, krzycząc wniebogłose, wzywa

⁴⁷ Tamże, 10, 11: “[...] cum uxore et liberis venit ad monasterium [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 136.

⁴⁸ Por. tamże, 16, 1-6.

⁴⁹ Tamże, 12, 1: “[...] virginem Dei [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 140. Chodzi tu o dziewicę, która swą czystość poświęciła Bogu, czyniąc ślub czystości. Niemniej jednak, niekoniecznie musiała ona żyć oddzielona od świata. Por. także HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Malchi monachi captivi* 10, 3.

⁵⁰ Memfis było jednym z największych miast Egiptu. Leżało na zachodnim brzegu Nilu około 28 km na południe od dzisiejszego Kairu. Był to bardzo znany ośrodek uprawiania magii, wróżbiarstwa i kultu Eskulapa – boga zdrowia i sztuki lekarskiej.

⁵¹ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 12, 3: “[...] puellae [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 142.

⁵² Welon był znakiem konsekracji dziewicy, jej zerwania ze światem i rezygnacji z życia małżeńskiego. Welon nakładał na dziewicę biskup podczas publicznego składania przez nią ślubu czystości. Profesja ta łączyła się ponadto ze zmianą odzienia i z zasady towarzy-

imienia młodzieńca”⁵³. Hieronim pisze więc o miłości, która przekształciła się w obłąd. Sugeruje to, że konsekrowana dziewczyna w pewien sposób odpowiadała pozytywnie na zaloty lub nawet je podsyciała. Świadczą o tym słowa Hilariona, który rozpoczyna egzorcyzmowanie, karcąc “dziewicę, że tak uczyniła, iż demon w nią wszedł”⁵⁴. Widzimy więc, że dziewica konsekrowana nie była bez winy, nawet jeśli w końcu św. Hilarion oskarża o wszystko szatana, biorąc ją w obronę: “Dlaczego ośmieliłeś się wejść w dziewczkę Bożą?”⁵⁵ W odpowiedzi, zgodnie ze swoją naturą, nieprzyjaciel kłamie⁵⁶. Interwencja Ascety, po ludzku sądząc, kończy się na tym dostrzegalnym dla oczu poziomie. Jednak – podobnie jak to miało miejsce w przypadku cudu uzdrowienia ociemniałej kobiety – ma o wiele głębsze skutki duchowe: następuje wewnętrzne uzdrowienie dziewczyny. Hilarion bowiem, wyjawiając jej ukryte uczucia, przeciwne ślubowanemu dziewictwu, przywraca ją na drogę wierności zagrożonemu powołaniu.

6. Konstancja

Ta ważna dla Hilariona postać pojawia się dopiero pod koniec Hieronimowego dzieła, nie licząc cudu, którego wcześniej dokonał dla jej krewnych⁵⁷. Konstancja wkracza na scenę dyskretnie, ale w sposób świadczący o dużej zażyłości z Hilarionem, zbliżającym się już do kresu życia. Fakt ten zdaje się zapowiadać temat świętej przyjaźni pomiędzy mnichem a niewiastą poświęconą Bogu, który Hieronim rozwinie następnie w *Vita S. Malchi monachi captivi*.

szyła jej okolicznościowa przemowa biskupa. Dla rygorystycznego Tertuliana z Kartaginy welon był tak ważny, że bez niego dziewica niejako automatycznie sprzeniewierzała się złożonemu ślubowi, tracąc duchowe dziewictwo i powodując oddalenie się Ducha Świętego. To nakrycie głowy miało ją bowiem bronić przed pokusami i tym wszystkim, co mogłyby zagrażać jej konsekracji (por. TERTULLIANUS CARTHAGINENSIS, *De virginibus velandis* 3; 15; 17, 2; por. także TENŻE, *De oratione* 20-23; TENŻE, *De cultu feminarum* 2, 7).

⁵³ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 12, 4: “Illico insanire virgo et amictu capitis abiecto rotare crinem, stridere dentibus, inclamare nomen adulescentis [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 142.

⁵⁴ Tamże, 12, 10: “[...] increpuit virginem, cur fecisset talia, per quae daemon intrare potuisset”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 142.

⁵⁵ Tamże, 12, 7: “[...] quare ausus es ingredi puellam Dei?”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 142.

⁵⁶ Zły duch kłamie, gdyż jest z natury kłamcą i ojcem kłamstwa (por. J 8, 44).

⁵⁷ Por. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 32, 2.

Rozdział XXXII *Vita S. Hilarionis* mówi o śmierci św. Hilariona. Wśród tych, którzy przychodzą do niego, jest właśnie Konstancja – “święta niewiasta, której córkę i szwagra ocalił on od śmierci przez pomazanie oliwą”⁵⁸. W opisie Konstancji zawarty jest swoisty rys autobiograficzny samego Hieronima, przypominający jego przyjaźń ze św. Paulą i innymi uczennicami⁵⁹. Konstancja, podobnie jak Paula, jest być może wdową. Ukazana jest bez męża jako postać samodzielna, wybitna, wierna i obdarzona mądrością oraz różnymi cnotami.

Właściwa rola Konstancji ujawnia się jednak dopiero w następnym rozdziale XXXIII, stanowiącym epilog *Vita S. Hilarionis*⁶⁰, gdzie jest ona postacią pierwszoplanową. Hieronim ukazuje tam całą głębię jej przywiązania do Hilariona, który już wówczas nie żyje. Uczucie Konstancji wykracza więc poza próg śmierci i sprawia, że “spędzała noce, czuwając nad grobem i mówiąc z nim, jakby był obecny, aby pomógł jej modlitwom”⁶¹. Hieronim nazywa Konstancję “bardzo świętą kobietą”⁶², ukazując ich przyjaźń jako dar Bożej łaski – subtelną więź pomiędzy mężczyzną a kobietą, którzy całkowicie są oddani Panu. Nieodparcie nasuwają się tu na myśl święci Hieronim i Paula (choć w rzeczywistości to Hieronim przeżył Paulę).

Mamy tu zatem do czynienia z pięknym świadectwem komunii pomiędzy świętymi, której nawet śmierć nie niweczy, ale jeszcze bardziej wzmacnia. Rozmowa Konstancji ze zmarłym Hilarionem jest formą modlitwy i swoistym rodzajem kierownictwa duchowego przepojonego wewnętrznym światłem.

O duchowej głębi przyjaźni pomiędzy dwojgiem świętych świadczy także opisana w epilogu nagła śmierć Konstancji, spowodowana wiadomością o tym, że ciała Hilariona nie ma już w grobie na Cyprze, przy którym się modliła, gdyż potajemnie przeniósł je do Palestyny uczeń Mnicha – Hezychiusz. Można przypuszczać, że śmierć Konstancji wywołana została nagłym stresem.

⁵⁸ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 32, 2: “[...] Constantia quaedam, sancta femina, cuius generum et filiam unctioe olei de morte liberaverat”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 178.

⁵⁹ Por. L. MIRRI, *La vita ascetica femminile...*, passim; TAŽE, *La dolcezza nella lotta*, passim.

⁶⁰ Por. B. DEGÓRSKI, *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo*, 193-209; TENŽE, *Epilogi “żywotów” mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, 105-121.

⁶¹ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 33, 2: “[...] pervigiles in sepulcro eius noctes ducere et quasi cum praesente ad adiuvandas orationes suas sermocinari”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 180.

⁶² Tamże, 33, 1: “[...] sanctissimae mulieris [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 180.

Hieronim zauważa jednak z emfazą, że Konstancja poświadczyła “także poprzez śmierć prawdziwe umiłowanie sługi Bożego”⁶³. Chociaż bowiem nie było w grobie Hilariona, to jednak duchowo był on cały czas obecny. To dramatyczne wydarzenie wskazuje na intensywność uczuć pomiędzy Konstancją a Wielkim Mnichem. O jakości tych uczuć świadczy słowo “umiłowanie” (*dilectio*), przy pomocy którego wielki Autor biblista przetłumaczył termin hebrajski “qinah” (קִינָה) wzięty z słownictwa miłosnego. W ten sposób nadał opisywanej relacji pomiędzy świętymi walor czysto duchowy.

III. Kobiety w *Vita S. Malchi monachi captivi* św. Hieronima

1. Matka i pani

Nie jest to przypadek, że jedyne dwie postacie kobiece Hieronimowego *Vitae S. Malchi*, wyjąwszy Protagonistkę, mają wymiar negatywny, jeśli chodzi o realizację Bożego powołania naszego Bohatera. W III bowiem rozdziale *Vita* jego matka przeciwstawia się powołaniu mniszemu syna. Sam Malchus mówi, że uciekł z domu, aby uniknąć nie tylko grózb ojca, ale także, by nie słuchać podszeptów matki skłaniającej go do zrezygnowania z cnoty czystości i założenia rodziny:

“Ja, mój synu – powiedział – byłem rolnikiem w majątku koło Nisibis⁶⁴, i byłem jedynakiem. Gdy rodzice – uważając mnie za przedłużenie ich rodu i dziedzica dóbr rodzinnych

⁶³ Tamże: “[...] veram in servum Dei dilectionem etiam morte comprobans”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 180.

⁶⁴ Dzisiejszy Nusaybin w Turcji, miejsce przemieszczania się karawan pomiędzy Zachodem a Wschodem, a więc także stykania się wielu ludów i kultur oraz prądów filozoficzno-religijnych. Od początku ery chrześcijańskiej rządili tam na przemian Persowie i Rzymianie. Od roku 297 miasto weszło na stałe do Cesarstwa Rzymskiego, stając się oficjalnie chrześcijańskim. Ewangelizacja jednak tego terenu jest o wiele wcześniejsza, i można by ją umieścić w latach pomiędzy 79 a 116 rokiem. Historię Nisibis i jej sławnych obywateli słał św. Efreem Syryjczyk w *Carmina Nisibena* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 240, *Syriacum* 102). Na temat Nisibis por. dla przykładu: A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* [= “*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*”, 266, subsidia 26], Louvain 1965; J.-M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* [= “*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*”, 388], Louvain 1977; H.J.W. DRIJVERS, *Nisibis*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, XXIV, Berlin – New York 1994, kol. 573-576; A.H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* [= “*Divinations: Rereading Late Ancient Religion*”], Philadelphia 2006.

– zaczęli zmuszać mnie, abym zawarł związek małżeński, odpowiedziałem, że chcę zostać raczej mnichem. Do jak wielkich grózb uciekł się ojciec, do jak wielkich pochlebstw matka, bym zdradził czystość, może świadczyć już nawet to, że opuściłem i dom, i rodziców^{65,66}.

Po wielu latach spędzonych przez Malchusa na pustyni Chalkis, diabeł posłużył się wspomnieniem o jego owdowiałej matce, aby oddzielić go od współbraci mnichów, narażając jego powołanie na szwank. Matka jeszcze raz stała się “panią” jego uczuć, tak jak nią będzie później pewna poganica, której został sprzedany jako niewolnik. Malchus przez lata będzie musiał przed tą poganiką “pochylać głowę” na znak poddaństwa, co chrześcijanie interpretowali jako “adorację”:

“Po wielu latach przyszła mi myśl⁶⁷, by wrócić do ojczyzny⁶⁸ i – jeśli by żyła jeszcze matka – pocieszyć ją we wdowieństwie (powiedziano mi bowiem, że ojciec już nie żył). Zamierzałem następnie sprzedać mająteczek⁶⁹ i część pieniędzy rozdać ubogim⁷⁰, część przeznaczyć na założenie klasztoru, a część – dlaczego mam się wstydzić, wyznając moją niewierność? – zachować na zaspokojenie moich wydatków^{71,72}.”

⁶⁵ Por. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistula* 125, 7.

⁶⁶ Tenże, *Vita S. Malchi monachi captivi* 3, 1: “Ego, inquit, mi nate, Nisibeni agelli colonus, solus parentibus fui. Qui cum me quasi stirpem generis sui et haeredem familiae ad nuptias cogere, monachum potius esse velle respondi. Quantis pater minis, quantis mater blanditiis persecuti sint, ut pudicitiam proderem, haec res sola indicium est, quod et domum et parentes fugi”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 186-187.

⁶⁷ *incidit [...] cogitatio*: “przyszła mi myśl”. Hieronim używa tego samego wyrażenia także w *Vita S. Pauli Monachi Thebaei Primi Eremitae* 7, 1.

⁶⁸ Por. ATHANASIVS ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii* 36, 2.

⁶⁹ Por. tamże 2; HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 2, 6.

⁷⁰ Por. Mt 19, 21; Mt 26, 9; Mk 10, 21; Mk 14, 5; Łk 18, 22; Łk 19, 8; J 12, 5; Rz 15, 26; 1 Kor 13, 3. Na temat egzegezy patrystycznej tych tekstów por. R. STORCH, «*Was soll diese Verschwendung?*». *Bemerkungen zur Auslegungsgeschichte von Mk 14, 4f*, w: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Fs. J. Jeremias*, Göttingen 1970, s. 247-258. Asceci wprowadzają w czyn radę Pana, sprzedają swe dobra i zarobione pieniądze rozdają biednym. Por. np.: ATHANASIVS ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii* 2, 5 – 3, 1; HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Hilarionis* 2, 6.

⁷¹ Także św. Antoni Wielki zachował początkowo dla siebie samego trochę pieniędzy otrzymanych ze sprzedaży dóbr odziedziczonych po rodzicach, aby przeznaczyć je na potrzeby swej siostry. Por. ATHANASIVS ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii* 2, 5.

⁷² HIERONYMUS STRIDONENSIS *Vita S. Malchi monachi captivi* 3, 5: “Post multos annos incidit mihi cogitatio, ut ad patriam pergerem et, dum adviveret mater (iam enim patrem mortuum audieram), solarer viduitatem eius et, exinde venundata possessiuncula, partem erogarem pauperibus, ex parte monasterium constituerem – quid erubescit confiteri infidelitatem meam? – partem in sumptuum meorum solatia reservarem”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 186-189.

“Wreszcie, przebywszy wielką rzekę, docieramy do wnętrza pustyni. Tu – zgodnie ze zwyczajem tubylców – rozkazano nam, by uwielbić panią domu i jej dzieci; zginamy więc karki”⁷³.

Hieronim odnosi pokusy Malchusa do grzechu Adama zwiedzonego przez Ewę. Ostrzeżenie wkłada w usta opata, który stara się odwieść swego duchowego syna od opuszczenia eremu, mówiąc, że także Pierwsi Rodzice zostali zwiedzeni przez nieprzyjazne podszepty kusiciela:

“Mój opat⁷⁴ zaczął krzyknąć, że jest to pokusa diabła⁷⁵, że pod pozorem szlachetnej sprawy kryje się chytraść odwiecznego wroga⁷⁶, że jest to *powrót psa do swych wymiotów* (Prz 26, 11; por. 2 Pt 2, 22)⁷⁷, że w ten sposób liczni mnisi zostali zwiedzeni, że diabeł nie ujawnia nigdy prawdziwego oblicza⁷⁸. Przytaczał mi wiele przykładów z Pism, a wśród nich i ten, że u zarania zwiódł on także Adama i Ewę poprzez nadzieję boskości⁷⁹. Ponieważ jednak nie mógł mnie przekonać, upadłszy na kolana, błagał, bym go nie opuszczał, bym nie gubił samego siebie, bym – trzymając pług – nie oglądał się wstecz (por. Łk 9, 62)”⁸⁰.

⁷³ Tamże, 5, 1: “Tandem grandi amne transmisso, pervenimus ad interiorem solitudinem, ubi dominam eiusque liberos ex more gentis adorare iussi, cervices flectimus”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 190-191.

⁷⁴ Aramejskie słowo *abbā*, “ojciec (tatus)” (gr. •ββᾱς; koptyjskie *apa* lub *abba*) jest terminem, za pomocą którego na początku monastycyzmu określano mnichów starszych, świątobliwych i zasługujących na szacunek. Opat był często osobą charyzmatyczną, ojcem i mistrzem życia duchowego. Otaczali go mnisi pociągnięci jego świętością. Więcej na ten temat, por. np. J.-M. BESSE, *Abbé. Abbesse*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, Paris 1907, kol. 39-42; A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Bruges 1961; J. GRIBOMONT, *Abbas*, w: G. PELLICCIA – G. ROCCA (wyd.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma 1974, kol. 23-26.

⁷⁵ Por. G.J.M. BARTELINK, *Le diable et les demons dans les œuvres de Jérôme*, “*Studia Patristica*” 17 (1982), s. 463-471.

⁷⁶ Chodzi tu o szatana. Por. np. Ap 12, 9; Ap 20, 2.

⁷⁷ Por. także HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistula* 54, 4. Obraz ten, wzięty z Prz 26, 11, wykorzystują także następujący autorzy monastyczni pierwszych wieków: BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae brevius tractatae* 6 (dosłownie); IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Paraenesis ad Theodorum lapsum* 1, 18 (dosłownie); HORSISIUS, *Doctrina de institutione monachorum* 21; S. Pachomii *Vitae Graece* 4, 62; SINUTHIUS, *De iis, qui a monasterio discesserunt*, w: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 96, s. 82; IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes Patrum* 17, 2 (dosłownie). Por. także B. DEGÓRSKI, *I Libri sapienziali nella letteratura monastica delle origini (secc. IV-V)*, w: *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11 maggio 1991* [= “*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*”, 37], Roma 1992, s. 67-70. 74-76. 78; TENZE, *L'elenco delle citazioni dei Libri sapienziali nella letteratura monastica del IV e V secolo*, “*Roczniki Teologiczne*” 40 (1993), s. 119-154.

⁷⁸ Por. ATHANASIUŚ ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii* 23, 3 nn.

⁷⁹ Por. Rdz 3, 1-24 (szczególnie: 3, 4-5). Na temat patrystycznego spojrzenia na grzech pierworodny por. E. TESTA, *Il peccato di Adamo nella Patristica (Gen III)*, Jerusalem 1970.

⁸⁰ Por. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Malchi monachi captivi* 3, 6: “Clamare hoc

Na uwagę zasługuje fakt, że św. Hieronim nie mówi tylko o Ewie, jak zwykle bywa, ale podkreśla wspólną odpowiedzialność obu prarodźców za popełniony grzech pierworodny. Ta bowiem trzecia Hieronimowa *Vita*, pomimo wspomnianych wyżej negatywnych postaci kobiecych, nie będzie skierowana przeciwko kobiecie, lecz wręcz przeciwnie – będzie ją wychwalała, jak to się stanie w przypadku anonimowej niewolnicy, która zostanie towarzyszką mniszej ascezy św. Malchusa.

2. “Staruszka”, “drobna kobieta”

W ten sposób dochodzimy do głównej bohaterki całej *Vita S. Malchi monachi captivi*. Przebywając na pustyni Chalkis św. Hieronim słyszy o pewnym starym mnichu Malchusie i odnajduje go w Maronii⁸¹. Jest to starzec żyjący w domu z “bardzo zgrzybiałą i bliską już śmierci staruszką”⁸². Z powodu ich nabożnego sposobu życia Autor porównuje oboje starców do ewangelicznych postaci Zachariasza i Elżbiety (por. Łk 1, 3-25. 39-45. 57-80). Ludzie uważają Malchusa i jego towarzyszkę za “świętych, miłych Bogu”⁸³.

Sam Malchus opowiada św. Hieronimowi swoje burzliwe dzieje. Został sprzedany jako niewolnik wraz “z drobną kobietą”⁸⁴. Ta “towarzyszka niewoli”⁸⁵ została mu dana przez właścicieli za żonę w nagrodę za jego wierną służbę. Ich pogańscy właściciele zupełnie nie liczyli się z tym, że

coepit abbas meus, diaboli esse temptationem et sub honestae rei occasione, antiqui hostis astutias; hoc esse, *reverti canem ad vomitum suum* (Pr 26, 11); sic multos monachorum esse deceptos, numquam diabolum aperta fronte se prodere. Proponebat mihi exempla de Scripturis plurima; inter quae illud, ab initio quod Adam quoque et Evam spe divinitatis supplantaverit (cf. Gn 3, 5-6). Et cum persuadere non posset, provolutus genibus obsecrabat, ne se desererem, ne me perderem, nec, aratrum tenens, post tergum respicerem (cf. Lc 9, 62)”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 188-189.

⁸¹ Położona w pobliżu pustyni Chalkis Maronia była także znana Ptolemeuszowi (por. PTOLOMAEUS, *Geographia* 5, 14, 14).

⁸² HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Malchi monachi captivi* 2, 2: “Anus [...] valde decrepita et iam morti proxima [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 184.

⁸³ Tamże 2, 3: “[...] sanctos et Deo placitos [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 186.

⁸⁴ Tamże, 4, 3: “[...] muliercula [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 190.

⁸⁵ Tamże, 6, 2: “[...] conservam [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 192.

Malchus był mnichem, a kobieta miała męża, który także gdzieś żył jako niewolnik. Zagrozili nawet Malchusowi śmiercią w przypadku nieposłuszeństwa. Mnich musiał zatem ulec ich woli.

W ten sposób połączeni „małżonkowie” wzajemnie się nienawidzą. Malchus postanawia nawet odebrać sobie życie, zabijając się mieczem: „Żegnaj, nieszczęsna kobieto! Miej we mnie raczej męczennika niż męża!”⁸⁶ – wykrzykuje patetycznie. W tej chwili wkracza jednak do akcji kobieta, dając Malchusowi mądrą radę: „Proszę Cię przez Jezusa i błagam Cię przez ważkość tej godziny: nie przelewaj twej krwi!”⁸⁷. Jeśli natomiast trwałby przy swojej decyzji, to prosi, aby zabił najpierw ją, a potem siebie. Później jednak dodaje, że w czasie lat niewoli czystość stała się dla niej tak cenna, że nawet, gdyby wrócił jej mąż, wołałaby raczej umrzeć niż ją stracić. Słowa te ukazują kobietę jako dojrzałą w wierze chrześcijankę. Być może wydano ją za mąż wbrew jej woli? W każdym razie proponuje ona w końcu Malchusowi takie rozwiązanie: „Miej więc mnie jako małżonkę czystości i kochaj bardziej połączenie duszy niż ciała”⁸⁸. Aby jednak zachować wobec właścicieli pozory posłuszeństwa, podsuwa Mnichowi myśl, aby udawali, że są małżeństwem i dodaje: „Chrystus będzie wiedział, że jesteś bratem”⁸⁹.

Młody Malchus trwa w zdziwieniu, „podziwiając cnotę kobiety”⁹⁰. Jej postawa sprawia, że zaczyna żywić do niej uczucie jako do towarzyszkii ascezy. Pod koniec życia zgrzybiały już Malchus zwierzy się Hieronimowi: „Nigdy jednak nie widziałem jej gołego ciała. Nigdy nie dotknąłem jej ciała”⁹¹.

Podczas tych różnych kolei losu nie opuszcza Malchusa tęsknota za jego dawną wspólnotą mniszą. Ten smutek i przygnębienie zauważyła jego towarzyszką⁹². Hieronim ukazuje tu kobietą spostrzegawczość i wrażliwość tej niewiasty, której mimo wszelkich jej zalet nigdy nie nazywa po imieniu.

⁸⁶ Tamże 6, 6: „Vale, [...] infelix mulier, habeto me martyrem potius quam maritum!”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 194.

⁸⁷ Tamże 6, 7: „Precor te [...] per Iesum, per huius horae necessitatem rogo, ne effundas sanguinem tuum”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 194.

⁸⁸ Tamże 6, 7: „Habeto me ergo coniugem pudicitiae, et magis animae copulam amato quam corporis”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 196.

⁸⁹ Tamże 6, 7: „[...] Christus noverit fratrem”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 196.

⁹⁰ Tamże 6, 8: “[...] admiratus virtutem feminae [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 196.

⁹¹ Tamże 6, 8: „Numquam tamen illius nudum corpus intuitus sum, numquam carnem tetigi [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 196.

⁹² Por. tamże 8, 1.

Tak czy inaczej, „małżonkowie” zaplanowali wspólną ucieczkę. Po różnych bardzo niebezpiecznych przygodach i perypetiach zakończyła się ona powodzeniem i Malchus dotarł wreszcie do swoich współbraci.

Zakończenie Hieronimowego dzieła, choć szczęśliwe, nie do końca jest jednoznaczne. Można nawet posądzać Autora o niekonsekwencję. Pod koniec swojego utworu wkłada on bowiem w usta Malchusa słowa: „Ją natomiast przekazuję dziewicom⁹³, miłując ją jak siostrę, lecz nie powierzając jej siebie jak siostrze”⁹⁴. Chodzi tu oczywiście o mimowolną towarzyszkę jego życia. Można się zastanawiać, kim były te dziewice, którym ją powierzył. Być może były to poświęcone Bogu kobiety żyjące we własnych domach. *Vita* bowiem nie wspomina w ogóle o jakimkolwiek klasztorze żeńskim. Tak czy inaczej, oboje się rozstają, gdyż także Malchus „wraca do mnichów”⁹⁵. Ten fakt wydaje się przeczyć sytuacji opisanej przez Hieronima we wstępie do samej *Vita*, że stary już Malchus najwyraźniej mieszka ze swoją „żoną-siostrą”. Jak połączyć te dwa fakty? Możliwe, że

⁹³ Także św. Antoni powierzył siostrę opiece pobożnych dziewic, by wzrastała w dziewictwie i aby on sam mógł poświęcić się całkowicie życiu mniszemu (por. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita S. Antonii* 3, 1 oraz 54, 8). Trzeba zauważyć, że w chwili, gdy Antoni zaczynał mnisze życie (w mniej więcej roku 270), nie było jeszcze klasztorów żeńskich. Tak więc, Antoni oddał siostrę dziewicom, a nie mniszkom w ścisłym tego słowa znaczeniu. Por. G. GARITTE, *Un couvent de femmes au III^e siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de saint Antoine*, w: *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques – historische Opstellen Étienne Van Cauwenberg* [= “Université de Louvain. Recueil de travaux d’histoire et de philologie”, 4^e série, fascicule 24], Louvain 1961, s. 150-159. W czasie natomiast, o którym mówi św. Hieronim, żeńskie życie mnisze już istniało. Jak pisze historyk Kościoła GENNADIUS, *De viris inlustribus* 7, sam św. Pachomiusz ułożył już w tym czasie regułę, wykorzystywaną także przez kobiety. Por. C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius* [= “Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature”, 6], Cambridge 1904, s. 211. Jeśli chodzi o najstarsze świadectwa dotyczące życia mniszego kobiet, por. m.in. PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 33-34 oraz 59-61. Niestety, opierając się tylko na słowach Hieronima, nie możemy dokładnie ustalić, czy św. Malchus powierzył “żonę” kobietom, które złożyły tylko ślub czystości, poświęcając się Bogu, ale dalej żyjąc we własnych domach, czy też czy oddał ją do prawdziwego klasztoru żeńskiego. Co się tyczy żeńskiego życia mniszego w tamtym czasie, por. I. GOBRY, *Storia del monachesimo*, I, Roma 1991, s. 167-188, 250-259, 272-279, 285-292, 342-345, 387-416, 533-536; L. MIRRI, *Il monachesimo femminile secondo sant’Ambrogio* [= “Esperienze e Analisi. Quaderni a cura dello Studio Teologico S. Bernardino – Verona”, 8] Vicenza 1991; TAŻE, *La vita ascetica femminile in san Girolamo, passim*; TAŻE, *La dolcezza nella lotta, passim*.

⁹⁴ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Malchi monachi captivi* 10, 3: “[...] hanc trado virginibus, diligens eam ut sororem, non tamen ei me credens ut sorori”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 202.

⁹⁵ Tamże 10, 3: “[...] me monachis reddo [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, 202.

Malchus podtrzymywał przyjazne kontakty ze swą towarzyszką, a wreszcie na starość oboje się zesłi, aby sobie wzajemnie pomagać. W każdym razie miejscowi ludzie, jak pisze św. Hieronim, nie widzieli żadnego powodu do skandalu, lecz otaczali mniszą “parę” czią z powodu ich świętego i przykładnego życia:

“Gdy zaciekawiony pytałem o nich miejscową ludność, jakie łączą ich więzy – małżeństwa, krwi, czy ducha – wszyscy jednogłośnie odpowiadali, że są to święci, osoby przyjemne Bogu i nie wiem, jakie dodawali dziwne, inne wiadomości^{96,97}.”

Hieronim opowiada te “dzieje czystości”, gdy sam już jest stary. Robi to po to, by przekazać tę niezwykłą historię przyszłym pokoleniom. Chce może także uchylić rąbka własnej biografii, w której przyjaźń ze świętobliwymi kobietami odgrywała dużą rolę, a on sam był zafascynowany ideą poświęconego Bogu dziewictwa, czy to w wydaniu męskim, czy żeńskim. Kończy więc *Vita S. Malchi*, zachęcając dziewice, “by strzegły dziewictwa”⁹⁸, a wszystkim pozostawiając to cenne przesłanie: “czystości nigdy nie mogą zniewolić miecze, pustynie, czy dzikie zwierzęta, a człowiek poświęcony Chrystusowi może umrzeć, ale nie może być pokonany”⁹⁹:

⁹⁶ Hieronim często tak się wyraża. Por. np.: *Vita S. Malchi monachi captivi* 3, 2; *Vita S. Pauli Monachi Thebaei Primi Eremitae* 7, 5; *Vita S. Hilarionis* 3, 12; 10, 7; 13, 4.

⁹⁷ TENŻE, *Vita S. Malchi monachi captivi* 2, 3: “De his – cum curiose ab accolis quaererem, quanam esset eorum copula: matrimonii, sanguinis, an spiritus – omnes voce consona sanctos et Deo placitos, et mira nescio quae respondebant”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 186-187.

⁹⁸ Tamże 11: “[...] virginitatem custodire [...]”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 204.

⁹⁹ Tamże 11: “[...] pudicitiam numquam esse captivam, et hominem Christo deditum posse mori, non posse superari”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, s. 206.

“Opowiedział mi to starzec Malchus, gdy byłem młodzieńcem¹⁰⁰. Opowiedziałem wam to ja – starzec – i czystym przedstawiam dzieje czystości. Zachęcam dziewice, aby strzegły dziewictwa¹⁰¹. Opowiadajcie to przyszłym pokoleniom, aby wiedziały, iż czystości nigdy nie mogą zniewolić miecze, pustynie, czy dzikie zwierzęta i że człowiek poświęcony

¹⁰⁰ Zakończenie *Vita S. Malchi monachi captivi* jest bardzo krótkie, podobnie jak krótka jest sama *Vita*. Epilog rozpoczyna się antytezą zachodzącą pomiędzy: *adulescentulo* i *senex*, to znaczy: między młodym wiekiem Hieronima, kiedy to usłyszał z ust starego Malchusa dzieje jego życia, a własnym podeszłym wiekiem, kiedy dzieje te nam przekazał: “Haec mihi senex Malchus adulescentulo retulit; haec ego vobis narravi senex [...]”. Zauważamy, że w tekście słowo *senex* występuje na początku i na końcu zdania, stanowiąc jakby jego ramy, które otaczają słowo *adulescentulo*. W ten sposób pomiędzy trzema słowami powstaje chiazm (skrzyżowanie, ułożenie na krzyż): *senex, adulescentulo, senex*, którego czwartym składnikiem byłoby słowo *vobis*. Nasuwa to myśl, że adresatami *Vita* są ludzie młodzi, niedoświadczeni, zaczynający życie dziewicze. Im to właśnie św. Hieronim dedykuje *Vita S. Malchi monachi captivi*. Na początku tego epilogu spotykamy także inną powtórkę: *haec ... haec*. Aczkolwiek jest ona prosta, to jednak podkreśla prawdziwość całego opowiadania o życiu Malchusa. Czyni to w dwojakim celu: chce pokazać, że tego rodzaju czystość jest możliwa oraz pragnie uczynić to ascetyczne przesłanie częścią tradycji mniszej, którą sami czytelnicy powinni przekazywać przyszłym pokoleniom.

¹⁰¹ Spotykamy tu dwie paronomazje, utworzone za pomocą powtórzenia słów mających ten sam rdzeń. Służą to do podkreślenia wagi czystości, dziewictwa, a także do odczytania adresatów, którymi są ci wszyscy, którzy uprawiają tę samą ascezę: “[...] **castis** historiam **castitatis** expono. **Virgines virginitatem** custodire exhortor”.

Chrystusowi może umrzeć, ale nie może być pokonany^{102 103}.

¹⁰² Por. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica* 8, 14, 17. Po Hieronimowej prośbie, by przekazać przyszłym pokoleniom jego przesłanie, druga i ostatnia część epilogu zawiera trzy figury retoryczne: 1) antytezę, która zachodzi między fizyczną niewolą (zdominowaną przez miecze, pustynię, dzikie zwierzęta), a wolnością ducha, wypływającą z miłości do Boga, z życia czystego, z doskonałej przyjaźni: “[...] inter gladios, et inter deserta et bestias, pudicitiam numquam esse captivam [...]”; 2) powtórzenie słowa *posse*, które wzmacnia przesłanie i dodatkowo je wyjaśnia, i to do tego stopnia, że tworzy się tu epanalepsa: “[...] et hominem Christo deditum **posse mori, non posse superari**”; 3) asonans utworzony przez dwa czasowniki: *mori ... superari*, co stanowi wytworne zakończenie całej *Vita*. Zastosowane w epilogu figury krasomówcze starają się skierować uwagę czytelnika na zagadnienie czystości. Cnota ta została wpisana w dwie rzeczywistości, które się ze sobą zlewają, a warunkiem umożliwiającym to jest właśnie czystość. Wszystko to zaś służy uwypuklaniu piękna dziewictwa. Pierwszym elementem tego jest przyjaźń. “Dzieje czystości”, które św. Hieronim opowiada tym, którzy praktykują dziewictwo, ukazane zostały za pomocą przyjaźni Malchusa z kobietą daną mu przez ich pana za “żonę”. Relacja, która się pomiędzy nimi zawiązuje, wypływa z wierności ich poprzednim wyborom życiowym, a mianowicie z czystości, którą zdecydowali się wybrać jeszcze przed ich udawanym “małżeństwem”. Jest to związek opierający się na wzajemnym poszanowaniu i głębokim uczuciu, którego czystość staje się węzłem. Główną bohaterką *Vita* jest więc czystość. Jednocześnie jednak cnota ta zostaje ukazana i uwypuklona w kontekście przyjaźni męsko-żeńskiej. Epilog więc *Vita S. Malchi monachi captivi* jest kluczem do zrozumienia całego dzieła. Główne przesłanie Hieronimowej *Vita* to dzieje czystości (*historia castitatis*). Drugim przesłaniem epilogu jest ściśle złączona z czystością wolność. Pojawia się ona aż dwa razy w tym krótkim tekście: raz antytecznie do ucisku i niewoli, a raz –a jako samo przesłanie *Vita*. “Wstydlivość” i “oddanie Chrystusowi” poprzedzają tę wolność. Wszystko to służy temu, by właściwie zrozumieć wagę i miejsce czystości, do której *Vita* zachęca. Chodzi bowiem o czystość wybraną ze względu na Chrystusa, w odpowiedzi na jego miłość i doświadczenie jego bliskości. Nie przeżywa się jej więc jako jakiegoś ograniczenia, wyrzeczenia się czegoś, lecz jako radosny stan uszlachetniający człowieka i wyzwalający go od ograniczeń życiowych. Wolność jest więc drugim elementem, który charakteryzuje czystość mnicha i dziewicy. Mamy tu zatem do czynienia z epilogiem zwartym, zasadniczym, proporcjonalnym do całej *Vita*. Figury literackie są w nim nieliczne, ale być może właśnie z tego powodu, są one bardziej wymowne i skuteczne. Dzięki nim przesłanie epilogu staje się bezpośrednie i konkretne. Uwidacznia się cel, jaki Hieronim stawia swojemu dziełu, a mianowicie szerzenie cnoty czystości – czystości prawdziwej, pewnej, możliwej do zachowania również w trudnych okolicznościach, prowadzącej do prawdziwej wolności i niezależnej od jakichkolwiek uwarunkowań. Całość więc *Vita* powinna rozumiana w tym właśnie kluczu. Żadne perypetie Malchusa (od chwili dostania się w niewolę do narzuconego mu małżeństwa; od ucieczki z niewoli do pościgu za nim) nie mogą zniweczyć jego czystości, lecz przyczyniają się do jej umocnienia. Pierwszą cechą charakterystyczną jest częsta zmiana wykorzystywanych figur krasomówczych, co ma na celu wykluczenie monotonii. Musimy bowiem pamiętać (szczególnie wówczas, gdy chodzi o głośne czytanie dzieła), że zbliżając się do końca utworu, autor chce bardziej pobudzić uwagę słuchaczy poprzez żywe wykorzystanie sztuki krasomówstwa, aby w ten sposób osiągnąć jak najlepsze skutki. Zauważamy ponadto ogólną tendencję do powtarzania tematów, które autor uważa za szczególnie związane z życiem mniszym (*repetitio est mater studiorum!*). *Vitae* stają się przez to dziełami pedagogicznymi, z których promieniuje troska o właściwy rozwój adeptów życia ascetycznego. Duch krasomówstwa, widoczny w dziełach Hieronimowych, jest czysto biblijny. Wspaniała znajomość Pisma świętego wpłynęła nie tylko na treść tych dzieł, ale także na ich formę wyrazu i to tak, że nadal rozbrzmiewa tu słowo Boże w jego oryginalnych, biblijnych schematach retorycznych. Wiadomo, że Pismo święte stosuje figury krasomówcze, których ludzie używają na co dzień spontanicznie, a które jako takie należą do każdej kultury i epoki. Hieronim zaś oraz wszyscy inni pisarze monastyczni, którym udało się dostrzec to naturalne powiązanie pomiędzy stylem biblijnym a człowiekiem, wykorzystali je w swoich dziełach. Trafnie zauważono, że piśmiennictwo patrystyczne jest swoistego rodzaju *auxesis*, amplifikacją nauki Pisma świętego, która dokonuje się w kontekście wspaniałego doświadczenia duchowego autorów. Odnośnie do ważności epilogów w trzech Hieronimowych *Vitae Sanctorum Eremitarum* i zawartych w nich figur retorycznych, por. B. DEGÓRSKI, *Epilogi «żywołów» mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, “Dissertationes Paulinorum” 7 (1994), s. 105-121; TENŻE, *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo*, s. 193-209; TENŻE, *Zakończenia Hieronimowych Vitae Patrum*, s. 5-22.

¹⁰³ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Vita S. Malchi monachi captivi* 11: “Haec mihi senex

Zakończenie

W artykule staraliśmy się ukazać obraz kobiety przedstawiony przez św. Hieronima we wszystkich jego trzech *Vitae Sanctorum Patrum*. Były one pisane w różnych okresach życia Autora – od młodości aż po starość i dlatego wyraźnie w nich widać, że wraz z własnym rozwojem duchowym ewoluował też jego stosunek do kobiety: od lęku przed nią, do fascynacji osobowością świętej niewiasty.

W młodzieńczej *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* postać kobieca jawi się trzy razy i to zawsze negatywnie: 1) ładacznica – narzędzie katuszy męczennika; 2) królowa Kleopatra – rozwiązła poganka; 3) siostra św. Pawła – bojaźliwa, niewolniczo poddana mężowi, o niewyraźnej osobowości. We wszystkich tych przypadkach kobieta stanowi zagrożenie dla mnicha i jego cnoty.

W późniejszej *Vita S. Hilarionis* obserwujemy rozwój patrzenia św. Hieronima na kobietę, jak się wydaje, równoległy do tego, co dzieje się we własnym jego życiu, w którym zaczynają go otaczać liczne uczennice i wykształcone współpracownice. Uwypukla się też rola kobiety-matki. Hieronim odwołuje się wręcz do Bożego macierzyństwa Maryi. Płeć kobieca zyskuje w ten sposób z niczym nieporównywalną godność, gdyż to właśnie ona poczęła i zrodziła Zbawiciela świata. Wyraźnie jawi się analogia pomiędzy historią zbawienia, a całym wachlarzem kobiet przedstawionych przez Hieronima: od grzesznej Ewy (kobiety z pierwszej *Vita*) aż po Maryję, która naprawiła to, co tamta popsowała (kobiety z *Vita S. Hilarionis*). Przedstawione tu kobiety są nie tylko wzorowymi matkami i dobrymi chrześcijankami, ale odgrywają też ogromną rolę w Kościele i świecie jako krzewicielki wiary i kultury poprzez przekazywanie dalszym pokoleniom faktów i „pamiętek”, które na zawsze wpisują się w historię i kulturę danego narodu. Każda więc matka staje się w jakiś sposób matką swego ludu i jego wiary.

Jakkolwiek Hieronim tak ważną rolę przypisuje matce, to jednak apogeum kobiecości widzi on w typie świętej kobiety-przyjaciółki, któ-

Malchus adolescentulo retulit. Haec ego vobis narravi senex et castis historiam castitatis expono. Virgines virginitatem custodire exhortor. Vos narrate posteris, ut sciant inter gladios et inter deserta et bestias pudicitiam numquam esse captivam, et hominem Christo deditum posse mori, non posse superari”, w: B. DEGÓRSKI (wyd.), *Hieronimi historica et hagiographica*, 204-207.

rej uosobieniem w *Vita S. Hilarionis* jest czcigodna matrona Konstancja. Wzór ten przejdzie do hagiografii późniejszych wieków, znajdując swoje odzwierciedlenie w życiu wielu największych świętych, na przykład jego samego i św. Pauli czy św. Eustochium; św. Benedykta i św. Scholastyki; św. Franciszka z Asyżu i św. Klary czy Jakopy de' Settesoli; św. Franciszka de la Sales i św. Joanny de Chantal.

W *Vita S. Malchi monachi captivi* typologia kobiety skupia się już całkowicie na uwypukleniu wagi przyjaźni pomiędzy ascetą a niewiastą. Przyjaźń ta może się stać czymś w rodzaju "małżeństwa duchowego", jak jest to w przypadku mnicha Malchusa i jego anonimowej towarzyszki. Słowo "małżeństwo" wychodzi tu poza czysto naturalne rozumienie i wkracza w sferę duchową, czyniąc z małżeństwa więź ścisłą i nierozzerwalną, a jednak opartą całkowicie na czystości. Nasuwają się na myśl słowa św. Pawła: "Na to zaś wszystko [przyobleczcie] miłość, która jest więzią doskonałości" (Kol 3, 14).

Hieronim patrzy jednak bardzo realistycznie na świat i na to, co się w nim dzieje. Świadczą o tym chociażby ukazane w *Vita S. Hilarionis* przykłady niewidomej kobiety i dziewicy Bogu poświęconej, która sprzeniewierzyła się swojemu powołaniu. Stanowią one ostrzeżenie przed zbytnim zadufaniem we własne siły i pouczenie, że to nie śluby czy cuda zapewniają świętość, lecz autentyczne zakorzenienie w Chrystusie.

Takie właśnie jest główne przesłanie Hieronimowych *Vitae Patrum*: to nie więzy krwi, czy jakiegokolwiek więzy ludzkie sprawiają, że kobieta jest "pomocą" dla mężczyzny na drodze do jego uświęcenia, lecz jedynie *caritas Christi* wpisana we wzniósł plan Stwórcy. To ona potrafi sprawić, że geniusz kobiecy i męski stają się dla siebie nawzajem pomocą, a nie przeszkodą.

THE TYPOLOGY OF WOMEN IN THE *VITAE SANCTORUM PATRUM* OF ST. JEROME

S u m m a r y

In the historical monastic literature, the presence of the feminine figure is sparse and few. In itself the presence of women must be exorcised, at least if we do

not treat sinners to be converted or of pious ones who ask for grace and miracles. The figure of the sister of the ascetic is the most common, following the model of the *Vita S. Antonii*, written by St. Athanasius of Alexandria.

St. Jerome in his *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* follows this classic canon, but later for the *Vita S. Hilarionis* and even for the *Vita S. Malchi monachi captivi* overcomes the dominant genre and dares novelty, rather autobiographically.

In the *Vita S. Pauli Primi Eremitae monachi Thebaei* the female figure appears in three types and all are negative: a prostitute, the instrument of martyrdom; a nod to Cleopatra, pagan and of morally condemnable conduct; and the sister of the ascetic, fragile, submissive to her husband, and of bland personality. The woman, therefore, is presented as an “evil” when she looks under any dress in the life of the monk. Temptress, historical or family character she is always to be exorcised as presence.

In the *Vita S. Hilarionis* one meets a more mature Saint Jerome in the relationship with the female world. The monk of Bethlehem is no longer the young convert who sees the woman as a danger. He is surrounded by many disciples and learned collaborators. The prevailing and most positive figure is that of the mother. The first miracle of Hilarion grants fruitfulness to a barren woman, who appeals to him on accounting the divine motherhood of her sex, because she has generated the Saviour of the world. This reference is a clear reference to the redemption of Eve in Mary. If Aristaenete is a religious and spiritual model of a mother and a Christian woman, it is nevertheless the anonymous mothers who, in everyday life, carry out the most precious task in the Church for the faith and in a people for culture: to preserve and pass on the “memory” in their children, forming future generations. In this sense, the mother is also the mother of a people and of faith. Finally, there is a hint to the typology of the woman as “wife of”, but also in this case, concerning other pagans, the value is positive. A miraculous blind woman and an exorcised consecrated virgin find instead a negative tint due to lack or lukewarmness of faith in one and authentic fidelity to her vocation in the other. St. Jerome seems to warn that it is not miracles or vows that guarantee holiness, nor the appearance of a “evangelical” state of life, but the quality of his being in Christ and of Christ. Finally, there is the typology of the woman friend thanks to the high degree of charity and piety. In the *Vita S. Hilarionis* is the matron Constance the emblem of a figure of an intimate woman friend, who will succeed in the Middle Ages.

In the *Vita S. Malchi monachi captivi* the feminine typology will concentrate on the exaltation, sapiential and prudent, of the friendship between the ascetic and the woman in a sort of “spiritual marriage” which becomes “conjugal conjuror”, like the anonymous the monk’s companion Malchus defines their relationship. The term “spouse” indicates a bond or bond, here based on chastity. It seems the realization of the word of the Apostle: “Above all, then, there is love, which is the bond of perfection” (Col 3, 14).

Jan Mazur *OSPPE*

PRACA LUDZKA W MYŚLI KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO¹

Zagadnienie ludzkiej pracy stanowi istotny komponent myśli społecznej ks. Stefana Wyszyńskiego, z czasem biskupa, kardynała i prymasa Polski. Prezentowane rozważania stanowią próbę uzasadnienia tezy, iż Wyszyński - podobnie jak papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*² - akcentował konieczność respektu dla podmiotowego charakteru pracy człowieka. W refleksji kardynała Wyszyńskiego, słusznie nazywanego Prymasem Tysiąclecia, ów podmiotowy aspekt pracy jest czymś doprawdy bezdyskusyjnym. Warto do tej jego myśli powracać, gdyż niejako przynagła do jej podjęcia dzisiejszy kulturowy kontekst pracy, jakże wyraźnie naznaczony dominującą mentalnością materialistyczną i ekonomistyczną. Natomiast zagrożony zdaje się być wymiar duchowy, a także czysto ludzki, stanowiący afirmację podmiotowego charakteru ludzkiej pracy.

Czym jest ludzka praca?

W dobie ponowoczesności postrzeganie ludzkiej pracy zdaje się być ujmowane fragmentarycznie. Dominują bowiem redukcyjne koncepcje pracy,

¹ Niniejszy artykuł jest znowelizowaną, poprawioną i uzupełnioną wersją rozdziału zatytułowanego: *Podmiotowy aspekt ludzkiej pracy w myśli Prymasa Tysiąclecia*, który został zamieszczony w: *Kardynał Stefan Wyszyński (1901-1981). Myśl społeczna*, red. ks. S. FEL, M. WÓDKA OFMConv, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 31-45.

² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 6, przedruk wydania Drukarni Watykańskiej „Polyglotta”, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, dalej cyt. LE, s. 20-22.

które nie pozostają bez wyraźnego wpływu na etyczny i społeczny czy nawet „egzystencjalny” status pracy wykonywanej przez człowieka. Najbardziej brzemienny w skutki (negatywne dla człowieka) jest błąd ekonomizmu, polegający na uznawaniu pracy za rodzaj towaru. W myśleniu ekonomistycznym praca traktowana jest jako *sui generis* «towar» czy anonimowa siła («siła robocza») konieczna dla produkcji. Tego rodzaju opcja prowadzi do dehumanizacji pracy. Afirmuje ona wydajność pracy, jej techniczno-organizacyjną sprawność. W tym spojrzeniu człowiek zostaje potraktowany jak maszyna, rodzaj przedmiotu, który winien służyć celowi nadrzędnemu, jakim jest produkt³.

Tymczasem w podejściu do pracy niezbędne jest odróżnienie wymiaru przedmiotowego od podmiotowego. Wymiar przedmiotowy oznacza to, co się wytwarza, produkuje, zaś wymiar podmiotowy wskazuje na tego, kto pracuje, tworzy, a więc wyraża prawdę o tym, kim jest, kim staje się człowiek, który podejmuje „wolną, choć naturalnie konieczną, działalność wpływającą z poczucia obowiązku, połączoną z trudem i radością, a mającą na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych”⁴.

Przywołane określenie pracy w ujęciu prof. Czesława Strzeszewskiego wskazuje na jej wielowymiarowość. Niemniej jednak definicja ta kryje w sobie rodzaj założenia, iż praca posiada swoją zasadniczą wartość dlatego, że jest spełniana przez człowieka. Ważna jest wartość materialna pracy, ale nie może ona dominować nad wartością, czyli godnością człowieka, który pracuje. Jan Paweł II, odwołując się do perspektywy «ewangelii pracy», napisał, że „podstawą określania wartości pracy ludzkiej nie jest przede wszystkim rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą. Źródłem godności pracy należy szukać nade wszystko nie w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym”⁵.

Święty Jan Paweł II niestrudzenie przypominał zasadę pierwszeństwa podmiotowego znaczenia pracy przed jej znaczeniem przedmiotowym. W encyklice *Laborem exercens* sformułował tę myśl jako wniosek natury etycznej: „O ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jed-

³ Por. J. NAGÓRNY, *Praca kluczem do kwestii społecznej*, w: *Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki 'Laborem exercens' Jana Pawła II*, red. J. MAZUR, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 11.

⁴ Cz. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 580.

⁵ LE 6, s. 21.

nak nade wszystko praca jest «dla człowieka» a nie człowiek «dla pracy»⁶. Ponadto encyklika zawiera passus:

„Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. *Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy.* Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa⁷.”

O tej prawdzie, wynikającej wszakże z Ewangelii, katolicka nauka społeczna wciąż przypomina. Czyni to szczególnie w kontekście współczesnych przemian cywilizacyjnych, związanych z gwałtownym rozwojem różnorodnych technologii w obszarze elektroniki, cybernetyki itp., gdzie bardzo łatwo o dominację przedmiotu pracy nad jej podmiotem. Dla katolickiej nauki społecznej stanowi to rodzaj wyzwania, gdyż w tzw. ponowoczesnym społeczeństwie zredukowanie pracownika do wymiaru przedmiotowego niezadko staje się faktem. Zawsze pojawia się tam, gdzie prawom rynku, rachunkowi ekonomicznemu podporządkowuje się prawa człowieka pracy. Na przykład zwalnia się z pracy kogoś, kto wraz z nią traci wszelkie perspektywy na utrzymanie siebie i swojej rodziny. Przejawem tego rodzaju redukcjonizmu są również sytuacje, w których dla zwiększenia produkcji odmawia się pracownikowi prawa do wypoczynku, do troski o rodzinę, do swobodnego decydowania o sposobie spędzania czasu wolnego od pracy zawodowej⁸.

Zagadnienie pracy w pismach Prymasa Tysiąclecia

Mając na względzie powyższe uwagi, warto powrócić do problemu zasygnalizowanego w temacie niniejszych rozważań. Chodzi bowiem o myśl kardynała Stefana Wyszyńskiego dotyczącą ludzkiej pracy. W jakiej mierze znajduje ona swoje odzwierciedlenie w jego pismach? Albowiem jako znawca katolickiej nauki społecznej wiele pisał na ten temat.

⁶ Tamże, s. 22.

⁷ Tamże, s. 20.

⁸ Por. T. BORUTKA, *Wielowymiarowość ludzkiej pracy*, w: *Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki 'Laborem exercens' Jana Pawła II*, dz. cyt., 62.

Pod tym względem najbardziej podstawowym dziełem jest jego książka *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, wydana po raz pierwszy we Włocławku w 1946 roku. Jednakże nauka Prymasa na temat pracy występuje także w innych publikacjach. W tym miejscu warto wymienić następujące: *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia* (Włocławek 1937), *Chrystus społecznik* (Włocławek 1947) czy *Uświęcenie pracy zawodowej* (Paris 1963). Ponadto elementy nauczania Wyszyńskiego o pracy ludzkiej znajdują się w takich zbiorach jak: *Kazania Świętokrzyskie* (Poznań 1978), *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974* (Paris 1975), *Listy Pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981* (Paris 1988), *Kazania i przemówienia Stefana Wyszyńskiego autoryzowane* (Warszawa 1956-1981, t. 1-67).

Refleksja kardynała Wyszyńskiego nie ogranicza się wyłącznie do statycznych opisów podejmowanych z za biurka, które trzeba by dopiero konfrontować z rzeczywistością. Prymas Tysiąclecia – jak się wyraził o nim sam papież Jan Paweł II, utrzymywał bliskie relacje z ludźmi pracy, w szczególności z robotnikami, którzy boleśnie doświadczali uciążliwych warunków pracy w międzywojniu, podczas okupacji niemieckiej czy też w okresie realnego socjalizmu. Wyszyński analizował pracę ludzką najpierw w kontekście panującej kwestii robotniczej, a następnie czynił to jakby w konfrontacji z ideologią marksistowską. Pod tym względem odznaczał się – jak słusznie podkreślił ks. prof. Czesław Bartnik – prawdziwym zmysłem prorockim⁹. Można bez trudu skonstatować, że teoretyczna wiedza Prymasa na temat pracy znalazła swoje duchowe i intelektualne pogłębienie w jego praktycznym zmaganiu o realny kształt życia społecznego.

Aby uchwycić podmiotowy aspekt ludzkiej pracy w rozważaniach Wyszyńskiego, trzeba uświadomić sobie to, że mają one charakter przede wszystkim pastoralny. Snując refleksję na temat pracy, przeważnie postrzegał on pracę w sensie gospodarczym czy zawodowym. Zdawał się nie przywiązywać zbyt dużej wagi do definicji, lecz bazował raczej na obiegowym rozumieniu pracy, stosowanym powszechnie w polskim kręgu kulturowo-językowym. Nade wszystko rozumiał ją tak, jak ją pojmują w swoim życiowym doświadczeniu i intuicyjnym postrzeganiu ludzie pracy. Niemniej jednak Wyszyński zawsze mówił o pracy z bardziej lub mniej wyraźnym, ale istotnym założeniem, iż w każdej pracy uczestniczy człowiek, jego umysł, wola, uczucia, siły fizyczne (cielesne). Tak rozumiana praca, choć bliska kontek-

⁹ Cz. S. BARTNIK, *Wstęp*, w: S. WYSZYŃSKI, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Wydawnictwo Soli Deo – Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 5.

stowi nauk ekonomiczno-społecznych, ujmowana jest jednak w wymiarach prawdziwie ludzkich: antropologicznym, moralnym, religijnym, które z kolei stanowią o jej duchowym pięknie¹⁰.

Z uwagi na ograniczoną objętość artykułu trzeba poprzestać jedynie na niektórych wybranych tekstach źródłowych. Wydaje się, iż pod tym względem wystarczy posłużyć się wspomnianą książką *Duch pracy ludzkiej*, jak również zbiorem kazań, które Prymas wygłosił w latach 1966-1980 na krakowskiej Skałce podczas procesji Stanisławowskich.

Duch pracy ludzkiej inspirowany Ewangelią

Praca postrzegana przez Wyszyńskiego to przede wszystkim człowiek pracujący. Stanowi ona swego rodzaju misterium, wpisujące się obraz „pracy” samego Boga. Odwołując się do widniejącej na kartach Biblii pochwały „pracy” Boga, Autor książki *Duch pracy ludzkiej* proponuje, aby w rozważaniach o pracy niejako wejść do „świątyni pracy”¹¹. Wszystko bowiem, co żyje, związane jest z „wielką, przewidującą, sumienną i miłosną pracą” Boga. „Człowiek sam z siebie nic nie tworzy, tylko przetwarza gotowe dary Boże. Jedynie Bóg działa i tworzy we właściwym tego słowa znaczeniu: człowiek natomiast jest współpracownikiem Boga, Jego pomocnikiem”¹².

Bóg przygotował człowieka do roli swego współpracownika, pomocnika, obdarzając go rozumną wolą, zdolną odpowiedzieć na Boże wezwanie do pracy, mającej udział w działaniu Ojca niebieskiego i Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Więcej, Bóg wskazał człowiekowi cel pracy i dał mu silne pobudki do niej. Najsilniejszą zaś pobudkę stanowi przykład Syna Bożego, który został posłany na świat, aby pełnił wolę Ojca i dał człowiekowi przykład posłuszeństwa Bogu¹³. W tym miejscu Wyszyński wskazał na Chrystusową szkołę pracy. Mistrz z Nazaretu – jak czytamy w książce Wyszyńskiego - zna „pracę na roli nie z obserwacji, ale z bezpośredniego z nią zetknięcia się. (...) Zbyt bliskie życia są Jego przypowieści ewangeliczne, by mogły wyjść z ust człowieka, który nie przeżył bezpośrednio ich treści. Obracając się ciągle w środowisku ludzi pracy, miał Pan Jezus gruntowną jej znajomość i szacunek dla niej”¹⁴.

¹⁰ Por. tamże, s. 9.

¹¹ S. WYSZYŃSKI, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, dz. cyt., s. 27.

¹² Tamże, s. 29-30.

¹³ Por. tamże, s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 31.

Chrystus – jak dalej zaznacza Wyszyński – do pracy ewangelizacyjnej dobrał sobie ludzi ze środowiska zwykłej, codziennej, ciężkiej pracy, „oswojonych z wysiłkiem, trudem, znojnym potem, walką. Wszyscy niemal apostołowie to rybacy, rodzaj ludzi odważnych, zaprawionych w walce z morzem, wodą, wiatrami, przywykłych do nocnego czuwania”¹⁵.

Interesująca jest uwaga Prymasa, która jakby rekapitułuje charakterystykę Chrystusowej szkoły pracy. Książka bowiem zawiera taki oto pasus: „Znamienny jest fakt, że po zmartwychwstaniu zastaje Pan Jezus swoich uczniów przy pracy. Wrócili do niej najspokojniej w świecie, nawet im na myśl nie przyszło nic innego, jak dawna praca. Zbyt ją kochali, zbyt ich pociągała. W pracy ukoić chcieli cały swój ból po straconym Mistrzu”¹⁶.

Wyszyński zauważył, że z czasem, kiedy apostołowie zajęli się pracą ewangelizacyjną, bynajmniej nie zerwali całkowicie z pracą fizyczną. Przykładem jest św. Paweł, który pracą fizyczną zarabiał na chleb powszedni, zdecydowanie podkreślając obowiązek pracy (por. Ef 4, 28). Zdaniem Prymasa ów związek pracy fizycznej z pracą apostołską stanowi punkt wyjścia dla szacunku, na jaki zasługuje praca ludzka w całym myśleniu chrześcijańskim. Więcej, praca ujawnia swoją ścisłą więź z Ewangelią, a więc związek z Dobrą Nowiną o zbawieniu człowieka, Dobrą Nowiną dla człowieka, do którego Bóg kieruje propozycję zbawczą. Wyszyńskiemu bliskie były takie wyrażenia, jak: «głoszenie Ewangelii przez pracę», «praca Ewangelii» czy wreszcie «Ewangelia o pracy»¹⁷. Z czasem Jan Paweł II upowszechnił termin, który dziś znany jest jako «Ewangelia pracy»¹⁸.

Wedle Wyszyńskiego, praca niejako immanentnie kryje w sobie podmiotowość, którą stanowi człowiek pracujący. Jest on podmiotem pracy. Dokonując lektury książki *Duch pracy ludzkiej*, myśl o podmiotowym charakterze pracy człowieka można odnaleźć w rozważaniach, które Autor opatrzył śródtytułami: *Praca potrzebą natury ludzkiej*, *Praca ludzka współpracą z Bogiem*, *Módl się pracą*, *Nadprzyrodzona organizacja pracy* czy *Tajemnica odkupienia w pracy*.

Każdemu zagadnieniu można by oczywiście poświęcić wiele miejsca, by ukazać rolę i znaczenie pracy jako rzeczywistości nieodłącznie związanej z człowiekiem, będącej działaniem człowieka i stanowiącej

¹⁵ Tamże, s. 31-32.

¹⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷ Por. Cz. S. BARTNIK, *Wstęp*, w: S. WYSZYŃSKI, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ Por. LE 6, 7, 25, 26, s. 21-22, 61, 65-66.

szansę jego rozwoju, warunek realizacji jego powołania wedle zamysłu Stwórcy. Dla Wyszyńskiego praca w tej perspektywie stanowi rodzaj misterium. Niemal na każdym kroku zdawał się dostrzegać w niej misterium człowieka, którym był, podobnie jak św. Jan Paweł II¹⁹, zafascynowany duchowo i w pewnym sensie także religijnie. Świadczą o tym chociażby słowa, jakie napisał pod datą 25 marca 1946 roku, a więc w trudnym czasie odbudowy Polski ze zniszczeń wojennych, tytułem wprowadzenia czytelnika do pierwszego wydania książki *Duch pracy ludzkiej*. Prymas lapidarnie nawiązał w nich do misterium pracy, które swoje uzasadnienie odnajduje w realizowanym przez człowieka powołaniu do pracy. Warto przytoczyć odnośny fragment dosłownie:

„Idąc ulicami zburzonych miast i miasteczek polskich, przebiegając wielkie drogi i ścieżki polne, snując się wśród ruin, gruzów i zgliszcz, patrząc na ziemię zoraną rowami okopów, zaglądając do naszych domostw, na pół rozwalonych chat, w których powojenna nędza żyje nędzą, wnikając do myśli i serc ludzkich, wczuwając się w ich pragnienia – słyszymy jedno wielkie wołanie: spokojnej, wytrwałej, owocnej, błogosławionej pracy!”²⁰.

Oto misterium pracy ludzkiej, której podmiotem jest człowiek, realizujący w niej pragnienia swoich myśli, swojej woli i swojego serca, a także podejmujący wysiłek swych dłoni! Albowiem w pracy ludzkiej – jak napisał Wyszyński – tkwi nie tylko radość przyrodzona, ale także istnieją w niej radości Boże, nadprzyrodzone. Najwyższą zaś radością jest poczucie wolności zdobytej przez pracę, która, podejmowana w pocie czoła, w konsekwencji oczyszcza i uszlachetnia człowieka²¹.

Duszpasterska troska o „uzdrowienie” pracy

Apel o „uzdrowienie” ludzkiej pracy, wpisujący się w afirmację jej podmiotowego charakteru, uwidacznia się w myśli Prymasa niemal we wszystkich jego wypowiedziach, w których wypowiadał się na temat pracy. Warto zatem prześledzić choćby jeszcze jeden zbiór jego myśli, notabene zapowiedziany powyżej, mianowicie, kazania wygłoszone na Skałce w ramach dorocznych procesji Stanisławowskich.

¹⁹ Dla przykładu zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 10, Polskie Towarzystwo Teologiczne, [Kraków] 1980, s. 18-19.

²⁰ S. WYSZYŃSKI, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, dz. cyt., s. 18.

²¹ Por. tamże, 158-159.

Kazania skałeczne zostały wypowiedziane w dobie realnego socjalizmu, kiedy praca ludzka traktowana była w wymiarze podmiotowym i przedmiotowym ideologicznie, w duchu marksistowskiego socjalizmu. Wyszyński musiał się zmierzyć z tą ideologią, co nie było łatwe, bo marksizm również usiłował dowartościować pracę. Zderzenie ideologii marksistowskiej z myślą chrześcijańską uwydatniło wprawdzie specyfikę chrześcijańskiego spojrzenia na ludzką pracę, ale nie było wolne od zamętu wywołanego skutkami praktycznego funkcjonowania ustroju socjalistycznego.

Przywołane kazania Wyszyńskiego, wyraźnie odznaczające się wyuczuciem pastoralnym, stanowią jakby prezentację chrześcijańskiej idei ludzkiej pracy, będąc wielkim wołaniem o jej „uzdrowienie”. Prymas podkreślał w nich wagę nie tyle samej pracy, ile wskazywał na godność, rolę i znaczenie ludzi pracy. Za ich patrona uznał między innymi świętego Stanisława, biskupa i męczennika. Ów Biskup Krakowski, który niegdyś stanął w obronie uciemżonego, niesprawiedliwie potraktowanego ludu polskiego, teraz również jawi się jako obrońca uciśnionych. Nawołuje bowiem do okazywania szacunku ludziom pracy, gdyż ich trud i wysiłek przyczynia się do budowania dobra wspólnego²².

Zdaniem Prymasa, pracę winni ludzie podejmować w sposób odpowiedzialny i sumienny. Imperatyw ten dotyczy nie tylko robotników czy pracowników najemnych, ale także pracodawców (kierownictwa przedsiębiorstw państwowych). Dlatego w każdej pracy ważne są prawa i obowiązki ludzi pracy, ważne jest ich życie moralne i duchowe. W tym kontekście Prymas spoglądając na stale rosnący postęp materialny, wyraził przekonanie, że wraz z szybkim postępem pojawia się zapotrzebowanie na ludzi świętych. Albowiem rozwój techniki i wzrost poziomu życia powinien iść w parze z rozwojem duchowym²³.

Dla Wyszyńskiego najbardziej liczy się praca w znaczeniu podmiotowym, czyli po prostu jej podmiot, człowiek pracy, choć nie bagatelizuje on jej przedmiotu. Podmiotowość ta rozumiana jest w duchu ewangelicznym. W kazaniach skałecznych duch ten ujawnia się choćby w przekonaniu, że człowiek poprzez pracę wyraża, realizuje przykazanie miłości bliźniego. W tym kontekście Prymas apelował do władz państwowych o uszanowania

²² Kazanie „*Dwa filary Kościoła w Polsce*” (Kraków – Skałka, 14 V 1972 r.), w: S. WYSZYŃSKI, *Z Królewskiego Krakowa*, Warszawa 1992, s. 37.

²³ Por. Kazanie „*Dać życie za prawdę*” (Kraków – Skałka, 10 V 1970 r.), w: S. WYSZYŃSKI, *Z Królewskiego Krakowa*, dz., cyt., s. 28:.

człowieka pracy, jego godności i praw²⁴. Każdy człowiek pracujący ma prawo do wolności religijnej, kultury, zrzeszania się, przystępowania do stowarzyszeń związanych z pracą oraz każdej innej działalności religijnej, politycznej czy kulturalnej.

Jednakże myśl Prymasa nie ograniczała się do ogólnych stwierdzeń. Interesowały go konkretne problemy ludzi pracy. Na przykład jego niepokój powodowała praktyka nie respektowania przez państwowego pracodawcę prawa człowieka pracującego do wypoczynku. Szczególny sprzeciw Kardynała budził fakt nakłaniania czy nawet zmuszania ludzi do pracy w niedziele. Pod tym względem Prymas upominał się o należyty dzień odpoczynku nie tylko dla katolików, ale także innowierców, niewierzących, a nawet członków reżimowej, komunistycznej partii, czyli Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej²⁵.

Podczas kazania Prymas zwrócił się do władz państwowych, będących wszakże w warunkach ustroju socjalistycznego - głównym pracodawcą, z następującym apelem: „W tej chwili, z tego miejsca pragnę skierować na razie prośbę do wszystkich władz, od których zależy, aby zaniechały praktyk, które wcale nie podnoszą autorytetu władzy i nie usposabiają do niej przychylnie. Dla dobra kierunku, który się prezentuje, należy odstąpić od tej praktyki, niezgodnej z potrzebami narodu wolnego, pracującego rzetelnie sześć dni, aby siódmego dnia – za przykładem samego Boga – mógł sobie odpocząć²⁶.”

Podmiotowe rozumienie pracy wyraża się również w tym, co Kardynał mówił na temat sprawiedliwej płacy. W kazaniach wypominał czynnikom odpowiedzialnym za politykę społeczną i gospodarczą państwa, że „za pensję, jaką otrzymują ludzie pracy niewiele można zakupić”. Ponadto niezbędne dla codziennego życia towary są trudno dostępne. Robotnik żyje przecież z własnych dochodów, a więc dla jego codziennego utrzymania – zdaniem Prymasa - sprawa odpowiedniej zapłaty za pracę jest bardzo istotna²⁷.

Ponadto w kazaniach skalecznych przewija się motyw zagrożeń płynących z niewłaściwego rozumienia pracy. W ocenie Kardynała zakłady organizujące pracę nie liczą się z człowiekiem. Wymuszają na nim nadgodziny oraz narzucają mu inne formy uciążliwe dla życia. Jednakże każdy człowiek

²⁴ Por. Kazanie „*Jak rozumiemy normalizację w naszej Ojczyźnie*” (Kraków – Skalka, 9 V 1971 r.), w: S. WYSZYŃSKI, *Z Królewskiego Krakowa*, dz., cyt., s. 32.

²⁵ Por. Kazanie „*Prosimy – Wymagamy – Żądamy!*” (Kraków – Skalka, 12 V 1974 r.), w: S. WYSZYŃSKI, *Z Królewskiego Krakowa*, dz., cyt., s. 47-48.

²⁶ Tamże, s. 49.

²⁷ Por. tamże, s. 51.

ma swoje plany i marzenia, które chciałby realizować. Notoryczne zmęczenie pracą połączone z brakiem nadziei na poprawę swojego losu, powoduje frustrację. Tymczasem – wedle pouczeń Wyszyńskiego – praca nie powinna być czynnikiem destrukcyjnym, lecz ma przyczyniać się do polepszania stylu życia. A już całkowitym zaprzeczeniem jej ducha jest sytuacja, w której praca niszczy życie małżeńskie i rodzinne²⁸.

Zasadniczą myśl kazań skałecznych Wyszyńskiego na temat podmiotowego charakteru pracy ludzkiej zdają się niezwykle trafnie oddawać następujące fragmenty:

„Trzeba dzisiaj bronić w naszej ojczyźnie człowieka pracującego i jego prawa do wypoczynku”²⁹.

„Biskup Krakowski stanął w obronie uciśnionych, był pierwszym w Polsce obrońcą ludu pracującego, patronem wszystkich wysiłków i zmagañ, które trwają do dziś, aby ludzie pracujący byli uszanowani”³⁰.

„Różne prawa ekonomiczne i zawodowe, o których dzisiaj tak wiele słyszymy, bardzo często gwałcone są przez ograniczanie człowieka w wolności wyboru pracy, kierunku szkolenia i kształcenia, a zwłaszcza wyboru takiego powołania, które najbardziej odpowiada pragnieniu człowieka”³¹.

„Stąd, z Krakowa, biskupi polscy pojedą do Wrocławia, aby tam z okazji osiemdziesiątej rocznicy encykliki «*Rerum novarum*», poświęconej przez Leona XIII sprawie bytowania ludzi pracujących – potwierdzić raz jeszcze to wspólnotowe działanie. Kościół w swej nauce społecznej rozumie, że rozwiązanie wszystkich trudności i kłopotów społeczno-gospodarczych nie zależy od garstki ludzi dobrej woli, ale od współdziałania wszystkich wartości – Bożych i ludzkich, od współdziałania Kościoła, państwa i narodu, a nawet organizacji społecznych i gospodarczych”³².

²⁸ Por. Kazanie „*Mater plorans gaudet in filio*” (Kraków – Skałka, 11 V 1980 r.), w: S. WYSZYŃSKI, *Z Królewskiego Krakowa*, dz., cyt., s. 84.

²⁹ Kazanie „*Prosimy – Wymagamy - Żądamy*” (Kraków – Skałka, 12 V 1974 r.), jw., s. 47.

³⁰ Kazanie „*Dwa filary Kościoła w Polsce*” (Kraków – Skałka, 14 V 1972 r.), jw., s. 37.

³¹ Kazanie „*W obronie prawa Bożego*” (Kraków – Skałka, 13 V 1973 r.), w: S. WYSZYŃSKI, *Z Królewskiego Krakowa*, dz., cyt., s. 42.

³² Kazanie „*Jak rozumiemy normalizację w naszej Ojczyźnie*” (Kraków – Skałka, 9 V 1971 r.), jw., s. 34.

„Chrystus daje w Ewangelii wspaniały przykład o robotnikach w winnicy, którym trzeba przed zachodem słońca wypłacić należność, bo z tego żyją. Trudno, aby człowiek pracujący cały dzień musiał potem czekać, aż żona wróci z kolejki i przyniesie coś, co przypadkiem dostała”³³.

Przywołane cytaty, jak również przedstawiony szkic przemyśleń na temat pracy wskazują bardzo wyraźnie na jej podmiotowy charakter. Dla Wyszyńskiego praca to przede wszystkim człowiek pracy, jej podmiot. Nie pomijając przedmiotowego aspektu pracy, uznając znaczenie jej przedmiotu, Prymas jako duszpasterz i krzewiciel katolickiej nauki społecznej interesował się człowiekiem pracy. Upominał się o jego godność, w której świetle widział dopiero wartość samej pracy. Upominał się również o prawa ludzi pracy, przypominając jednocześnie o obowiązku pracy, będącej wszakże potrzebą ludzkiej natury.

W kierunku ewangelizacji pracy człowieka

W myśli społecznej Wyszyńskiego raz po raz wybrzmiewa pastoralne zatroskanie o ludzi pracy. Ważne jest jego wołanie o pierwszeństwo człowieka pracy przed pracą w znaczeniu ekonomicznym, przedmiotowym. Uznanie jej podmiotowego charakteru za rodzaj etycznego priorytetu prowadzi do konkluzji, którą można by utożsamić z tezą zawartą w encyklice Jan Pawła II *Laborem exercens*, że nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy».

Powszechne pragnienie „spokojnej, owocnej i błogosławionej pracy”, które przywołuje Wyszyński w swojej książce *Duch pracy ludzkiej* w kontekście powojennej odbudowy Polski ze zniszczeń wojennych, wskazuje nie tyle na pracę jako taką, ale na człowieka pracy. Adresatem tych życzeń nie jest praca, lecz człowiek. Albowiem błogosławiona praca dotyczy człowieka jako podmiotu. Pokój zaś jest pragnieniem człowieka wykonującego pracę. Natomiast radość jest doświadczeniem człowieka, który cieszy się z owoców pracy.

Słowem, duch pracy, jaki wyłania się z myśli Wyszyńskiego wpisuje się w misterium człowieka. Ujawnia swój aspekt podmiotowy, który góruje

³³ Kazanie „*Prosimy – Wymagamy – Żądamy!*” (Kraków – Skalka, 12 V 1974 r.), jw., s. 51.

nad aspektem przedmiotowym, ekonomicznym. Integralny związek człowieka pracującego z pracą jako taką stanowi dla chrześcijanina wyzwanie, które ks. prof. Czesław Bartnik lapidarnie określił jako ewangelizację pracy. We wstępie do rozważanej książki *Duch pracy ludzkiej* zdaje się on sugerować, że realizacja zawartego w niej nauczania Prymasa Tysiąclecia oznacza wejście na drogę wiodącą ku nowej ewangelizacji pracy. Oby sugestia ta wciąż znajdowała właściwy odzew i wydała owoce „błogosławionej pracy”!

HUMAN WORK IN THE THOUGHTS OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI

S u m m a r y

The topic has been developed according to the scheme, which includes the following points: 1. What is human work ?; 2. The issue of work in the letters of Primate Wyszyński; 3. The spirit of human work inspired by the Gospel; 4. Pastoral care for „healing” work; 5. Towards the evangelization of human work.

The social thought Wyszyński clearly reveals the pastoral concern for working people. It is important that the call for priority to human work before work in economic terms, by subject. This appeal essentially coincides with the thesis of John Paul II's encyclical *Laborem Exercens*, the first place work is „for man” and not man „for work”.

The main Wyszyński thoughts on the work can be found in his book *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, first published in Włocławek in 1946. Primate teaching on this subject is also found in other publications, for example: *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia* (Włocławek 1937), *Chrystus społecznik* (Włocławek 1947) or *Uświęcenie pracy zawodowej* (Paris 1963). Elements of his teaching on human work can be found in collections such as: *Kazania Świętokrzyskie* (Poznań 1978), *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974* (Paris 1975), *Listy Pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981* (Paris 1988), *Kazania i przemówienia Stefana Wyszyńskiego autoryzowane* (Warszawa 1956-1981, vol 1-67).

The spirit of the work emerging from the thoughts Wyszyński is part of the mystery man. Reveals its subjective aspect, which dominates the aspect of the present, economically. Integral relationship of the worker to the work as such is a challenge for the Christian, that Reverend Professor Czesław Bartnik succinctly described as “evangelization work”, the Pope John Paul II reminded of the “gospel of work”.

Piotr Gałdyn *OSPPE*

W PRZEDEDNIU REFORMY KOŚCIELNEGO PRAWA PROCESOWEGO

1. Wprowadzenie

W nowatorskiej i bardzo odważnej reformie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, przeprowadzonej przez papieża Franciszka w 2015 roku¹, Kościół z jednej strony jawi się jako instytucja strzegąca praw wszystkich swoich wiernych, a co za tym idzie, szeroko rozumianego dobra wspólnego całej sfery eklezjalnej. Z drugiej strony, Kościół dba, mając na uwadze zbawienia każdego z wiernych, o urzeczywistnianie i prawidłowe wypełnianie dobrze wszystkim znanej zasady *salus animarum suprema lex*².

Co więcej, *Mitis Iudex*, przedstawiając racje sprzyjające tak oczekiwanej reformie, wskazuje na między innymi, trzy podstawowe impulsy reformatorskie: 1) troska o zbawienie dusz; 2) piętrzące się trudności w uregulowaniu sprawy małżeńskich przed trybunałami kościelnymi; 3) prośby ojców synodalnych o skrócenie i ułatwienie dostępu do działań i procedur sądowych³.

¹ Por. FRANCISZEK, List apostolski w formie «*Motu proprio*» *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, 15 sierpnia 2015 r. (dalej: *MIDI*).

² Reyes Vizcaino wyjaśnia, że ta zasada wyznacza cel podstawowy i nadrzędny prawa kanonicznego. Owo *principium* jest tym, co znacząco odróżnia proces kanoniczny od cywilnego oraz ochronę praw w Kościele i państwie: por. P.M. REYES VIZCAÍNO, *La tutela jurídica en el ordenamiento canónico*, „Cuadernos Doctorales” 11 (1993), 356-358.

³ Por. *MIDI*, Preambula; por. R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Nueva regulación de los procesos de nulidad matrimonial*, „Scripta Theologica” 48 (2016), 299.

2. *Actio pastoralis i opus iustitiae*

Niektórzy autorzy, tacy jak Carlos M. Morán Bustos, Carmen Peña García czy Manuel Jesús Arroba Conde, uważają, że początek reformy procesu małżeńskiego tkwi w adhortacji apostolskiej papieża Franciszka *Evangelii Gaudium*. I chociaż w dokumencie tym nie ma wzmianki o reformie prawa procesowego, autorzy ci zauważają, że w nauczaniu o rodzinie i w problematyce tzw. nowej ewangelizacji, pojawia się załączek możliwych modyfikacji kościelnego prawa procesowego⁴.

Papież wyraźnie wskazuje, że wszystkie podstawowe struktury Kościoła, otwarte na cel, jakim jest *salus animarum*, wymagają odnowienia i przekształcenia. Reforma procesowa – według Franciszka - jest możliwa tylko poprzez przemianę, która musi się dokonać przede wszystkim w sferze szeroko pojętego duszpasterstwa. *Actio pastoralis* rozumiane jako wszelaka działalność związana ze zbawczą misją Chrystusa, wymaga odpowiedniej rewizji. Co więcej, ta działalność duszpasterska podejmowana dla zbawienia dusz prowadzi do celu pośredniego zwanego *opus iustitiae*⁵. Oznacza to, że istnieje ścisły związek między *actio pastoralis Ecclesiae* a *opus iustitiae*, tzn. między pracą ewangelizacyjno-duszpasterską a wymiarem sprawiedliwości⁶. Dlatego każda czynność prawna, czy to procesowa

⁴ Zob. FRANCISZEK, Exh. Ap. *Evangelii Gaudium*, 24-XI-2013, n. 27: AAS 105 (2013), 1019-1137 (dalej: EG).

⁵ «Por lo tanto, quiero exhortaros a un mayor y apasionado compromiso en vuestro ministerio, como garantía de unidad de la jurisprudencia en la Iglesia. ¡Cuánto trabajo pastoral por el bien de tantas parejas y de tantos hijos, a menudo víctimas de estas situaciones! También aquí se necesita una *conversión pastoral* de las estructuras eclesísticas (cf. *ibidem*, n. 27), para ofrecer el *opus iustitiae* a cuantos se dirigen a la Iglesia para aclarar su propia situación matrimonial.»: FRANCISZEK, *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 23-I-2015, w: <https://bit.ly/2OxCXyz>.

⁶ Doktryna ta zawarta jest już w nauczania Pawła VI, który w przemówieniu do Roty Rzymskiej mówił: «È attraverso l'*aequitas canonica* che si afferma il carattere pastorale del vostro ufficio giudiziario, carattere anche recentemente riaffermato in maniera autorevole. Invero questo ministero della Chiesa è, nel pieno senso della parola, pastorale; è un ministero del sacerdozio cristiano; ha le sue radici nella missione che il Signore affidò al "Primo Pietro", il quale nei suoi successori continua a governare, a insegnare e a giudicare; fa parte integrante del mandato apostolico e ne sono partecipi tutti coloro, sacerdoti e laici, che sono chiamati ad esercitare la giustizia in nome nostro e in nome dei nostri fratelli nell'episcopato. Questo potere fu esercitato dagli Apostoli, e i loro successori hanno continuato tale missione. (...) Questo ministero del giudice ecclesiastico è pastorale perché viene in aiuto ai membri del Popolo di Dio, che si trovano in difficoltà. Il giudice

wa, czy administracyjna, jest równocześnie działaniem duszpasterskim, ponieważ ma na celu zagwarantowanie i ochronę *salus animarum*. Działanie trybunałów kościelnych i ich pracowników ma ze swej natury charakter duszpasterski, gdyż dotyczy praw i obowiązków wiernych podległych pasterskiej pieczy Kościoła.

Według Peña García, ten duszpasterski charakter kanonicznego procesu małżeńskiego, i w ogóle działań prawnych, jest jednym z podstawowych kryteriów, które inspirują i prowadzą do reformy przeprowadzonej przez papieża Franciszka⁷. W 2014 r. w przemówieniu do Roty Rzymskiej, Biskup Rzymu wyjaśnił, że nie ma sprzeczności między kościelną rzeczywistością prawną a rzeczywistością duszpasterską. Wręcz przeciwnie, uzupełniają się wzajemnie w służbie „prawdzie sprawiedliwości” i dobru wszystkich wiernych całej wspólnoty chrześcijańskiej⁸. Tak więc, cała działalność kościelnego wymiaru sprawiedliwości jest ukierunkowana na pomoc ludowi Bożemu w wypełnianiu *communio fidelium*, przez co staje się prawdziwą „diakonią”⁹.

3. Przygotowanie do reformy

Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa, tak jak wszystkie inne procesy sądowe, należy również traktować jako rzeczywistość, poprzez którą poszukuje się i wymierza sprawiedliwość. Warto pamiętać, że wszystkie procesy sądowe, zarówno cywilne jak i kościelne, mają na celu znalezienie prawdy obiektywnej dotyczącej konkretnej rzeczywistości przedstawionej na wokandzie sądowej. Takie działanie ma miejsce w sytuacjach niepewnych i wymagających odpowiedniego zareagowania wymiaru sprawiedliwości na wyrządzone krzywdy i dziejącą się niesprawiedliwość.

è per essi il buon Pastore che consola chi è stato colpito, guida chi ha errato, riconosce i diritti di chi è stato leso, calunniato o ingiustamente umiliato. L'autorità giudiziaria è così un'autorità di servizio, un servizio che consiste nell'esercizio del potere affidato da Cristo alla sua Chiesa per il bene delle anime»: PAWEŁ VI, *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 8-II-1973: AAS 65 (1973), 95-103.

⁷ Zob. C. PEÑA GARCÍA, *Agilización de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presinodales al motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus y retos pendientes tras la reforma*, „Ius Canonicum” 56 (2016), 50.

⁸ Zob. FRANCISZEK, *Przemówienia do Roty Rzymskiej*, 24-I-2014, w: <https://bit.ly/2yqwulO>.

⁹ *Ibidem*.

Actio iudicialis ma zawsze prowadzić do sprawiedliwego rozwiązania sprawy. Może się niestety zdarzyć, że działanie wymiaru sprawiedliwości zostanie całkowicie poddane realizacji własnych interesów. Taka indywidualizacja działań sądowych jest naganna i pozbawiona jakichkolwiek rozsądnych podstaw i na pewno nie ma na celu właściwego i prawdziwego rozwiązania sprawy. Zamiast tego stwarza „społeczne i kościelne sytuacje nieufności i podejrzliwości, w których wierni będą narażeni na pokusę jedynie walki o własne interesy, a nie wspólnego wysiłku, by żyć zgodnie z prawem i sprawiedliwością”¹⁰.

W ten sposób proces małżeński ma również wymiar społeczny. Za każdą decyzją prawną (orzeczeniem sądowym) stoją wierni, którzy pragną w sposób właściwy uregulować swoje życie małżeńskie i religijne. Rzeczywistość procesowa oprócz uregulowania stosunków prawnych między małżonkami, reorganizuje życie całej wspólnoty wiernych. Decyzje podjęte przez trybunał kościelny mają wpływ nie tylko na strony postępowania sądowego, ale także na wszystkie osoby z nimi związane. Konsekwencje wyroku sądowego dotyczą również najbliższych, bowiem powodują zerwanie prawnych więzi małżeńskich i rodzinnych. Ostateczne postanowienie sądu pociąga za sobą szereg „działań”, które obejmują wszystkie aspekty życia ludzkiego i wpływają na dobro publiczne¹¹.

Dlatego papież Franciszek podkreśla potrzebę tzw. „nawrócenia duszpasterskiego”¹² i strukturalnego” całego wymiaru sprawiedliwości, po-

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, I-28-1994: AAS 86 (1994), 947-952.

¹¹ P.M. REYES VIZCAÍNO, *El proceso canónico como búsqueda de la verdad*, w: <https://bit.ly/2MIkYov>.

¹² «Marzę o wyborze misyjnym, zdolnym przemienić wszystko, aby zwyczaj, styl, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednim kanałem bardziej do ewangelizowania dzisiejszego świata niż do zachowania stanu rzeczy. Reformę struktur, wymagającą odnowy duszpasterskiej, można zrozumieć jedynie w tym sensie: należy sprawić, by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach rozszerzało swój zasięg i było bardziej otwarte, by doprowadziło zaangażowanych w nie ludzi do przyjęcia stałej postawy «wyjścia» i w ten sposób sprzyjało udzieleniu pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń. Jak mówił Jan Paweł II do biskupów Oceanii: «wszelka odnowa Kościoła musi mieć misję jako swój cel, by nie popaść w pewnego rodzaju kościelne zamknięcie się w sobie»: *EG*, 27; «la indudable dimensión pastoral de esta preocupación por la agilización de los procesos de nulidad: obviamente, todo lo que contribuya a que los tribunales eclesiales puedan (...) dar una más ágil y rápida respuesta a las demandas de los fieles sobre su propio estado de vida, en concreto, sobre la validez o nulidad de su matrimonio precedente, constituye una muy positiva y eficaz

nieważ każdy kryzys czy niepowodzenie małżeńskie wymaga indywidualnej i dogłębnej refleksji oraz odnowy. Przemiana musi więc dotyczyć całej kościelnej działalności sądowniczej zarówno w aspekcie prawnym, jak i duszpasterskim; dlatego postępowanie procesowe w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa może mieć charakter i skutek uzdrawiający¹³.

„Proces synodalny pozwolił podjąć refleksję nad sytuacją rodzin w dzisiejszym świecie, poszerzyć nasze spojrzenie i ożywić naszą świadomość znaczenia małżeństwa i rodziny. Jednocześnie złożoność omawianych tematów ukazała nam potrzebę dalszego, otwartego pogłębienia niektórych zagadnień doktrynalnych, moralnych, duchowych i duszpasterskich. Refleksja pasterzy i teologów, jeśli jest wierna Kościołowi, związana z rzeczywistością i twórcza, pomoże nam osiągnąć większą jasność. Dyskusje, jakie mają miejsce w środkach przekazu lub w publikacjach, czy też pomiędzy ludźmi Kościoła, przebiegają od niepohamowanej chęci zmiany wszystkiego, pozbawionej wystarczającej refleksji i ugruntowania, do postawy usiłowania rozstrzygnięcia wszystkiego za pomocą ogólnych norm lub wyciągania daleko idących wniosków z niektórych refleksji teologicznych.”¹⁴

Zgodnie z tzw. „hermeneutyką synodalną”¹⁵, należy podkreślić, że w całej kanonicznej rzeczywistości procesowej w pełni rozwinięta jest także działalność duszpasterska i ewangelizacyjna Kościoła. Z tego powodu reforma proceduralna Papieża Franciszka, nie tylko wpływa na kwestie

contribución a solucionar situaciones dolorosas y preocupantes de los fieles, desde el punto de vista pastoral»: C. PEÑA GARCÍA, *Agilización de los procesos...*, cit., 44.

O misyjnym fundamencie procesu: M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte de snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo*, w: L. SABBARESE (a cura di), *Sistema matrimoniale canonico in synodo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, 61-62.

¹³ «Ta uzdrawiająca perspektywa wypływa z uznania prawdy o małżeństwie właściwej dla procesów o stwierdzenie nieważności, ale która wymaga również pojednania z własną, często bolesną przeszłością, z drugim małżonkiem i ze sobą»: C. PEÑA GARCÍA, *Agilización de los procesos...*, cit., 57.

¹⁴ FRANCISZEK, Exh. Ap. *Amoris laetitia*, 19-III-2016, 2: AAS 58 (2016), 311-446 (dalej: *Amoris laetitia*).

¹⁵ Zob. M. GIDI, *Una justicia en salida. Novedades procesales del M.P. Mitis iudex dominus Iesus (sic.)*, „Teología y vida” 57/4 (2016), 458; w sposób całościowy o tzw. hermeneutyce synodalnej reformy procesowej pisze Arroba Conde: M.J. ARROBA CONDE, *La experiencia sinodal y la reciente reforma procesal en el motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, „Anuario de Derecho Canónico” 5 (2016), 167.

uproszczenia i usprawnienia postępowania sądowego, ale co ważniejsze, dokonuje analizy kryteriów i działań wymiaru sprawiedliwości¹⁶, poprzez istnienie - według Pio V. Pinto - wspierających ją zasad teologicznych i eklezjologicznych¹⁷. Obecność rzeczywistości pozaprawnych może jednak budzić wątpliwości co do sensu i skuteczności reformy. „Napięcie teologiczne”, które się pojawia, odnotowane również przez Dziekana Roty Rzymskiej, jest szybko wyjaśniane przez tzw. nową „papieską dogmatykę”¹⁸, która w centrum wszelkich działań stawia ubogich i posługę duszpasterską realizowaną w pełnej komunii z *corpus episcopalis Ecclesiae*¹⁹. Z tego powodu niezbędna jest rewizja obowiązujących przepisów w celu usprawnienia procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Nie da się zaprzeczyć, że jednym z podstawowych elementów, które wpisują się w zmiany, jest nieustanna ochrona praw wszystkich wiernych. W ślad za eklezjologią Soboru Watykańskiego II i jej późniejszym rozwojem, VI i VII zasada reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego ustanawiają:

„Ze względu na fundamentalną równość wszystkich wiernych oraz różnorodność funkcji i stanowisk, które leżą w tym samym hierarchicznym porządku Kościoła, wypada, aby prawa osób były odpowiednio zdefiniowane i chronione. To sprawi, że akty władzy będą jaśniej widoczne jako służba, da mocniejsze podstawy do korzystania z władzy i wyeliminuje nadużycia”²⁰;

I dalej,

„Aby to wszystko urzeczywistniło się w praktyce, należy dołożyć szczególnych starań w celu ustanowienia procedury mającej na celu ochronę praw podmiotowych; dlatego odnawiając prawo należy zwrócić uwagę na to, czego dotychczas w tym zakresie brakowało, a mianowicie na rekursy administracyjne i właściwe administrowanie sprawiedliwością (...)”²¹.

¹⁶ M. GIDI, *Una justicia...*, cit., 464-465.

¹⁷ P.V. PINTO, *Los obispos pastores y jueces en el centro de la reforma*, „L’Osservatore Romano”, 11-IX-2015, 8.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA (ed.), *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe y anotada, 7^a ed., Prefacio, EUNSA, Pamplona 2007, 67.

²¹ *Ibidem*, 67.

Usilna chęć reformy jest również spowodowana nieprawidłowym funkcjonowaniem niektórych sądów kościelnych. Należy z przykrością zauważyć, że często obserwuje się duże opóźnienia w czynnościach procesowych, brak środków materialnych lub technologicznych w pracy trybunału czy też samych sędziów, niewystarczająca liczba pracowników sądów, niedbałość czy ewidentny brak zaangażowania się w sprawy przedstawione do rozpatrzenia²². Okoliczności te mogą spowodować poważne anomalie w poprawnym działaniu wymiaru sprawiedliwości, a co za tym idzie w zabezpieczeniu i ochronie praw wszystkich wiernych.

Potrzeba i niedaleka perspektywa reformy kościelnego prawa procesowego²³ wyraźnie wskazały na kierunek fundamentalnych zmian w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa; pośród nich główne propozycje reformatorskie oscylowały wokół takich tematów jak: wyeliminowanie obowiązku tzw. *duplex conformis*²⁴; ustanowienie procedury administracyjnej w przypadku oczywistych przyczyn nieważności, za które odpowiedzialny będzie biskup diecezjalny²⁵; wprowadzenie instytucji procesu sumarycznego (bardziej skróconego)²⁶; podkreślenie znaczenia i wagi wiary

²² Por. C. PEÑA GARCÍA, *Agilización de los procesos...*, cit., 46. «The quality of the administration of justice is also very different from region to region, and sometimes even from tribunal to tribunal. There remain a number of tribunal of low quality, which, due to poor understanding and a lack of improvement in their praxis, continue with a rather superficial jurisprudence. Such tribunals seem to consider the process for the declaration of nullity of a marriage an easy way to give a new chance to those in broken marriages, as if the mere fact of a broken marriage were evidence of its invalidity»: F. DANEELS, *A First Approach to the Reform of the Process for the Declaration of Nullity of Marriage*, w: K. MARTENS (ed.), *Justice and Mercy Have Met*, The Catholic University of America Press, Washington 2017, 7.

²³ J. Llobell przedstawia krótki historyczny przegląd wysiłków reformatorskich w zakresie kanonicznego prawa małżeńskiego i stwierdzenia nieważności małżeństwa: zob. J. LLOBELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*, Rialp, Madrid 2014, 118-128.

²⁴ Zob. M. DEL POZZO, *Statistiche delle cause di nullità matrimoniale 2001-2005: "vecchi" dati e "nuove" tendenze*, w: H. FRANCESCHI-M.A. ORTIZ (a cura di), *Verità del consenso e capacità di donazione*, EDUSC, Roma 2009, 451-479; G. ERLEBACH, *Problemi di applicazione della conformità sostanziale delle sentenze*, w: H. FRANCESCHI-M.A. ORTIZ (a cura di), *Verità del consenso...*, cit., 481-510; P. MONETA, *Il riesame obbligatorio delle sentenze di nullità di matrimonio: un regola da abolire*, „Il Diritto Ecclesiastico” 111 (2000), 1068-1083.

²⁵ Zob. M.J. ARROBA CONDE, *La procedura extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, w: GRUPPO ITALIANO DI DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *Il diritto nell' mistero della Chiesa*, IV, LUP, Città del Vaticano 2014, 171-185.

²⁶ Zob. F. DANEELS, *Osservazioni sull' processo per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 14 (2001) 77-88; C. PEÑA GARCÍA, *Derecho*

małżonków dla ważności związku małżeńskiego²⁷. Spróbujemy pokrótce przeanalizować niektóre z tych propozycji.

4. Pierwszy wyrok stwierdzający nieważność podlega wykonaniu

W *Preambule MIDI* czytamy:

„Wydawało się stosowne przede wszystkim, aby dla dopuszczenia stron do nowego kanonicznego małżeństwa nie były już wymagane dwa zgodne wyroki stwierdzające nieważność małżeństwa, ale wystarczała moralna pewność osiągnięta przez pierwszego sędziego zgodnie z przepisami prawa”.

Od początku prac synodalnych Ojcowie obecni na spotkaniach, zastanawiali się nad możliwością uproszczenia procedur kanonicznych związanych ze stwierdzeniem nieważności małżeństwa. Jedną z nich byłaby, jak sugerowano, możliwość zniesienia wymogu *duplex conformis*²⁸, czyli

a una iusticia eclesial rápida: sugerencias de iure condendo para agilizar los procesos canónicos de nulidad matrimonial, „Revista Española de Derecho Canónico” 68 (2010), 741-771.

²⁷ Zob. BENEDYKT XVI, *Przemówienia do Roty Rzymskiej*, 26-I-2013, n. 3: AAS 105 (2013), 168-172.

²⁸ Wymaganie dwóch zgodnych wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa zostało wprowadzone w Konst. Apost. *Dei miseratione* papieża Benedykta XIV w 1741. Andriano wyjaśnia: «La nova norma consente infatti di regolarizzare più celermente la propria posizione davanti alla Chiesa, senza estenuanti attese, normalmente di anni, imposte da una procedura arcaica e dispendiosa, ma oggi soprattutto ingiustificata e difficilmente comprensibile per i fedeli»: V. ANDRIANO, *La normativa canonica sul matrimonio e la riforma del processo di nullità*, LEV, Città del Vaticano 2016, 183.

^o rozwoju historycznym i doktrynalnym instytucji *duplex conformis* zob.: J. LLOBELL, *La necessità della doppia sentenza conforme e l'appello automatico ex can. 1682, costituiscono un gravame? Sul diritto di appello presso la Rota Romana*, „Ius Ecclesiae” 5 (1993), 602-609; A. MCGRATH, *Conformity of sentence in marriage nullity case*, „Studia Canonica” 27 (1993), 5-22; J. LLOBELL, *Los procesos...*, cit., 270-287; C.M. MORÁN BUSTOS, *Retos de la reforma procesal de la nulidad del matrimonio*, „Ius Canonicum” 56 (2016), 9-40; A. RECCHIA, *I mezzi di impugnazione: alcune considerazioni*, w: E.B.O. OKONKWO, A. RECCHIA (a cura di), *Tra rinnovamento e continuità. Le riforme introdotte dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Urbaniana University Press, Roma 2016, 105-113; J. LLOBELL, *Questioni circa l'appello e il giudicato nel nuovo processo matrimoniale. (Con brevi considerazioni sul "Tavolo di lavoro" per l'Italia)*, „Ephemerides Iuris

wymogów zaistnienia dwóch zgodnych wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa.

López Zubillaga, rozważa tę instytucję procesową posługując się pojęciem stanu rzeczy osądzonej²⁹, pomimo tego że sprawy dotyczące tzw. *status personae*, w tym także sprawy małżeńskie, nigdy nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej (gdy zapadają dwa zgodne wyroki powodują sytuację tzw. „*lis finita*”³⁰).

Autor wyjaśnia, że większość świeckich systemów procesowych na świecie podlega zasadzie podwójnego stopnia jurysdykcji. Stosowanie tej zasady, wywodzącej się z rzymskiego systemu procesowego, pozwalało na sprawniejszy przebieg postępowania przed właściwym sądem. Z drugiej strony miała ona na celu wprowadzenie większej pewności i gwarancji decyzji organów sądowych oraz pozwalała na przedstawienie sprawy sędziemu wyższej instancji³¹. Podwójny stopień jurysdykcji pozwala na interwencję i działanie każdej ze stron w procesie według ich uznania. Jeśli jedna ze stron czuje się pokrzywdzona decyzją sędziego, może odwołać się do sądu wyższej instancji. Z drugiej strony instytucja *duplex conformis* narzuca obligatoryjną obecność i interwencję „drugiego sądu”, na ogół wyższego, w celu potwierdzenia orzeczenia pierwszego (niższego) sądu³².

W kodyfikacji pio-benedyktynskiej zasada podwójnego stopnia jurysdykcji nie jest zachowana, ale zachowuje się zasadę dwóch zgodnych wyroków w celu zmniejszenia ewentualnych niesprawiedliwości i powtórzeń procesowych.

Canonici” 56 (2016), 423-429; C. PEÑA GARCÍA, *Agilización de los procesos...*, cit., 41-64; R. RODRÍGUEZ CHACÓN, *La ejecutividad de las sentencias afirmativas de nulidad de matrimonio no apeladas*, w: A. BETTETINI (direc.), *La reforma del proceso matrimonial canónico*, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2017, 403-413; P.O. AKPOGHIRAN, *Mitis Iudex text and commentary*, Transfiguracion Press, New Orleans 2017, 460-464.

²⁹ Zob. cann. 1902, 1903 CIC’17 i can. 1641 CIC’83.

³⁰ Zob. J.L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *La doble decisión conforme en la doctrina procesal del Código de 1917*, „Revista Española de Derecho Canónico” 59 (2002), 135 (dalej: REDC).

³¹ Zob. *ibid.*, 136.

³² Zob. *ibid.*, 137.

DE APPELLATIONIBUS	
Can. 1986 CIC 1917	Can. 1987 CIC 1917
<i>A prima sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit</i> , vinculi defensor, intra legitimum tempus, ad superius tribunal provocare debet; et si negligat officium suum implere, compellatur auctoritate iudicis.	<i>Post secundam sententiam, quae matrimonii nullitatem confirmaverit</i> , si defensor vinculi in grad appellacionis pro sua conscientia non crediderit esse appellandum, ius coniugibus est, decem diebus a sententiae denuntiatione elapsis, novas nuptias contrahendi.

Blat, dokonując analizy instytucji apelacji w CIC 1917, odwołuje się do nauczania Benedykta XIV oraz do dobrze znanej konstytucji apostołskiej *Dei Miseratione* z 1741 r., i stwierdza:

„Instructo autem in hunc modum iudicio, si secunda sententia alteri conformis fuerit, hoc est, si in secunda aequae ac in prima nullum ac irritum matrimonium iudicatum fuerit, et ab ea pars vel defensor pro sua conscientia non crediderit appellandum, vel appellacionem interpositam prosequendam minime censuerit, in potestate et arbitrio coniugum sit novas nuptias contrahere...”³³.

W powiązaniu z art. 212 § 2³⁴ *Provida Mater* zostaje ustanowione obowiązkowe odwołanie (apelacja) obrońcy węzła małżeńskiego w przypadku orzeczenia nieważności małżeństwa; tak samo kan. 1987 i art. 220 *PrM* wykazują obowiązek drugiego zgodnego wyroku w przypadku stwier-

³³ A. BLAT, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*, Scuola Tipografica Pio X, Romae 1927, 321; «Posteaquam vero appellacionis beneficio ad alterum iudicem causa in secunda instantia delata fuerit, omnia et singula quaecumque coram iudice in prima instantia servanda praefinita fuerunt, etiam coram altero in secunda exacte ac diligenter custodiantur»: *Ibidem.*; Zob. Benedykt XIV, Konst. Ap. *Dei miseratione*, 3-XI-1741, nn. 10 y 11, w: P. Gaspari (a cura di), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, n. 318, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1923-1939, 695-701 (dalej: *CIC Fontes*).

³⁴ «Defensor autem vinculi a prima sententia, matrimonii nullitatem declarante, ad superius tribunal provocare tenetur intra legitimum tempus; quod si facere negligat, auctoritate praesidis compellendus est (cfr. can. 1986)»: SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr. *Provida Mater*, 15-VIII-1936, art. 212 §2: AAS 28 (1936), 335 (dalej: *PrM*).

dzenia nieważności orzeczonej przez sąd niższej instancji. López Zubillaga przypomina, że przepisy te miały przede wszystkim na celu ochronę dobra publicznego. Dlatego sąd wyższej instancji podejmuje decyzję o potwierdzeniu lub odrzuceniu pierwszej decyzji wydanej przez sąd niższego stopnia; ratyfikacja i zgodność spowoduje udoskonalenie wyroku pierwszej instancji. Dla Zubillagi *duplex conformis* ma charakter „ulepszający”³⁵.

Motu proprio Pawła VI *Causas matrimoniales* z 1971 r. wprowadza zmianę w kościelnym systemie procesowym. Modyfikacje dotyczą całego systemu odwoławczego, a zwłaszcza podwójnego wyroku zgodnego, jako metody potwierdzania orzeczeń sądowych. Regulacja ustanawia dwa sposoby zatwierdzania wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa, jeden krótki, a drugi dłuższy. Przez system skrócony, wyrok *pro nullitate* wydany przez sąd pierwszej instancji może być ratyfikowany przez dekret sądu apelacyjnego. Procedura ta wcale nie oznaczała jednak zniesienia *duplex conformis*³⁶.

W kodeksie z 1983 r. zgodność wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa jest procedurą obowiązującą i ma na celu obronę zasady nierozzerwalności małżeństwa. Istnienie i utrzymanie tego elementu proceduralnego w kanonicznych przepisach procesowych jest konsekwencją złagodzenia dyscypliny dwóch wyroków zgodnych i wprowadzania tymczasowego zniesienia lub zawieszenia *duplex conformis*. Dokonywało się to na mocy specjalnych normy nadanych *ad experimentum* różnym Konferencjom Episkopatów³⁷. Między innymi:

a) 14 stycznia 1821 r. *Święta Kongregacja Propagandy Wiary* wysłała biskupom Wikariatów Apostolskich całego Cesarstwa Chińskiego instrukcję „*De coniugiis*”³⁸. Dokument zatwierdzał szczególne przepisy dotyczące

³⁵ Zob. J.L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *La doble decisión...*, cit., 140.

³⁶ *Ibidem*, 177.

³⁷ Zob. C.M. MORÁN BUSTOS, *Las facultades especiales de la Rota Romana: claves interpretativas y cuestiones que suscitan*, w: J. BOSCH (dir.), *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado. Actas de las XXXIV Jornadas de Actualidad Canónica, organizadas por la Asociación Española de Canonistas en Madrid, 23-25 de abril de 2014*, Dykinson, Madrid 2015, 407. Na nowo kwestia została poruszona w latach opracowywania Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, kiedy komisja pod kierownictwem Pompeddy zaproponowała zniesienie podwójnego wyroku zgodnego.

³⁸ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, Instr. *De coniugiis*, 14-I-1821, w: P. GASPARI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, II, Beauchesne, Parisiis 1904, 472-479. Przed pojawieniem się tej regulacji, na jednym z synodów Wikariatu Apostolskiego Sutchen w 1803 postanawia się: «quamvis matrimonia clandestina, seu sine presentia sacerdotis celebrata, valida sint in iis locis, ubi decretum Conciliis Trid. non fuit publicatum, aut saltem

spraw małżeńskich i regulował problemy związane z małżeństwami tajnymi. Instrukcja wyjaśniała:

„Omnia et singula matrimonia quae posthac celebrari contigerit apud Sinas, ut valida nominentur et sint, ineunda erunt coram parcho aut missionario, aut alio quovis legitime designato, ac duobus vel tribus testibus (...). In iis vero locis in quibus integrum non possit promulgari decretum, vel si promulgatum sit, parochus tamen vel alius rite designatus absit, vel faciles ad eundem aditus non sint, iniri quidem possint conjugia, etsi absque parcho, coram duobus saltem testibus, iisque, si fieri possit, Christianis; ita tamen contrahentes, ne sacramenti dignitas vilescat, obligentur lege sistendi se coram missionario vel parcho quandocumque reduci, ut rite ab eo benedictionem accipiant. Missionarius autem vel parochus redux, quando sibi de consensu conjugum constiterit, antequam conjuges benedicat, eos condocet faciat ejusmodi benedictionem ad ritum unice, non ac validitatem pertinere conjugii, ac propterea non committet ille ut rursus consensio per nova verba exprimatur”³⁹.

b) *Instructio ad Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos Rituum Orientalium in Causis matrimonialibus* wydana przez Kongregację ds. Kościołów Wschodnich 20 czerwca 1883 r.⁴⁰. W kanonicznym porządku wschodnim instrukcja regulowała i uznawała możliwość zaskarżenia decyzji, która według uznania jest krzywdząca dla którejś ze stron procesu. Odwołanie jest prawem własnym nie tylko obrońcy węzła małżeńskiego, ale przysługuje każdej ze stron sprawy. Dokument objaśniał:

„Judex si pro validitate matrimonii sententiam dixerit, et nemo ex conjugibus contra eam appellaverit, neque defensor matrimonii appellabit, et causa finita censeatur. E contra si matrimonium nullum fuisse decreverit, quamvis conjuges iudicio praelati acquieverint, defensor matrimonii appellationem facere debet, et novam sententiam ab alio tribunali postulare; quam appellationem primus iudex impedire nulla unquam ratione poterit”⁴¹.

non fuit observatum tanquam lex concili prout de hoc Vicariatu constat»: I. MANSELLA, *De impedimentis matrimonium dirimentibus ac de processu iudiciali*, Romae 1881, 134.

³⁹ *Ibid.*, 478-479.

⁴⁰ SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Instructio ad Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos Rituum Orientalium in causis matrimonialibus*, 20-VI-1883, w: P. GASPARI, *Tractatus...*, cit., 605-626.

⁴¹ *Ibid.* n. 23, 611.

Ta regulacja procesowa zostanie następnie włączona do przepisów CIC 1917.

c) Instrukcja z 18 lutego 1929 r. wysłana do Cesarstwa Chińskiego przez *Propaganda Fide*⁴², która w dziedzinie spraw małżeńskich sumiennie nawiązywała i powtarzała rozwiązania normatywne zawarte w CIC 1917. Zawierała jednak w swojej treści specjalne uprawnienia w zakresie postępowania procesowego: na chińskim terytorium misyjnym dozwolone jest w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa ustanowienie jednoosobowego trybunału orzekającego. Z drugiej strony system odwoławczy (apelacyjny), zawarty w Instrukcji, pozwalał na skierowanie odwołania od wyroku sądu pierwszej instancji bezpośrednio do Stolicy Apostolskiej.

d) *Regulae servandae a Vicariatu Apostolico Sueciae in pertractandis causis super nullitate matrimoniorum acatholicorum*⁴³. Instrukcja z 21 czerwca 1951 r. zawierała normy, tzw. *regulae*, dotyczące spraw małżeńskich, przeznaczone dla Wikariatu Apostolskiego w Szwecji. Przepisy zostały wydane przede wszystkim dla uregulowania sytuacji wątpliwych i trudnych, które pojawiają się w związku z coraz większą liczą małżeństw niekatolików, którzy przeszli na wiarę katolicką. „Hac autem facultate Ipse Vicarius utatur tantum si alterutra pars ad fidem catholicam convertatur”⁴⁴. Nieważność tych małżeństw może wynikać z różnego rodzaju wad zgody małżeńskiej, istniejących w chwili jej wyrażania. Nieważność stwierdzona przez sąd niższej instancji musi zostać zbadana i potwierdzona przez Święte Oficjum⁴⁵.

e) Wreszcie, specjalne normy dane *ad experimentum* Konferencji Episkopatu Ameryki Północnej w 1970 roku. Opracowanie tych norm zbiega się z pracami nad reformą Kodeksu Prawa Kanonicznego. Grupa rewizyjna poszukiwała możliwości uproszczenia i skrócenia kanonicznego postępowania małżeńskiego w drugiej instancji po uzyskaniu orzecz-

⁴² G. VROMANT, *Ius Missionariorum. De matrimonio*, L'Édition Universelle, Bruxelles-Paris 1938, 350-361.

⁴³ SUPREMA SACRA CONGREGATION SANCTI OFFICII, *Regulae servandae a Vicariatu Apostolico Sueciae in pertractandis causis super nullitate matrimoniorum acatholicorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1951 (dalej: *Regulae servandae*).

⁴⁴ *Regulae servandae...*, cit., n. 1.

⁴⁵ Zob. *Regulae servandae...*, cit., n. 15.

nia stwierdzającego nieważność małżeństwa. Specjalna komisja złożona z naukowców rzymskich i amerykańskich przeanalizowała propozycje Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych Ameryki. Ostateczny tekst został ogłoszony reskryptem zatwierdzonym przez papieża Pawła VI 28 kwietnia 1970 roku⁴⁶ dla terytorium USA na okres trzech lat. Dokument zawierał 23 normy regulujące postępowanie przed sądem w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Wśród *The Procedural Norms* warto zwrócić uwagę na numer 23, w którym czytamy

“I. (...) If further investigations are not required, the judge will immediately decree the case concluded. Within a month from the date of this decree, the tribunal, taking into account the briefs and animadversions of the advocate and defender of the bond, shall issue a new sentence according to the norm of law.

II. In those exceptional cases where in the judgment of the defender of the bond and his Ordinary appeal against an affirmative decision would clearly be superfluous, the Ordinary himself may request of the episcopal conference that in these individual cases the defender of the bond be dispensed from the obligation to appeal so that the sentence of the first instance may be carried out immediately”.

Część I przepisów wyjaśnia cały system i warunki odwołania od wyroku wydanego przez sąd niższej instancji. Natomiast część II odnosi się do szczególnych sytuacji kiedy to w indywidualnych przypadkach obrońca węzła mógłby zostać zwolniony z obowiązku apelacji, tak aby wyrok sądu pierwszej instancji mógł zostać wykonany natychmiast. Norma stanowi, że w przypadku, gdy apelacja obrońcy węzła jest zbędna, można żądać odstąpienia od obowiązku odwoławczego. Prośba o tego rodzaju dyspensę musi być przedstawiona przez Ordynariusza i skierowana do Konferencji Episkopatu. Jeżeli przychyli się do wniosku, wyrok pierwszej instancji staje się natychmiast wykonalny. W tej sytuacji zawieszają się obligatoryjne działania procesowe zmierzające do osiągnięcia *duplex conformis*⁴⁷. Należy jednak mieć na uwadze, że są to sytuacje bardzo wyjątkowe. Pomimo istnienia takich możli-

⁴⁶ CONCILIIUM PRO PUBLICIS ECCLESIAE NEGOTIIS, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii aprobatur pro Statibus Foederatis Americae Septentrionalis*, 28-IV-1970, w: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae* 4, n. 3848, Romae 1974, col. 5810-5812.

⁴⁷ Zob. J.L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *La doble decisión...*, cit., 169.

wości, apelacja obrońcy węzła pozostaje nadal obowiązkowa. Tylko „in those exceptional cases” można zwolnić z tego obowiązku⁴⁸. Chociaż 28 marca 1971 r. weszło w życie *motu proprio Causas matrimoniales*, które reguluje procedurę o stwierdzenie nieważności małżeństwa w Kościele łacińskim, jednak w Ameryce Północnej, na wniosek Konferencji Episkopatu tego kraju, Stolica Apostolska przedłużyła specjalne uprawnienia na kolejny rok.

Papież Benedykt XVI 11 lutego 2013 r. zatwierdził *Rescriptum ex audientia*, na mocy którego Trybunałowi Roty Rzymskiej przyznano czasowo, specjalne uprawnienia w sprawach małżeńskich. Wśród nich między innymi⁴⁹:

1. Wyroki rotalne stwierdzające nieważność małżeństwa będą wykonalne bez konieczności drugiego wyroku zgodnego.

2. Przed Rotą Rzymską nie można złożyć odwołania w zakresie *nova causa propositio*, gdy jedna ze stron zawarła już nowe małżeństwo kanoniczne.

3. Nie przysługuje odwołanie od decyzji Roty Rzymskiej co do skarg o nieważność wyroków lub dekretów.

4. Dziekan Roty Rzymskiej może, z ważnych powodów, zwalniać z norm procesowych właściwych dla Roty Rzymskiej.

5. Kładzie się nacisk na poważny obowiązek adwokatów Roty Rzymskiej w zakresie sprawowania swoich czynności adwokackich. Sprawy powierzone im zarówno przez osoby fizyczne, jak i z urzędu, mają być prowadzone z należytą starannością, tak aby proces przed Rotą Rzymską nie przekraczał okresu półtora roku.

Pomimo tego, że zmodyfikowana procedura procesowa dotyczy tylko działań Roty Rzymskiej, to tak naprawdę papieskie uprawnienia stają się załącznikiem przyszłej reformy zawartej w *MIDI*, która rozszerzy się na zniesienie obowiązku *duplex conformis* w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa na wszystkie trybunały kościelne.

Otóż, z jednej strony, w/w specjalne uprawnienia mają charakter przejściowy, tymczasowy (trzyletni). Mają one na celu usprawnienie podejmo-

⁴⁸ Zob. T. PIERONEK, *Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych*, „Prawo Kanoniczne” 16 (1973), 198.

⁴⁹ Zob. A.M. LÓPEZ MEDINA, *Precedentes mediatos e inmediatos de una esperada reforma de las causas matrimoniales*, „Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado” 40 (2016), 21-22 (dalej: *RGDCDEE*).

nia decyzji w sprawach małżeńskich tak szybko jak to jest możliwe tzn. *quam primum* (podkreśla się znaczenie terminów wyznaczonych przez normy kodeksowe i DC⁵⁰, mając na uwadze, że kwestia szybkości i elastyczności przestrzegania i realizowania terminów procesowych jest problemem dość złożonym). Z drugiej strony należy zaznaczyć, że orzeczenia tego sądu mają duże znaczenie prawne i doktrynalne. Rota rzymska jest sądem, który „czuwa nad jednością orzecznictwa i poprzez swoje wyroki stanowi pomoc dla sądów niższej instancji”⁵¹. W sytuacji, gdy sądy niższej instancji ze względu na brak doświadczenia lub różnego rodzaju zaniedbania mogą prowokować nadużycia (zapadają wyroki niezgodne z prawem kanonicznym⁵²), Rota Rzymska pełni także funkcję normatywną i interpretacyjną⁵³, dzięki czemu jej decyzje są przykładem dla innych trybunałów kościelnych.

Warto nadmienić, że głównym powodem dla którego promuje się zniesienie wymogu *duplex conformis* jest przyspieszenie i uproszczenie tzw. procesów małżeńskich⁵⁴. Według Peña García jest to środek, który sprzyja sprawności procesowego działania bez „kwestionowania zasady nierozzerwalności małżeństwa lub powagi procesu”⁵⁵. Jednak w kanonistyce

⁵⁰ PONTIFICIUM CONCILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instr. «*Dignitas connubii*», *servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, LEV, Città del Vaticano 2005.

⁵¹ JAN PAWEŁ II, Konst. Ap. *Pastor Bonus*, 28-VI-1988, art. 126: AAS 80 (1988), 841-930.

⁵² Zob. J. LLOBELL, *Los procesos...*, cit., 136.

⁵³ *Ibid.*, 137.

⁵⁴ «Evidently, this eliminates the (in practice) minimum two month period which it may normally take a superior tribunal to hear its defender of the bond and the spouses and make the decision by a collegial decision. And it eliminates also the possibility for an unappealed affirmative decision to be reformed by the superior tribunal, which in turn removes the possibility for it to be appealed to the third level of jurisdiction»: W.L. DANIEL, *An analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, „The Jurist” 75 (2015), 440. «La agilidad en los procesos se traduce en una reducción de su extensión, eliminando el requisito de doble conformidad de la sentencia y estableciendo la *suficiencia de una única sentencia*, lo cual puede reducir los tiempos de espera en una gran parte de las causas-aunque no siempre-a la mitad»: M.Á. JUSDADO RUIZ-CAPILLAS, *La reforma del Papa Francisco*, w: AA.VV., *Matrimonio y procesos. Tras la reforma del Papa Francisco*, Dykinson, Madrid 2017, 21. «Effettivamente l'abolizione della doppia conforme riduce sensibilmente i tempi e pare molto opportuna»: V. ANDRIANO, *La normativa canonica...*, cit., 184; «Rather, moral certainty on the part of the first judge in accord with the norm of law is sufficient and, therefore, the single sentence of the judge in favor of nullity makes the nullity of the marriage effective»: P. AKPOGHIRAN, *Mitis Iudex...*, cit., 45.

⁵⁵ Zob. C. PEÑA GARCÍA, *Agilización de los procesos...*, cit., 55.

można zauważyć różne stanowiska w tej kwestii; między innymi są autorzy, którzy zaznaczają, że zniesienie wymagania dwóch zgodnych wyroków może umniejszyć znaczeniu małżeństwa i znacznie wpłynąć na ochronę jego nierozzerwalności⁵⁶. Inni natomiast postrzegają wprowadzenie jednego wyroku stwierdzającego nieważność małżeństw i podlegającego wykonaniu jako możliwość ułatwienia, osobom cierpiącym z powodu niepowodzenia małżeńskiego, właściwego uregulowania sobie życia⁵⁷. Adamowicz formułuje pięć argumentów, dla złagodzenia dyscypliny *duplex conformis*: 1) argument statystyczny, 2) argument finansowy, 3) argument czasowy, 4) argument substancjalny i 5) argument logiczny⁵⁸.

Natomiast Roca Fernández przedstawia trzy możliwe alternatywy i ostatecznie proponuje wybrać jedną z nich⁵⁹:

- usunąć *duplex conformis* dla wszystkich trybunałów⁶⁰;
- nie usuwać *duplex conformis*, gdy orzeczenie zostało wydane po raz pierwszy przez trybunał drugiego stopnia, po wydaniu wyroku negatywnego;
- usunąć *duplex conformis solus Sacrae Rotae Romanae decisiones*, a nie dla sądów niższej instancji.

System odwoławczy (apelacyjny) ma stanowić gwarancję słuszności i prawidłowości wydawanych orzeczeń i zabezpieczyć przed wszelkiego rodzaju nadużyciami, które mogą pojawić się podczas postępowania sądo-

⁵⁶ Zob. M. ROCA FERNÁNDEZ, *La reforma del proceso canónico de las causas de nulidad matrimonial: de las propuestas previas a la nueva regulación*, RGDCDEE 40 (2016) 13.

⁵⁷ «Appare così con maggiore chiarezza come l'abrogazione dell'obbligo della doppia sentenza conforme, voluta dalla riforma di Francesco, possa tranquillamente leggersi non come una rottura con il passato ma nell'ottica di una ermeneutica della continuità, secondo la quale il Legislatore, collocandosi nella scia dei suoi illustri predecessori, non ha fatto altro che riformare lo strumento del processo canonico per rispondere alle mutate necessità dei tempi. (...) rispondere alle necessità di un enorme numero di fedeli che desiderano provvedere alla propria coscienza con norme che favoriscano la celerità dei processi e una "giusta semplicità"»: A. RECCHIA, *I mezzi di...*, cit., 113.

⁵⁸ 1) argument statystyczny: ponad 90% wyroków podtrzymuje sąd wyższej instancji; 2) argument finansowy: możliwa redukcja kosztów; 3) argument czasu: przyspieszyć proces; 4) argument substancjalny: koncentracja sądów wyższej instancji na sprawach rozpatrywanych w pierwszej instancji; 5) argument logiczny: ludzie nie rozumieją obowiązku potwierdzenia wyroku *pro nullitate*: por. G. LESZCZYŃSKI, *Założenia ogólne motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, w: J. KRAJCZYŃSKI (red.), *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, PIW, Płock 2015, 29.

⁵⁹ Zob. M. ROCA FERNÁNDEZ, *La reforma del proceso...*, cit., 13-14.

⁶⁰ Na wszystkich stopniach postępowania.

wego. W związku z tym obowiązek potwierdzenia wyroku *pro nullitate* wydanego przez sąd niższej instancji pozwoliłby na skorygowanie zaistniałych błędów⁶¹. Daneels wyjaśnia:

„the obligation of a double conforming affirmative sentence often contributed to avoiding a considerable number of mistakes in the remaining percentage of cases. Experience indeed shows that in several places serious appellate tribunals often overturned rather weak first instance decision that had been given in favor of the nullity of a marriage”⁶².

Takiego działania i rozumowania nie należy przyjmować jako braku zaufania wobec sędziów i sądów niższej instancji i osiągniętej przez nich pewności moralnej w konkretnej sprawie. Raczej chodzi o poszukiwanie „właściwej sprawiedliwości” w sytuacjach częstych nadużyć materialnych i formalnych w sprawach małżeńskich; opóźnieniach w ustalonych terminach oraz długich i skomplikowanych postępowaniach, zaniedbaniach i brakach kadrowych w trybunałach. Tego rodzaju działania mogą wpływać negatywnie na orzeczenia sądów⁶³. Trybunał *ad quem* w takich przypadkach mógłby zagwarantować większą kontrolę *in casu*; byłby to mechanizm kontroli wewnętrznej, przewidziany dla całego systemu prawnego. Warto mieć na uwadze, że decyzja o zniesienie podwójnej zgodności wyrokowej nie może być dopuszczalna tylko i wyłącznie w celu uproszczenia i przyspieszenia małżeńskich procesów kanonicznych.

5. Postępowanie sądowe dla kanonicznych procesów małżeńskich

Ustawodawca podczas nowego spojrzenia na kanoniczne procedury małżeńskie i wprowadzania jakichkolwiek zmian reformatorskich, niezależnie od tego jak daleko będą one posunięte, gwarantuje ciągłość i zacho-

⁶¹ «The requirement of the double conforming sentence had the goal of avoiding errors in a matter of such great importance. Honest judges know that, even in good faith, an error is possible, and they are encouraged when their judgments are confirmed in second instance. The fact that their judgment had to go before a further instance was also an inducement for them to fulfill their task and to write up the sentences with care»: F. DANEELS, *A First Approach...*, cit., 17.

⁶² *Ibid.*, 18.

⁶³ Zob. G. LESZCZYŃSKI, *Założenia ogólne...*, cit., 28.

wanie sądowego charakteru wszystkich decyzji trybunałów kościelnych. Sprawy o stwierdzenie małżeństwa mają być rozstrzygane tylko i wyłącznie w postępowaniu sądowym. Co wcale nie oznacza, że nie było innych propozycji. W trakcie prac synodalnych pojawiały się kontrpropozycje dotyczące ewentualnego rozpatrywania spraw małżeńskich tzw. drogą administracyjną⁶⁴.

Papież, zapytany przez dziennikarzy, czy istnieje katolicki rozwód, odpowiedział:

„W reformie procesowej, w trybie przeprowadzania spraw, zamknąłem drzwi do drogi administracyjnej, poprzez którą mogłoby dojść do wprowadzenia „rozwodów”. Można powiedzieć, że ci, którzy myślą, o „rozwodzie katolickim” są w błędzie, ponieważ ten ostatni dokument zamknął drzwi do rozwodu, który mógłby wejść – byłoby łatwiej – na drodze administracyjnej. Zawsze będzie droga sądowa.”⁶⁵

Hipotetycznie w sytuacji zezwolenia na postępowanie administracyjne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa konieczne będzie zawsze zapewnienie istnienia najważniejszych i podstawowych elementów prawdziwego procesu sądowego; tzn. zapewnienia elementów potrzebnych dla właściwej ochrony praw wiernych i zagwarantowania słusznego i sprawiedliwego rozstrzygnięcia, chodzić będzie m.in. o: odpowiednią instrukcję sprawy, osiągnięcie pewności moralnej co do nieważności i ewentualne odwołanie się od wyroku⁶⁶. Jest jednak oczywiste, że żadne postępowanie administracyjne nie jest w stanie zastąpić zaistniałych braków formalnych

⁶⁴ SYNOD BISKUPÓW. III NADZWYCZAJNE ZGROMADZENIE, *Relatio ante disceptationem*, 06-X-2014, <https://bit.ly/2COEyd6>.

⁶⁵ FRANCISZEK, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma*, 27-IX-2015, w: <https://bit.ly/2AgsHlz>.

⁶⁶ «Trattandosi della dichiarazione o meno del fatto giuridico della nullità del vincolo matrimoniale, la Chiesa vuole una procedura seria che col suo metodo dialettico, ossia con la possibilità data ai diretti interessati di dire e contraddire, offra le dovute garanzie per arrivare a una decisione che corrisponda alla verità. Il processo ha nel caso una struttura molto logica: la domanda giudiziale, la convocazione in giudizio dell'altra parte (se non si sia già presentata), la determinazione della questione concreta da esaminare e poi sia la raccolta delle prove sia la loro discussione con la possibilità di intervenire per i diretti interessati (i due coniugi) e per il difensore del vincolo affinché il giudice possa rettamente valutare le prove raccolte, e finalmente la decisione del giudice che, per poter dichiarare la nullità del matrimonio, deve averne raggiunto la certezza morale in base alle prove raccolte»: F. DANEELS, *Osservazioni sul processo...*, cit., 82.

postępowania *stricte* sądowego. Z tego powodu Biskup Rzymu w preambule do *MIDI* wyjaśnia, że sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa rozstrzygane są na drodze sądowej, a nie administracyjnej. Postępowanie administracyjne nie gwarantuje rzetelnego traktowania sprawach małżeńskich⁶⁷. Mörsdorf wyjaśniający różnicę, jaka istnieje między władzą administracyjną a sądową⁶⁸, między innymi stwierdza:

„Hinc inter iudicationem, exercitium scilicet potestatis iudicialis, et administrationem distinctio non tantum formalis, sed etiam materialis exstat, id est, respicit non tantum quomodo, sed etiam quid una alterave potestas agat”⁶⁹.

Korzystając z rozwiązań zaproponowanych przez Mörsdorfa, J. Miras przedstawia istotne cechy tego rozróżnienia.

DROGA SĄDOWA	DROGA ADMINISTRACYJNA
Procedendo <i>ad instantiam</i>	Procedendo <i>ex officio</i>
In procedendo <i>stricte obligatur</i> via per ordinem processualem praescripta	<i>Principium libertatis</i> in procedendo
<i>Independentia</i> in decidendo	<i>Dependentia</i> in decidendo
<i>Cognitio veri</i>	<i>Volitio boni</i>
<i>Sententia</i> iudicialis	<i>Actus</i> administrativus
<i>Res iudicata</i>	<i>Decisio secundum prudens arbitrium</i>

⁶⁷ Zob. J. MIRAS, *La confirmación de la vía judicial para las causas de nulidad del matrimonio en el m.p. Mitis Iudex*, Notas para una sesión del XXVIII Curso de actualización en derecho Canónico, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, 12-13 de noviembre de 2015, w: <https://bit.ly/2QiqBHL>.

⁶⁸ «Distinctio inter potestatem iudicalem et administrativam Iuri Canonico non est quaestio academica tantum, sed res sub duplici aspectu gravissimi momenti. Distinctioni conceptuum inter utramque potestatem diversa principia in exercitio utriusque potestatis adhibenda connectuntur, quae etiam tunc valent, si una alterave potesta ab órgano omnibus potestatibus pollente exercetur»: K. Mörsdorf, *De relationibus inter potestatem administrativam et iudicalem in Iure Canonico*, w: Aa.Vv., *Questioni attuali di Diritto Canonico*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1955, 401.

⁶⁹ *Ibidem*.

Dane zebrane w tabeli wyraźnie wskazują na różnice zachodzące między postępowaniem administracyjnym a sądowym. Mamy do czynienia z dwoma różnymi procedurami, które w sposób znaczący odróżniają się od siebie. Te dwa sposoby działania rządzą się różnymi zasadami, a ich cele, które są częścią określonego systemu prawnego, spotykają się w swoim właściwym kontrapunkcie: postępowanie sądowe rozpoczyna się na wniosek strony, natomiast postępowanie administracyjne jest inicjowane z urzędu; trybunał w postępowaniu sądowym podejmuje decyzje zgodnie z przepisami prawa (*stricte obligatur*), opierając się na uzyskanej pewności moralnej, podczas gdy władza administracyjna podejmuje decyzje oparte na *prudentia iuris et pastoralis*.

Istnieje jednak w Kościele wyjątek od wymogu postępowania sądowego w sprawach małżeńskich. Art. 5 § 2 instrukcji DC postanawia:

„Sygnatura Apostolska posiada uprawnianie do rozstrzygnięcia dekretem przypadków nieważności małżeństwa, w których nieważność jest oczywista”.

Chociaż ustawodawca nie określa jasno co należy rozumieć pod pojęciem „nieważność oczywista”, można przypuszczać, że chodzi o sprawy, które nie wymagają szczegółowego dowodzenia lub dokładniejszego dochodzenia⁷⁰. Kompetencja Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej do rozstrzygnięcia spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa dekretem administracyjnym została nadana na mocy tzw. *Lex propria* w 2008 r.

“Art. 118. Quod si Signatura Apostolica videt de nullitate matrimonii declaranda in casibus, qui accuratiorem disquisitionem vel investigationem non exigant, causa, animadversionibus Defensoris vinculi et voto Promotoris iustitiae acquisitis, ad Congressum defertur”⁷¹.

W tej sytuacji kompetencja Sygnatury jest wyłączna. W przypadkach, które nie wymagają specjalnego postępowania wyjaśniającego, po interwencji właściwej obrońcy węzła i promotora sprawiedliwości, trybunał

⁷⁰ «jeżeli zaś wymagają one dokładniejszego badania albo dochodzenia, Sygnatura przekazuje je sądowi właściwemu, albo gdy zachodzi potrzeba innemu sądowi, który sprawę nieważności rozpatrzy według przepisów prawa»: art. 5 § 2 DC.

⁷¹ BENEDYKT XVI, m.p. *Antiqua ordinatine quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae «lex propria» promulgatur*, 28-VI-2008: AAS 100 (2008), 513-538.

in congressu podejmuje ostateczną decyzję i może w postępowaniu administracyjnym orzec nieważność małżeństwa⁷², czyli na podstawie dekretu z tytułem natychmiastowej wykonalności.

6. *Principium proximitatis*

Jedną z największych trosk Najwyższego Prawodawcy w przemianie struktur małżeńskich, rodzinnych, prawnych i duszpasterskich, których w sposób pośredni lub bezpośredni dotyczy reforma, jest dobro każdego wiernego. Papież podkreśla szczególną troskę o ludzi, którzy cierpią z powodu niepowodzeń w małżeństwie. Osoby te, chcąc uregulować lub uporządkować swoje życie, często spotykają się z formalizmem i dystansem po stronie pracowników trybunałów tak świeckich jak i kościelnych. Istniejące struktury prawne stanowią barierę, która dla zwykłych ludzi jest niemożliwa do przekroczenia. Dlatego w *Preamble MIDI* czytamy:

„Bodźcem do przeprowadzenia reformy jest ogromna liczba wiernych, którzy choć pragną kierować się własnym sumieniem, coraz częściej odwracają się od struktur prawnych Kościoła wskutek fizycznego lub moralnego oddalenia; miłość i miłosierdzie wymagają, aby Kościół jak matka stał się bliski swoim dzieciom, które czują się odłączone”⁷³.

Wszelkie trudności spowodowane żmudnymi procedurami i sztywnymi strukturami postępowania sądowego powodują wśród wiernych zniechęcenie w poszukiwaniu prawdy o swoim małżeństwie. Wszystkie te przeszkody w naturalny sposób powodują fizyczne i moralne dystansowanie się zarówno do sądu, jak i jego pracowników.

W związku z tym *principium proximitatis* jest określane jako kryterium dobrej organizacji wymiaru sprawiedliwości w trybunałach kościelnych⁷⁴. Właściwe realizowanie tej zasady pomoże w stworzeniu lepszej dostępności

⁷² Zob. R.R. SÁNCHEZ, *Notas fundamentales de la nueva ley del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica*, REDC 67 (2010), 252.

⁷³ *MIDI*, Preambuła.

⁷⁴ Zob. C.M. MORÁN BUSTOS, *Criterios de organización de los tribunales y de actuación de los operadores jurídicos tras el M.P. Mitis Iudex*, VI Corso di Aggiornamento in Diritto Matrimoniale e Processuale Canonico, Pontificia Università della Santa Croce, 20-IX-2016, 11.

i bliskości prawa, trybunałów i pracowników w stosunku do spraw i osób stających na wokandzie sądowej. Dlatego reforma stara się stworzyć bliskie relacje między organami sądowniczymi a osobami, które się do nich zwracają o pomoc. Kościół jako Matka musi zbliżyć się do wszystkich swoich dzieci, które przychodzą do Niego szukając pomocy. Również członkowie trybunału kościelnego, a zwłaszcza sędziowie, winni postępować w duchu miłości pasterskiej, na wzór Dobrego Pasterza. Wierny znajdujący się w trudnej sytuacji życiowej powinien być przyjęty jak zraniona owca. Ten duch pasterskiego przyjęcia i troski, winien przejawiać się we wszystkich sądach diecezjalnych⁷⁵, aby ułatwić zarówno materialny, jak i duchowy, dostęp do kościelnego wymiaru sprawiedliwości⁷⁶. Zasada bliskości jest elementem uzupełniającym zasadę synodalności w służbie sprawiedliwości kościelnej⁷⁷. Jej skuteczne stosowanie muszą ułatwiać i organizować poszczególne Konferencje Episkopatów⁷⁸, nie zapominając przy tym, że to właśnie biskupi są przede wszystkim odpowiedzialni za prawidłowe organizowanie wymiaru sprawiedliwości w swojej diecezji.

„Przywrócenie bliskości między sędzią i wiernymi nie powiedzie się bowiem, jeżeli poszczególni biskupi nie otrzymają ze strony Konferencji zachęty i pomocy w zastosowaniu w praktyce reformy procesu małżeńskiego”⁷⁹.

Dlatego *principium proximitatis* jest w sposób szczególny realizowane i widoczne w kontekście Kościoła partykularnego, rozumianego zarówno w ramach Konferencji Episkopatu, jak i poszczególnych diecezji.

⁷⁵ Stąd obowiązek, zgodnie z kan. 1673, § 2, ustanowienia w każdej diecezji trybunału dla spraw małżeńskich i wykształcenia wystarczającej liczby osób mogących pracować w tych sądach. Ten obowiązek zreformowania struktur prawnych każdej diecezji ma na celu ochronę praw wiernych.

⁷⁶ Zob. M. DEL POZZO, *Il proceso...*, cit., 33.

⁷⁷ Zob. E.B.O.OKONKWO, *I principi ispiratori della riforma e le loro incidenze sui profili attinenti al processo ordinario di nullità matrimoniale*, w: E.B.O.OKONKWO, A. RECCHIA (a cura di), *Tra rinnovamento e continuità le riforme introdotte dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Urbaniana University Press, Roma 2016, 22.

⁷⁸ «Konferencje Biskupów, które muszą przede wszystkim kierować się gorliwością apostołską w dotarciu do rozproszonych wiernych, winny poczuwać się mocno do obowiązku uczestniczenia we wspomnianych zmianach (...): *MIDI*, Kryteria fundamentalne, VI; «Diecezja lub kilka diecezji wspólnie, w zależności od ich aktualnego rozmieszczenia, mogą ustanowić stałą strukturę, w ramach której będą świadczyć tę usługę oraz, w razie potrzeby, powinny sporządzić vademecum zawierające istotne wskazania dla jak najbardziej odpowiedniego przeprowadzenia dochodzenia.»: *MIDI*, Zasady Proceduralne, art. 3.

⁷⁹ *MIDI*, Kryteria fundamentalne, VI.

7. *Principium celeritatis*

Podczas prac synodalnych w latach 2014 i 2015 stało się jasne, że wśród innych głównych wyzwań reformy kanonicznego prawa procesowego szybkość, sprawność i uproszczenie postępowania sądowego to elementy, które natychmiast wymagają modyfikacji. Zarówno Ojcowie Nadzwyczajnego Zgromadzenia w 2014 roku, jak i uczestnicy Zwyczajnego Zgromadzenia w 2015 roku, są zgodni co do tego, że reforma musi przyczynić się do ulepszenia wymiaru sprawiedliwości w Kościele, który ma stać się bardziej efektywny⁸⁰. Cel ten można osiągnąć korygując rozbieżności występujące w sądach i „opóźnienia w wydawaniu wyroków”⁸¹.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że szybkość procesów i, co nie mniej ważne, odpowiednie uproszczenie procedur kanonicznych, nie ma na celu ułatwienia unieważnienia małżeństwa⁸². Wręcz przeciwnie, intencją Papieża jest właściwa ochrona zarówno instytucji małżeństwa kanonicznego, jak i jego nierozzerwalności⁸³. Dlatego szybkości i sprawności nie należy rozumieć jako zwykłej szybkości lub pośpiechu, ale jako właściwie realizowanej sprawiedliwości, bez zbędnej zwłoki i zagmatwania. *Iudicia agiliora* i *iusta simplicitas* gwarantują zabezpieczenie podstawowych praw wszystkich wiernych i w żaden sposób nie pozbawiają podstawowego prawa do obrony.

⁸⁰ «Assuredly, the pace and length of the judicial process concerning the alleged nullity of marriage is a just concern for the supreme legislator, as well as for those entrusted with vigilance over the correct administration of justice, for ministers of justice and for pastor for soul»: W.L. DANIEL, *An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, „The Jurist” 75 (2015), 439.

⁸¹ *MIDI*, Preambuła.

⁸² «Many unfortunately have a divorce-oriented mentality, seeing the declaration of nullity of their marriage merely as a ratification of their decision to divorce or of their situation of being a divorced person. Seeing themselves as essentially un-married, they may not appreciate the fact that they are introducing a true contention into the ecclesial society, asking that their marriage bond, (presumably) formed before God and the community and binding them in conscience before him, be declared non-existent from the time of the wedding. This defect of understanding is exacerbated when such persons have proceeded to live with another as if they were legitimately married, even while being in reality bound to another»: W.L. DANIEL, *An Analysis...*, cit., 439.

⁸³ Zob. P. MONETA, *La dinamica processuale nel m.p. "Mitis Iudex"*, „Ius Ecclesiae” 28 (2016), 41.

Zakończenie

Mitis Iudex wskazuje na pewne podstawowe kryteria, które mają rzeczywisty wpływ na przebieg i właściwy kierunek reformy. Należą do nich, między innymi, *ratio legis* i *mens legislatoris* w celu prawidłowego stosowania i wykładni prawa oraz ochrony prawdy i nierozzerwalności związku małżeńskiego⁸⁴. Z tymi kryteriami związane są podstawowe zasady działań reformatorskich, tzn.: zasada nierozzerwalności małżeństwa; duszpasterskiego charakteru procesu kanonicznego; zasada centralnego miejsca biskupa w postępowaniu sądowym; zasada synodalności; wreszcie prostota, zwinność i szybkość procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

Reforma kanonicznego prawa procesowego wprowadzona przez papieża Franciszka za pośrednictwem *MIDI* oznaczała wielką zmianę legislacyjną opartą przede wszystkim na *prudencia pastoralis*. To właśnie szeroko pojęta „przemiana struktur duszpasterskich” napędzała rewizję prawa procesowego. Zmiany, które będą miały wpływ na sposób i organizację duszpasterstwa w Kościele, oznaczają również modyfikację struktur prawnych we wszystkich jej aspektach.

ANTES DE LA REFORMA DE DERECHO PROCESAL DE LA IGLESIA

R e s u m e n

La administración de la justicia siempre se ejerce dentro de la comunidad eclesial; este servicio está atento al bien común y a la salvación de las almas. El procedimiento jurídico aplicado en los procesos matrimoniales no es sólo un elemento técnico según el cual actúan los órganos de justicia, sino que es el ámbito de la búsqueda de la verdad objetiva. Esta tarea cae en las manos del juez. Por lo tanto, su pronunciamiento, que ha de dirimir la controversia presentada, siempre se impone imperativamente. Lo que señalaremos más adelante en este artículo, la actuación del juez eclesiástico según las normas de derecho, produce una estrecha relación entre la verdad, el bien común y la declaración de la autoridad. Cabe sub-

⁸⁴ Zob. M. GIDI, *Una justicia...*, cit., 465.

rayar, que tanto el proceso judicial como la caridad pastoral están unidos entre sí. No existe distinción entre el procedimiento que declara la nulidad de un vínculo matrimonial y la actuación pastoral de la Iglesia. Por el contrario, hay una estrecha relación entre esos dos “fenómenos”. Cada actuación de un tribunal eclesiástico acerca del matrimonio es profundamente pastoral, porque afecta por un lado el estatuto jurídico de un fiel cristiano, y por otro lado, su decisión afecta el bien social eclesial y la *salus animarum*. En efecto, el Papa Francisco subraya la necesidad de una profunda reforma de las estructuras judiciales de la Iglesia, en la que uno de los elementos fundamentales será una “conversión pastoral de la potestad judicial”, quiere decir eso, que no se trata sólo de una simplificación y agilización del procedimiento, sino revisión total de la administración de la justicia. Esta reforma ya era anticipada por la doctrina. En concreto, existían propuestas de eliminación de la existencia de la doble sentencia conforme; de establecer algún procedimiento administrativo al tratar las causas de nulidad manifiesta bajo la responsabilidad del Obispo diocesano, etc.

THE DAY BEFORE OF THE REFORM OF CHURCH PROCEDURAL LAW

A b s t r a c t

The administration of justice is always exercised within the ecclesial community; This service is attentive to the common good and the salvation of souls. The legal procedure applied in matrimonial proceedings is not only a technical element according to which the organs of justice act, but it is the scope of the search for objective truth. This task falls into the hands of the judge. Therefore, its pronouncement, which must settle the controversy presented, is always imperative. What we will point out later in this article, the action of the ecclesiastical judge according to the norms of law, produces a close relationship between truth, the common good and the declaration of authority. It should be emphasized that both the judicial process and pastoral charity are linked together. There is no distinction between the procedure that declares the nullity of a marriage bond and the pastoral action of the Church. On the contrary, there is a close relationship between these two „phenomena”. Every action of an ecclesiastical tribunal regarding marriage is deeply pastoral, because on the one hand it affects the legal status of a faithful Christian, and on the other hand, its decision affects the ecclesial social good and the *salus animarum*. Indeed, Pope Francis underlines the need for a profound reform of the judicial structures of the Church, in which one of the fundamental elements will be a „pastoral conversion of the judicial power”, this means that it is not just about a simplification and streamlining of the procedure, but a total review of the administration of justice. This reform was already anticipated by doctrine. Specifically, there were proposals to eliminate the existence of the double conforming sentence; to establish some administrative procedure when dealing with the causes of nullity manifested under the responsibility of the diocesan Bishop, etc.

Piotr Pasierski *OSPPE*

SEMANTYKA TERMINU *šalmāwet* (CIEŃ ŚMIERCI) W KSIĘDZE HIOBA

A b s t r a k t

Artykuł jest próbą ustalenia zakresu semantycznego hebrajskiego terminu *šalmāwet* (שַׁלְמָוֶת) - tłumaczonego najczęściej jako ‘*cień śmierci*’. Wychodząc od prawdy o podwójnym (Boskim i ludzkim) autorstwie tekstu biblijnego, autor artykułu przyjmuje Biblię jako złożony tekst kultury (religijnej i świeckiej). W badaniach nad tekstem zastosowano metodę analizy kontekstualnej. Polega ona przede wszystkim na zestawianiu form paralelnych (synonimicznych i antytetycznych) oraz uwzględnia zachodzące w języku procesy konotacji i symbolizacji¹.

Hebrajski termin *šalmāwet* [שַׁלְמָוֶת] w obrębie oryginalnego tekstu Księgi Hioba występuje aż dziesięciokrotnie². W ramach wielu przekładów Biblii na języki narodowe, tłumaczenia *šalmāwet* prezentują wysoki stopień zróżnicowania, nawet w obrębie jednego wydania³, stąd termin ten przedstawia bardzo ciekawy materiał badawczy, a możliwość precyzyjniej-

¹ Materiał wykorzystany w niniejszym artykule stanowi część pracy magisterskiej pod tytułem: *Zakres semantyczny terminu שַׁלְמָוֶת w Biblii Starego Testamentu*, pisanej w latach 2017-2020 na seminarium naukowym z egzegezy biblijnej na Wydziale Teologicznym UPJPII pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Stanisława Hałasa SCJ.

² W obrębie hebrajskiego tekstu wszystkich ksiąg biblijnych, termin pojawia się osiemnaście razy (Ps 23,4; 44,20; 107,10; 107,14, Hi 3,5; 10,21; 10,22; 12,22; 16,16; 24,17; 28,3; 34,22; 38,17; Iz 9,2; Jr 2,6; 13,16, Am 5,8).

³ W języku polskim najbardziej popularnym przekładem jest *cień śmierci*, co stanowi dosłowne tłumaczenie hebrajskiego שַׁלְמָוֶת oznaczającego cień i מָוֶת znaczącego śmierć, zastosowanego w funkcji dopełnienia. Takim też przekładem będę posługiwał się w niniejszym tekście.

szego ujęcia jego sensu wydaje się cenna dla rozumienia przekazu Pisma Świętego, stanowiącego normę wiary.

Dające się obserwować rozbieżności w tłumaczeniach, wskazują, że w dużej mierze to kontekst konkretyzuje i uściśla jego znaczenie. Intuicja taka znajduje potwierdzenie również w fakcie, iż po wielokroć prowadzone badania filologiczno-porównawcze oraz etymologiczne, nie dają w tym przypadku zadowalających rezultatów⁴. Zatem właściwym kierunkiem ustalenia zakresu semantycznego interesującego mnie słowa jest analiza kontekstualna. Ponieważ wszystkie obecne koncepcje badawcze prezentowane w ramach semantyki zgodne są co do faktu, że sens (lub sensy) wyrazu tworzony jest przez sumę jego użyc⁵ poddam analizie konkretne miejsca, czyli fragmenty tekstu Księgi Hioba, w których występuje termin **צְלַמְוֹת**, aby w ten sposób określić jego zasadniczy sens i dające się uchwycić odcienie znaczeniowe. Przejdźmy zatem do analizy konkretnych fragmentów.

Ciemność jako środowisko śmierci

Hi 3,5: niechaj pochłoną go mrok cień śmierci.

Niechaj się chmurą zasępi, niech targnie się nań nawałnica.

Jako pierwszy prezentuje nam się 5. werset trzeciego rozdziału tejże Księgi, stanowiący część lamentacji. Hiob *otwiera usta*, aby wygłosić słowa złorzeczenia oraz przeklinać dzień swoich narodzin i noc swego poczęcia. Całe to złorzeczenie oparte jest na typowej dychotomii pomiędzy światłem a ciemnością, między porządkiem a chaosem. W tekstach biblijnych ciemność i chaos stanowią reprezentację nicości, niebytu⁶ a światło i jego oddzielenie od ciemności jest, jak wiadomo, przejawem stwórczej mocy Boga. Dlatego Hiob wyrażając pragnienie, aby dzień jego narodzin zniknął, został anulowany, wypowiada słowa wprost przeciwne do tych, jakimi Bóg rozpoczął stwarzanie świata⁷. Ciemność we wszystkich

⁴ Por. W. THOMAS, *Slnwt in the Old Testament*, JSS VII (1962), s. 191–200. Podobnie G. MAZZINI, *On the meaning of salmawet a discussed word in the Old Testament*, SEL, v. 16 (1999), s. 79–83.

⁵ P. GUIRAUD, *Semantyka*, Warszawa 1976, s. 93

⁶ G. RAVASI, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, tłum. K. Stopa, t. II, Kraków 2006, s. 59.

⁷ *Niech stanie się ciemnością!* Należy zaznaczyć, że w pojęciu człowieka współczesnego redakcji tekstu, każdy dzień był rezultatem Bożego aktu stwórczego, takiego jak ten opisany w pierwszych wersach Księgi Rodzaju. Por. Cz. JAKUBIEC,

swoich postaciach⁸ ma wywołać ten sam skutek: odwrócić akt stwórczy, wyraz życiodajnej troski Boga, powodując nieistnienie dnia wraz ze stanowiącą jego część nocą⁹, zwiastujących początek życia Hioba. Pragnie on, aby dysharmonia i naruszony porządek świata, którego oznaką jest istnienie cierpienia, przeciwne pierwotnemu zamysłowi Boga, dopełniły się całkowicie¹⁰. Można mówić w tym miejscu o pewnej metaforyce śmierci, gdyż noc zostaje przedstawiona jako żywa istota wypowiadająca słowa: *poczęty mężczyzna*. Chęć pewnej antykreacji zdaje się potwierdzać również wyrażone dalej życzenie, aby owa noc poczęcia Hioba została pochłonięta, porwana przez ciemność, aby nie zaistniała w ogóle w ramach dni roku i nie była wliczona w obręb miesięcy. Werset 3,5, w którym użyty został *cień śmierci*, z pewnością zawiera spiętrzenie określeń, komponentów obrazu ciemności i dlatego wydaje się kulminacją mroku w całej strofie (ww. 3-10).

Nie ulega wątpliwości, że ciemność jest w tym fragmencie przedstawicielem mocy przeciwstawnych Bogu i Jego dziełu, reprezentantem urastającym do rangi symbolu. Sprzeciwia się bowiem światłu oznaczającemu życie. Staje się stroną w kosmicznym konflikcie sił, który trwa nieustannie pomimo pewnego już zwycięstwa Boga. Wszystkie te złożeczenia streszczają się w jednym przesłaniu: niech nie będzie światła dającego życie, ale niech zapanuje ciemność skutkująca nieistnieniem, czyli śmierć. Dlatego, podejmując próbę odpowiedzi na pytanie o semantykę *תְּוֹמָלַצ* w Hi 3,5, należy mówić o ciemności niosącej śmierć. Za pomocą mrocznych obrazów przedstawia sytuację niebytu, odwołania istnienia i pogrążenia w nicości, a zatem bardzo zbliżoną do śmierci. Wszystkie określenia paralelne wobec *תְּוֹמָלַצ* odnoszą się w sposób jednoznaczny do ciemności, ale jest to ciemność skutkująca utratą istnienia, porządkiem odwróconym w stosunku do życia. Dlatego też mimo że *תְּוֹמָלַצ* oznacza tutaj w pierwszym rozumieniu maksymalną ciemność, to termin ten zostaje jednocześnie powiązany ze sferą śmierci.

Księga Hioba (PŠST VII/I), Poznań - Warszawa 1974, s. 67.

⁸ W celu wyrażenia ciemności użyto aż 4 oznaczających ją wyrazów.

⁹ Dzień i noc były z sobą połączone, ponieważ noc stanowi część jednostki określanej jako dzień (oznaczającej dobę). Biorąc zaś pod uwagę powszechnie przyjętą datację redakcji tekstu Księgi na okres po wygnaniu, można zakładać rachubę, w której dzień zaczyna się od zmierzchu, od tego momentu liczy się dobę. Por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, t. II, Poznań 2004, s. 196-197.

¹⁰ W. CHROSTOWSKI, *Obraz życia człowieka po śmierci w skardze Hioba (Hi 3,11-19), w: Oto idę. Księga pamiątkowa dla biskupa profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2005, s. 136.

*Hi 24,17: Cieniem śmierci zdaje się im dojrany poranek,
przywykli do grozy cienia śmierci.*

*Hi 34,22: Nie ma ciemności ani cienia śmierci,
gdzie by się schował nieprawy.*

Związek tych fragmentów (Hi 24,17 i 34,22) polega na tym, że Hi 34,22, przedstawiony jako druga mowa Elihu (34,1-37), stanowi kontropowiedź na treści wygłoszone przez Hioba w 24,1-25 i odnosi się do niej w przestrzeni istotnej dla określenia semantyki **תַּמְלֵצ**.

Wersety 24,13-17 ukazują trzy sceny działalności złych ludzi, dopuszczających się czynów grzesznych i zbrodniczych. Należy zaznaczyć, iż tłem większości tych aktów grzechu jest noc, naturalne środowisko dla wszelkiego zła, zbuntowanego przeciw światłu.

Można powiedzieć, że za każdym razem podmiot tych działań stoi w zupełnej opozycji do światła, nie zna go i chce pozostać przed nim ukryty. Po tym opisie następuje werset 17 zawierający w sobie aż dwukrotnie¹¹ termin **תַּמְלֵצ**.

Zarysowany obraz wskazuje, że ci, którzy popełniają zło, chcą ukryć się przed światłem, aby nie było widziane to, czego się dopuszczają. Nie chcieli oni znać światła, pozostaje im zatem znajomość grozy *cienia śmierci*. Nieuznający i nierespektujący światła dnia, przestrzeni, gdzie panuje prawo Boga, poznaje ciemności nocy, w której panuje strach. Ten właśnie strach wyrażony zostaje przez występujący najczęściej w liczbie mnogiej rzeczownik **לַחַיִּים** oznaczający grozę, przerażenie, trwogę czy terror. Termin ten użyty został w Księdze Hioba pięciokrotnie, za każdym razem posiadając odniesienie do sfery demonicznej i świata podziemnego¹², a zarazem stanowiąc upersonifikowane formy strachu przed głodem, gorączką, a przede wszystkim śmiercią¹³.

Cień śmierci został tu powiązany ze sferą *szeolu* i mocy demonicznych. Sytuacja taka nie powinna dziwić, ponieważ ciemność jako opozycja do światła zawsze konotuje działanie sił przeciwnych życiu. Próbując jednakże uściślić semantykę pojęcia należy wziąć pod uwagę fakt, że

¹¹ Hi 24,17 *Bo dla nich [wrogów światła] każdy poranek jest jak cień śmierci (תַּמְלֵצ)* ponieważ znają grozy cienia śmierci (תַּמְלֵצ).

¹² R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 407.

¹³ Tamże, s. 274–275.

w zdaniach poprzedzających 17. werset dwudziestego czwartego rozdziału, występuje *ciemność* w znaczeniu naturalnym, jako niedobór światła, brak widoczności. Wydaje się więc, że *cień śmierci* należy tutaj rozumieć w ramach fizycznej ciemności, która w ówczesnym odczuciu mogła stwarzać warunki do działalności duchowych sił zła oraz ich ludzkich popleczników, niechcących znać światła, a w mroku czujących się swobodnie. Można więc powiedzieć, że dzień jest dla nich jak *cień śmierci*, ponieważ podobnie jak śmierć czyni człowieka niezdolnym do działania; jasność dnia krzyżuje ich dążenia do dalszego funkcjonowania według własnych zamysłów. Świt i jasność są dla nich źródłem lęku, a nawet symbolem śmierci¹⁴. Ludzie ci obyci są ze strachami mrocznej nocy, znają je na tyle, że są one dla nich sprzymierzeńcami.

Wersety 34,2-22 wyraża bardzo często pojawiającą się w Biblii myśl o tym, że Bóg widzi wszystkie ludzkie czyny. Jego oczy są nad wszystkimi drogami człowieka. Dlatego też: *Nie ma ciemności i cienia śmierci* (תַּמְלֵךְ), *gdzie mogliby się schować czyniący zło*.

Wydaje się, iż podobnie jak miało to miejsce w Hi 24,17, mowa jest w tym fragmencie o braku widoczności, fizycznych ciemnościach, mogących sprawiać czyniącym zło złudne wrażenie, że ich działanie pozostaje niezauważone. תַּמְלֵךְ mogłoby stanowić formę bardziej intensywną i wyrazistą wobec podstawowego określenia ciemności (אֲשֵׁר) lub redaktor posunął się tak daleko w procesie hiperbolizacji, że opierając się na założeniu o wszechwiedzy Boga wskazuje, iż ten, kto dopuszcza się zła, nie tylko nie może ukryć się pośród najgłębszych nawet ciemności i mroków, ale nie zostanie on niewidoczny (dla Boga) nawet w głębinach *szeolu*¹⁵. Obydwie ścieżki interpretacji nie wykluczają się wzajemnie, posiadając zasadniczy punkt stykowy, za jaki należy uznać aspekt ciemności, które stanowią jedną z charakterystycznych cech świata podziemnego (*szeolu*)¹⁶. Dlatego jeżeli *cień śmierci* oznacza w tym fragmencie sferę zaświatów, to redaktor odwołał się do nich jako do miejsca najciemniejszego, reprezentującego najgłębszy mrok.

Na podstawie dotychczasowej analizy należy stwierdzić, że *cień śmierci* oznacza w wymienionych miejscach Biblii, w pierwszym rzędzie, ciemność w porządku natury, zjawisko fizyczne. Zawartość semantyczna

¹⁴ G. RAVASI, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. II, s. 306.

¹⁵ Tamże, s. 264.

¹⁶ P. JOHNSTON, *Cienie Szeolu. Zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 90–92.

zostaje jednakże poszerzona z uwagi na fakt, iż sama ciemność nie jest w tych tekstach pojęciem jednoznacznym, ale odsyła do bogatej symboliki, z której czerpie w tych przypadkach również **צְלָמָוּת**. W każdym z analizowanych fragmentów ciemność zagraża życiu, gdyż stwarza środowisko ryzyka. Mrok sprzyja dezorientacji i trwodze, ciemność nocy towarzyszy czyniącym zło, wywołuje złudzenie bezkarności, jest przestrzenią działania demonicznych sił zła i egzystencji zmarłych a wreszcie jest manifestacją chaotycznych i destrukcyjnych mocy w świecie. Szukając specyfiki odróżniającej *cień śmierci* od pozostałych określeń ciemnością omawianych miejscach, należy z pewnością wskazać na fakt, iż *cień śmierci* spełnia rolę superlatywną, niekiedy służy hiperbolizacji opisu, jest wyrażeniem o wiele mocniejszym względem pozostałych. Warto zauważyć również, że **צְלָמָוּת** nie występuje jako główne czy podstawowe określenie wprowadzające obraz ciemności. *Cień śmierci* jest tutaj elementem wzbogacającym, wskazującym na poszerzenie wartości semantycznej przez elementy pochodzące z procesu asocjacji i konotacji¹⁷.

Ciemności szeolu

*Hi 10,21-22: Nim pójdę, by nigdy nie wrócić,
do kraju cienia śmierci, do ziemi czarnej jak noc,
do cienia śmierci i chaosu, gdzie świecą jedynie mroki.*

W Hi 10,21-22 Termin **צְלָמָוּת**, zostaje zastosowany dwukrotnie, stanowiąc element opisu zaświatów¹⁸. Wersety te wchodzi w skład jednej, spójnej semantycznie wypowiedzi – mowy skierowanej przez Hioba do Boga¹⁹.

Tematykę śmierci, zakończenia ziemskiej egzystencji wprowadzają już wersy poprzedzające (10,8-9 oraz 10,18-19). Hiob skarżąc się na doznawane udręki, przypomina Bogu, iż jest dziełem Jego rąk i zadaje pytanie o celowość darowanego mu życia, które teraz jest niszczone przez cierpienie. Wers 21 pogłębia perspektywę śmierci, tworząc opis miejsca, do którego udać się ma umierający.

¹⁷ Zdaniem Mathewsona przez wprowadzenie **צְלָמָוּת** pozostałe określenia ciemności zostają wciągnięte w kontekst śmierci. Por. D. MATHEWSON, *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience*, New York 2006, s. 29–30.

¹⁸ Por. H. NIEHR, **צְלָמָוּת**, w: TDOT XII, s. 397.

¹⁹ A. TRONINA, *Księga Hioba* (NKB ST XV), Częstochowa 2013, s. 168–169.

Cień śmierci wyraźnie pojawia się obok trzech innych określeń ciemności, które zastosowane zostają do charakterystyki świata podziemnego. Opis panujących w zaświatach mroków zwraca uwagę komasacją terminów przywodzących wręcz detaliczny obraz ciemności. Jest to najprawdopodobniej literacki zabieg hiperbolizacji, charakterystyczny dla poezji i mający na celu wywołanie u odbiorcy wrażenia nieprzeniknionego, wszechogarniającego mroku²⁰. Należy pamiętać, że ciemność stanowi jedną z podstawowych cech *szeolu* jako miejsca przebywania zmarłych²¹, dlatego też bardzo często towarzyszy jego biblijnym opisom²². Innym wymienionym tutaj elementem krainy, do której zmierza Hiob, jest nieporządek, czyli chaos przeciwny porządkowi stworzenia, swoisty antyporządek²³, sytuujący się na marginesie doskonałego kosmosu. Motyw ten bazujący na dychotomii ład–nieład, jasność–ciemność, ujawnił się już wcześniej (Hi 3,5), kiedy to Hiob przeklinał noc swojego poczęcia i dzień swych narodzin. Podobnie jak tam, tak i teraz bezład i ciemność są przejawami mocy przeciwnych życiu, czyli śmierci. Ostatnią wskazaną przez tekst cechą, opisującą zaświaty, jest nieodwracalność pobytu w ich obrębie. Kto wejdzie do ich wnętrza, nie może już stamtąd powrócić.

W tym fragmencie Księgi Hioba, termin שְׁמֵת (szemet) występuje w kontekście jednoznacznie opisującym *szeol*. *Cień śmierci* nie może jednak przyjęty być jako określenie bliskoznaczne (synonimiczne), wyraża bowiem jedynie jedną z cech (choć bardzo istotną) przedstawianych zaświatów, stanowi zatem jakiś element tworzonego obrazu, nie zaś całość. Trzeba wskazać również na to, iż pomimo występowania razem z innymi terminami przywołującymi ciemność, wydaje się raczej pojęciem uzupełniającym sens i ukierunkowującym rozumienie. *Cień śmierci* nie wprowadza do opisu rzeczywistości braku światła czy mroku, ale raczej pogłębia jej odbiór, co znajduje także potwierdzenie w umieszczeniu שְׁמֵת w ramach tworzenia form paralelnych w obrębie wersu, jako określenia drugiego, kończącego hemistych, dopełniającego i wzmacniającego.

*Hi 16,16: oblicze czerwone od płaczu,
w oczach już widzę cień śmierci.*

²⁰ Tamże, s. 189.

²¹ Por. P. JOHNSTON, dz. cyt., s. 90–92; J. LEMAŃSKI, *Hebrajski szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur*, SBO 3 (2011), s. 92–93.

²² Por. Hi 17,13; Ps 10,21; 49,20; 88,7; 115, 17; 143,3; Lm 3,6.

²³ Por. A. TRONINA, dz. cyt., s. 188.

Kontekst tanatologiczny zostaje tutaj wprowadzony przez usytuowanie go w obrębie większej jednostki logicznej i semantycznej Hi 16,1–17,16. Hiob, w formie dłuższego monologu, przedstawia swoje upokorzenie oraz zwraca się ku Bogu, którego wzywa jako świadka swojej niewinności. Następnie zaś snuje refleksje nad zbliżającą się śmiercią. *Cień śmierci* użyty został do przedstawienia stanu, w jakim znajduje się bohater. On sam opisuje swoje położenie, mówiąc:

(Hi 16,15): *Przywdziałem na moją skórę wór pokutny i zanurzyłem w prochu mój róg.*

(Hi 16,16): *oblicze czerwone od płaczu, w oczach już widzę cień śmierci (צֶלְמָוֶת).*

Otrzymujemy opis nawiązujący do rytów żałobnych związanych ze śmiercią²⁴. Hiob pozostaje w ciągłej żałobie, w bliskości doświadczenia śmierci. Te zewnętrzne poczynania są niewątpliwie odzwierciedleniem wewnętrznego stanu. Zanurzenie rogu, symbolu mocy, w prochu jest z pewnością symbolicznym działaniem pokutnym²⁵, przez które Hiob daje wyraz swojemu upokorzeniu. Można spojrzeć na te słowa i czynności również jako na lamentację przed nadchodzącą katastrofą²⁶.

W kluczowym wersecie Hi 16,16, mowa jest o twarzy czerwonej od płaczu oraz o *cieniu śmierci* spoczywającym na powiekach Hioba. Motyw oczu zmęczonych czy też osłabłych pojawia się w analizowanym fragmencie Hi 16,1–17,16 jeszcze kilkakrotnie. W Hi 16,20 mowa jest o zapłakanych oczach, Hi 17,2 mówi o oczach zmęczonych od obelg, a 17,7 o oczach osłabłych od bólu. Natomiast złorzecząc przyjacielowi, z którego strony doświadczył szyderstwa, Hiob życzy mu, aby osłabły oczy jego dzieci (Hi 17,5).

Oczy, w perspektywie biblijnej, pozostają obok słuchu podstawowym narzędziem komunikacji ze światem i orientacji w rzeczywistości. Utrata wzroku stanowi powód wyobcowania ze społeczeństwa, świata żyjących²⁷. Ponieważ posiadanie wzroku związane jest z widzeniem światła, a to symbolizuje Boga i Jego poznanie oraz życie, którego Bóg

²⁴ Tamże, s. 259.

²⁵ Tamże, s. 255.

²⁶ G. RAVASI, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. II, s. 210.

²⁷ W. CHROSTOWSKI, *Niewidomi w Piśmie Świętym*, CT 82, 2 (2012), s. 6–12.

jest źródłem²⁸, to ciemność oczu, słabnięcie wzroku wskazywać może na scenę rozgrywającego się dramatu, zbliżający się kres egzystencji²⁹. Zatem skoro osłabienie wzroku jest jednocześnie osłabieniem życia, to w jakiejś mierze zbliżać musi do śmierci³⁰. Taka interpretacja wersu Hi 16,16, w kontekście tanatologicznym wydaje się w analizowanej jednostce tekstu znajdować uzasadnienie w tym, że całość mowy zakończona jest w sposób jednoznacznie opisujący rzeczywistość śmierci, grobu i *szeolu* (Hi 17,13-16). Motyw kresu życia i grobu zostaje wprowadzony już wcześniej, bo w Hi 17,2, gdzie podmiot sytuuje siebie w obliczu śmierci. Ciemność jest znakiem śmierci, która niejako zawisła nad Hiobem³¹. Można powiedzieć więcej: Hiob czując się skazany na śmierć przez Boga, przebywa już w sferze śmierci³², której תַּמְּלֵצַח jest wyraźnym znakiem.

Hi 38,17: Czy odkryto przed tobą bramy śmierci i widziałeś bramy cienia śmierci?

Jest to fragment obszernego dialogu Boga z Hiobem, obejmującego Hi 38,1–42,6, stanowiący jednocześnie zakończenie poetyckiej części Księgi³³. W pierwszej ze swoich mów Bóg ukazuje ogrom swojej potęgi i władzy najpierw nad nieożywionym światem fizycznym (Hi 38,4-38), a następnie w odniesieniu do istot żyjących (Hi 38,39–39,30). Właśnie w ramach opisu pierwszego z obszarów Bożego władztwa תַּמְּלֵצַח pojawia się jako element zaświatów.

W wersach Hi 38,16-24 Bóg stawia pytania o poznanie granic stworzonego świata, począwszy od dolnych jego partii, to znaczy od otchłani (ww. 16-18) aż do wysokości niebios (ww. 22-24).

Jak zaznaczyłem powyżej, *cień śmierci* przywołany zostaje w słowach: *Czy odkryto przed tobą bramy śmierci (תַּמְּלֵצַח יְרֵעַשׁ) i widziałeś bramy cienia śmierci (יְרֵעַשׁ תַּמְּלֵצַח)?*

²⁸ Por. L. RYKNE, hasło *Oczy*, w: SSB.

²⁹ Koncepcja taka znajduje odzwierciedlenie w Psalmie 13,4: *Oświeć Boże mój moje oczy, abym nie zasnął w śmierci (תַּמְּלֵצַח וְשִׂיא־וּפִי יִיטֵּה הַרְיָאָה יְהוָה)*.

³⁰ J. ŚLAWIK, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne Prologu i Epilogu Księgi Hioba oraz Mów Hioba*, Warszawa 2010, s. 261, 278.

³¹ H. NIEHR, art. cyt., s. 399.

³² Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 187.

³³ Por. A. TRONINA, dz. cyt., s. 498–501.

Werset 16 sytuuje nas już na dnie otchłani, gdzie znajdować się miało wejście do świata zmarłych³⁴ i mieszkanie śmierci³⁵. Istnienie bram zdaje się nawiązywać do obrazu miasta, za pomocą którego przedstawia się szeroko pojętą społeczność, skupisko zmarłych³⁶. Z drugiej strony bramy odsyłać mogą do wyobrażenia o *szeolu* jako miejscu zamkniętym³⁷, bez możliwości powrotu³⁸. Pewne wydaje się, iż zarówno *bramy śmierci*, jak i same *bramy cienia śmierci* (tworzące paralelizm synonimiczny w obrębie wersu) służą wprost do przywołania w tym miejscu podziemnego świata zmarłych³⁹. Do doświadczenia wejrzenia lub wkroczenia (na co mogłyby wskazywać bramy) w bezpośrednią domenę śmierci. Zarówno kontekst wypowiedzi, który stanowi przedstawienie wszystkich kosmicznych obszarów znajdujących się pod panowaniem JHWH, jak i paralelizm (wewnątrz w. 17) z wyrażeniem *bramy śmierci*, jednoznacznie ukierunkowują interpretację znaczenia **צְלָמוֹת** jako terminu synonimicznego w stosunku do śmierci i *szeolu*. Jeżeli zatem termin ten miałby być tłumaczony jako *bramy ciemności*⁴⁰, należałoby zaznaczyć, o jakich *ciemnościach* może być tutaj mowa (metaforyczne ujęcie zaświatów⁴¹), jest bowiem wątpliwe, aby przedmiot opisu stanowiła zwyczajna ciemność, przeciwieństwo światłości.

*Hi 12,22: Odsłania głębiny ukryte w ciemności
cień śmierci wydobywa na światło.*

W Hi 12,22 *cień śmierci* pojawia się w ramach wygłoszonego przez Hioba hymnu⁴², sławiącego Bożą mądrość. W tym właśnie kontekście pojawia się termin **צְלָמוֹת**. Panowanie Boga przejawiać się może między innymi w tym, że ujawnia On prawdę choćby najgłębiej ukrytą, przesłoniętą przez najgłębsze mroki. Odsłania ją, ponieważ jest także Panem ciemności:

³⁴ Tamże, s. 511

³⁵ M. H. POPE, *Book of Job. Translation with introduction and commentary* (AYBC), New York 1965, s. 252.

³⁶ Por. Iz 14,9. Obraz ten oczywiście jest figurą stylistyczną i nie należy przyjmować jego treści jako domniemanego przedmiotu wiary społeczeństwa izraelskiego.

³⁷ Przedstawienie takie może być zapożyczeniem obrazu z ościennych kultur, gdyż literatura starożytnego Bliskiego Wschodu opisuje podziemia i otchłan jako swoiste królestwa, krainy, w których rządzi bóstwa chtoniczne.

³⁸ Hi 16,22.

³⁹ M. H. POPE, dz. cyt., s. 123.

⁴⁰ Por. tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

⁴¹ H. NIEHR, art. cyt., s. 397.

⁴² A. TRONINA, dz. cyt., s. 207.

(Hi 12,22): *Odsłania głębin ukryte w ciemności* (דִּשְׁחֵי־יַגְמ תּוֹקְמֵעַ) *Cień śmierci* (צִלַּתְמוּת)⁴³ *wydobywa na światło.*

Ciemność i *cień śmierci* połączone zostały z głębinami co jest charakterystycznym zestawieniem, nawiązującym do starożytnego podziału świata na kondygnacje⁴⁴. Jednocześnie głębin, o których tutaj mowa, są niewątpliwie, zarówno topograficznie, jak i semantycznie, przeciwieństwem niebios, a zatem sferą bliską bądź z pewnością związaną z *szeolem*. Samo zresztą określenie głębokości אֲרָמְהָ pojawia się jeszcze jeden raz w tekście Księgi Hioba, i to w jednoznacznym powiązaniu z *szeolem*⁴⁵.

Wiedza i władza Boga, jak wskazuje tekst, rozciąga się poza granice poznania dostępnego człowiekowi. Bóg może sięgnąć powyżej niebios oraz poniżej *szeolu*⁴⁶, a w związku z tym wydobywać wszystko, co ukryte jest w jego głębinach osłoniętych ciemnością.

צִלַּתְמוּת osadzone w kontekście całej perykopy (Hi 12,13-25) pojawia się jako cecha głębin ziemi, a te konotują *szeol*, który zostaje imiennie przywołany w ramach poprzedniego ich pojawienia się w Hi 11,8. Wydaje się więc, że zarówno głębin, jak i *cień śmierci* są w Hi 12,22 terminami opisującymi sferę zaświatów usytuowanych głęboko, spowitych w ciemnościach śmierci, przeciwstawionej światłu życia.

Próba konkluzji

W świetle przedstawionych analiz można stwierdzić, że termin צִלַּתְמוּת jest w hebrajskim tekście Księgi Hioba powiązany semantycznie ze śmiercią. Jednocześnie należy zauważyć, że zależnie od kontekstu nabiera on różnych odcieni znaczeniowych. צִלַּתְמוּת charakteryzuje niezaprzeczalna i wyrazista konotacja ze śmiercią i *szeolem*. Zważywszy jednak na fakt, iż

⁴³ Rozstrzygnięcie dyskusyjnej kwestii co do tego, czy צִלַּתְמוּת należy przyjmować i tłumaczyć jako *accusativus prysłówkowy*, czy też jako dopełnienie bliższe, nie wydaje się mieć znaczenia dla określenia semantyki samego pojęcia. Por. J. SŁAWIK, dz. cyt., s. 175.

⁴⁴ T. BRZEGOWY, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora A. Jankowskiego w 85. rocznicę urodzin, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, s. 68–87.

⁴⁵ Hi 11,8: *Wyższa ona niż niebo – co zdziałasz? Głębiej sięga niż szeol* (אֲרָמְהָ הֲשִׁיבָהּ מִלְּפָנֶיךָ), *co możesz poznać?*

⁴⁶ A. TRONINA, dz. cyt., s. 194.

תּוֹמָלַץ występuje w tekstach typowo poetyckich, rozpatrując jego semantykę trzeba koniecznie brać pod uwagę logikę, jaką cechuje się swobodna ekspresja poezji i wyobraźni poetyckiej, różniąca się w sposób zasadniczy od dosłowności i precyzji, jakimi odznacza się proza. Kierując się tym wskazaniem, należy wyjść poza rozumienie śmierci w sensie najściślejszym i odejść od topograficznie ujmowanego *szeolu* jako miejsca. W przypadku poetyckich opisów trzeba raczej – rozszerzając rozumienie pojęć – mówić o pewnym stanie, kondycji, która staje się udziałem podmiotu, o jakimś doświadczeniu egzystencjalnym⁴⁷. Dla myślenia, z jakim poprzez teksty biblijne stykamy się w starożytnym Izraelu, śmierć nie jest więc wydarzeniem, ale raczej stanem. Z takiego pojmowania śmierci wyłania się nowa rzeczywistość – *sfera śmierci*. Wszelkie zagrożenie życia, choroba, wojna, więzienie a także ciemności należą do świata śmierci, są częścią tej sfery i wnikają w nią człowieka żyjącego na ziemi⁴⁸. Te wydarzenia są przejawami mocy śmierci w świecie żyjących, są wpływem śmierci przez osłabienie życia⁴⁹. W obliczu tego stan śmierci lub bardzo do niej zbliżony, możliwy jest do osiągnięcia jeszcze za życia. Człowiek może egzystować w stanie śmierci⁵⁰. W rezultacie, granica pomiędzy życiem a śmiercią nie jest radykalnie ostra i posiada rodzaj sfery pośredniej, w której śmierć zaznacza swoje wpływy w obszarze życia⁵¹. Z uwagi na tę właśnie bliskość autorzy opisów tego typu stanów, bliskich śmierci, posługują się frazeologią właściwą dla śmierci *sensu stricte*⁵². Nie ma tutaj realnej śmierci rozumianej jako ustanie funkcji życiowych organizmu, ale jest realność bólu i zagrożenie tak mocne, że wyrażone hiperbolą śmierci⁵³. Ponieważ śmierć w oczywisty sposób wykracza poza obszar ludzkiej wiedzy, często bywa opisywana przez negację życia. Taka jest jej najprostsza definicja i na tym buduje się wyobrażenia o śmierci⁵⁴.

Autorzy tekstów biblijnych starają się mówić o śmierci przez wpro-

⁴⁷ J. LEMAŃSKI, art. cyt., s. 94.

⁴⁸ H. W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1973, s. 111–113.

⁴⁹ S. PISAREK, „Życie” i „śmierć” w *Piśmie Świętym*, w: *Vademecum Biblijne*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1991, s. 73.

⁵⁰ M. FILIPIAK, dz. cyt., s. 187–189.

⁵¹ J. LEMAŃSKI, art. cyt., s. 85.

⁵² Tamże, s. 197.

⁵³ Jeżeli *szeol* jest zredukowaną egzystencją, to każda redukcja funkcji życiowych i społecznych zbliża do *szeolu* mniej lub bardziej. Por. M. WENSING, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, Warszawa 1997, s. 51; H. W. WOLFF, dz. cyt., s. 107.

⁵⁴ D. MATHEWSON, dz. cyt., s. 28.

wadzenie głęboko osadzonych kulturowo obrazów jej wyobrażonego królestwa⁵⁵. W literaturze przedmiotu wielokrotnie wykazywano, że ciemność jest jednym z atrybutów tego królestwa, dlatego też תְּנִמְלִצַּח występuje bardzo często w układzie paralelnym z określeniami ciemności (תְּעוֹמָה, הַלְפָּא, לְפָרַע). Można zatem powiedzieć, że w analizowanych tekstach tworzą one kategorie słów wprowadzających motyw śmierci lub wprost oznaczających śmierć (w takim jej rozumieniu, jaki prezentowałem powyżej) przez symbolizację albo synekdochę. Taka właśnie jest funkcja ciemności i wszelkich jej odmian. Taką też rzeczywistość śmierci przywołuje to wszystko, co nawiązuje do rytuałów pogrzebowych (Hi 16,16) bądź nieprawości i nieprzestrzegania Prawa (Hi 24,17; 34,22). Słowa określające ciemność, które same w sobie nie mają wiele wspólnego ze śmiercią, w tym określonym kontekście tworzą całkowicie pewną konotację śmierci. Stają się one słowami, które unoszą się w pobliżu śmierci⁵⁶.

Według D. Mathewsona⁵⁷, którego opinia znajduje potwierdzenie w wynikach mojej analizy, תְּנִמְלִצַּח tworzy⁵⁸ wyraźny związek ze śmiercią, wyraźniejszy niż inne wyrazy mówiące o ciemności. Autor ten stwierdza, iż inne słowa oznaczające ciemność nabierają kontekstu śmierci przez to, że występują razem z *cieniem śmierci*. Zmierzając do konkluzji i podejmując próbę odpowiedzi na pytanie jaka jest semantyczna zawartość terminu *cień śmierci*, należy stwierdzić, iż niezależnie od etymologii, użycie terminu תְּנִמְלִצַּח w hebrajskich tekstach Księgi Hioba, pozwala określić semantykę tego pojęcia jako mrok, ciemność wprowadzającą i symbolizującą śmierć w kategoriach stanu umniejszającego bądź zagrażającego życiu.

⁵⁵ Tamże, s. 26.

⁵⁶ Tamże, s. 27.

⁵⁷ Tamże, s. 29.

⁵⁸ Autor analizuje przypadki użycia תְּנִמְלִצַּח w Księdze Hioba, które stanowią większość użycia tego terminu w księgach Starego Testamentu.

Wykaz skrótów

- JSS - *Journal of Semitic Studies*
SEL - *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Atico*
TDOT - *Theological Dictionary of the Old Testament*
SBO - *Scripta Biblica et Orientalia*
CT - *Collectanea Theologica*

SEMANTICS OF THE TERM ṢALMĀWET
(*SHADOW OF DEATH*) IN JOB

A b s t r a c t

The article is an attempt to establish the semantic scope of the Hebrew term ṣalmāwet (ṣalmāwet) - most often translated as 'shadow of death'. Starting from the truth about the double (divine and human) authorship of the biblical text, the author of the article accepts the Bible as a complex text of culture (religious and secular). The method of contextual analysis was used in this study. It consists mainly of juxtaposing parallel forms (synonymous and antithetical) and takes into account the processes of connotation and symbolization take place in the language.

Dariusz Gronowski *OSPPE*

METAFORA I METONIMIA W BIBLIJ WEDLE ROZWAŻAŃ LAKOFFA I JOHNSONA¹

I. TERMINOLOGIA

Zarówno metafora jak i metonimia spotykane są w lingwistyce pojęciowej i choć w praktycznym ujęciu są podobne, to jednak istnieje między nimi zasadnicza różnica. Najpierw warto zwrócić uwagę na słownikowy sens przywołanych terminów. A zatem czym jest metafora?

Metafora - termin pochodzi z języka greckiego (*metafero*) i oznacza wynosić, przenosić, aplikować². Metafora jest strukturą pojęciową, która wykorzystywana jest w mowie codziennej, potocznej, w ujęciu figuratywnym, gdzie jedna domena (*il dominio di arrivo*) służy wyjaśnieniu drugiej domeny (*il dominio di partenza*). Dwa osobne pojęcia, jednakże uzupełniające się nawzajem³. Metafora jest oparta na podobieństwie.

Podobne użycie w pojęciach lingwistycznych zajmuje także metonimia, ale różnice występują w domenie.

Metonimia - pojęcie to jest niekiedy wyjaśniane jako relacja pomiędzy formą a znaczeniem w jednym znaku; innymi słowy, dwa pojęcia ujęte są w jednej domenie, a nie jak w przypadku metafory, w której jedna domena określa drugą, by przez to oddać sens figuratywny⁴. Metonimia oparta jest na ścisłym związku pomiędzy dwoma pojęciami (*contiguity*),

¹ Opracowano na podstawie książki amerykańskich lingwistów: GEORGE LAKOFF - MARK JOHNSON, *Metaphors We live by*, University of Chicago Press, Illinois 1980 (ISBN 978-88-452-3360-9)

² F. SCHENKL, F. BRUNETTI, *Dizionario greco-italiano-italiano-greco*, La spezia 1990, p. 553.

³ Por. W. CROFT, D. ALAN CRUSE, *Linguistica cognitiva*, Roma 2010, p. 178.

⁴ Por. ibidem, p. 192.

stąd różnica między metonimią a metaforą⁵.

W ujęciu lingwistycznym ważną rolę odgrywają przymiotniki. Należy jednak pamiętać, że w języku potocznym („nietechnicznym”) przymiotnik bywa metaforyczny, gdy często używany jest przez mówcę jako synonim przenośni. Innymi słowy, niektórzy ludzie mogą posługiwać się metaforą na co dzień w odniesieniu do jakiegokolwiek przenośnego użycia języka, bez rozróżnienia między metaforycznym i metonimicznym zastosowaniem języka. Co więcej, lingwiści są zgodni, że dosłowne znaczenie lub dosłowność znaczenia nie może być oparta na zasadach, ponieważ bardzo często nie można łatwo określić dosłownego znaczenia słowa⁶.

II. PRZYKŁADY METAFORY

1) Ps 27, 1

תְּהִי לִי אֶרְצָה יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַם וְהָדָל

Dominio di partenza: światło (pojęcie abstrakcyjne odnoszące się do stanu człowieka w tym przypadku)

Dominio di arrivo: Bóg, Byt absolutny

Autor natchniony tego psalmu odnosi pojęcie abstrakcyjne - światło, jako stan, do którego człowiek dąży i chce doświadczać. Świadom jednak, że sam z siebie nie może tego otrzymać, w Bogu widzi dawcę tego daru, co więcej próbuje Go utożsamić z owym pojęciem, niejako wskazać, że naturą Boga jest dobroć okazana przez pomoc w formie dawania *światła*, będącego metaforą nauczania, oświecania rozumu, pouczenia człowieka jak należy postępować w życiu.

⁵ Zob. A. DEIGNAN, *Metaphor and Corpus Linguistic*, ed. John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia 2005.

⁶ Zob. SEE RAYMOND GIBBS, *Poetics of Mind. Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 26-27.

2) Iz 1, 18

הַמַּצָּח עָלוֹתְכִי וּמִיָּדָאֵי-סָא וּנְיָבְלִי גְלֶשֶׁכַּ בְּיַנְשֵׁכַּ בְּכִנְאָטָח וְיִהְיֶה-סָא הָהָי רְמָאֵי הַחֲפֹנָנִי אֲבִ-וּכְלִי וְיִהְיֶה:

Dominio di partenza: śnieg, czynność wybielania (וּבַל)

Dominio di arrivo: grzech

Grzech jest określeniem stanu człowieka, którego kondycja moralna jest zła. Bóg nawołuje swój lud poprzez misję proroka Izajasza. Porównuje stan moralny człowieka do szkarłatu. W taki sposób przedstawia grzech, a przez to upodlenie człowieka, wynikające z owej kondycji moralnej, w której się znajduje. Nawrócenie, a tym samym zmianę tegoż stanu porównuje do śniegu, a także do czynności wybielania; biel symbolizuje czystość, niewinność, prawość. Przez tą metaforę ukazany został dynamizm nawrócenia.

3) Ps 7,2-3

לִי צִמּוּ וַיָּאֵן קוֹרֵף יִשְׁכַּנּוּ הַרְיָאֵכַּ הַרְטִי-נָפִי: יִגְלִיצְהוּ לְפָדֵר-לְכַמּוּ יִנְעִישׁוּהָ יִתְיַסְּחָהּ יִהְיֶה הָהָי

Dominio di partenza: lew, dzikie zwierzę

Dominio di arrivo: podmiot domyślny(w wer. 3); chodzi o tych, którzy prześladowają autora tego psalmu (יִפְדֵּר ptc m pl cts+suff 1cs)

Autor porównuje swoich prześladowców do lwa, będącego dzikim nieoswojonym zwierzęciem. Zamiary owych prześladowców są złe. Czekają na odpowiedni moment, by dopiąć swego celu, podobnie jak lew, polujący na swoją ofiarę. Czyha, by móc zaatakować w najbardziej odpowiednim momencie.

4) Ps 18, 3

יִבְגְּשֵׁם לְעֵשִׂי-נִרְקָו יִגְגֹּמ וְגִב־הַסֶּחָא יִרְנֹצ יֵלֵא יִטְלַפְמוּ לִתְדוּצָמוּ יַעֲלֶם וְהוּהִי

Dominio di partenza: róg, skała

Dominio di arrivo: Bóg

W Księdze Psalmów Bóg często jest porównywany do skały będącej symbolem protekcji wobec swojego ludu. Ochraniając swój lud, ukazuje przy tym swoją moc i potęgę, której symbolem jest właśnie owy róg przywołany przez autora.

5) Am 4, 1 (por. Ps 2, 13)

תְּרִמְאָהּ מִיְגוּיָא תּוֹצְצָרָהּ מִלֵּד תּוֹקְשָׁעָה וְוֹרְמָשׁ תִּהְיֶה רֶשֶׁא נְשֻׁבָה תּוֹרַפּ הַזֶּה רַבְּדָה וְעַמֶּשׁ
הַתְּשִׁנוּ הָאֵיבָה מִהַיְגָדָאֵל

Dominio di partenza: Baszan, kraina w Zajordaniu

Dominio di arrivo: krowa (Ps 22 - byk)

Baszan słynął ze swych pastwisk i stad, stąd porównanie do tego miejsca, natomiast termin *byki Baszanu* są symbolem gwałtownej siły. Byk słynie ze swojej gwałtowności i siły, dlatego w psalmie owo porównanie. Jeśli chodzi o określenie הָרֶפָּה, to symbolizuje ono lubieżnego ducha kobiet Samarii.

III. PRZYKŁADY METONIMII

1) Ex 19, 7

מִשְׁנֵי מַעַה יִנְקֹזֵל אֶרְקֵנוּ הָשֵׁם אֲבִינוּ

Czasownik statyczny *zaqen* wskazuje na zaawansowany wiek. Jednakże odnosi się do pewnej grupy społeczeństwa, która określana była mianem: „starszyny ludu”. Stosowanie tego terminu było zawsze w odniesieniu do rady miasta, która zbierała się w głównej bramie miejskiej, decydując o bieżących sprawach społeczności w zakresie polityki, ekonomii, sądownictwa czy kwestii militarnych.

2) Ps 48, 11

הַדְּבִימִי הָאֵלֶּם קִדְצָ צִוְּאֵי־יִצְקָר־לַעֲרֹתְלֹהֶת נָכ מִלְּהֵלֵא הַמְּשֹׁכֵי

Rzeczownik *הַדְּבִימִי* czyli *prawa ręka* (+suff 2ms), będący terminem w mentalności hebrajczyków, który wskazywał na siłę, potęgę, władzę. *Wyciągnij prawicę* - można tłumaczyć: użyj władzy, autorytetu, siły.

3) Iz 2, 6

וּקִיפְשֵׁי מִיְרֵכָה יִדְלִיבוּ מִיְתְּשֵׁלֶפֶכ מִיִּנְנָעוּ מִדְּקָמ־וְאֵלֶּם יֵכ בְּקַעֵי תֵיבֵי הַמַּעַתְשֻׁטָּנ יֵכ

Dom Jakuba - nie oznacza bowiem konkretnego domu, jako aedificium, które należy do konkretnej osoby, w tym przypadku Jakuba. Ten zwrot wskazuje na potomstwo, które wywodzi się od Jakuba, a więc Naród izraelski.

4) 1 Sm 1, 3

יִינָב יִנָּשׁ מֵאִשׁוֹ הַלְשֵׁב תּוֹאֲבָצַ תְּהֵי־לֵךְ חֲבֻזְלוֹ תְּנַחֲתֶשְׁהֶל הָמִלִּמִּי וּמִיְמִימֵי אֲרִיעַם אֹתָהּ שִׁיאָהּ הֶלְעוּ הָהוּיֵל מִיְנָהֵכ סְחָנְפוּ יִנְפָח לֵלַע

Określenie to odwołuje się do sił militarnych. Nie wiadomo jednak czy chodzi o wojsko niebieskie czy o wojsko Izraela, stąd pewne trudności w interpretowaniu tego terminu. Niemniej jednak jasno odnosi się do ukazania siły zbrojnej.

5) 1 Sm 4, 5

עֲרָאָה סִקְתָּו הַלְלוּדָג הַעֲוִיָּה לְאֶרְשֵׁי־לֶכְ וְעַתָּו הַנְּחֻמָּה־לָּא הָהִי־תִהְיֶה וְזָרָא אוֹפֵכְ יִהְיֶוּ

Arka przymierza Pańskiego jest odwołaniem się nie do drewnianej skrzyni, w której przechowywano tablice kamienne jako znak widzialny przymierza zawartego między Bogiem a Ludem Izraela, lecz ma na celu podkreślenie niewidzialnej obecności Boga pośród Narodu wybranego.

METAPHOR AND METONY IN THE BIBLE
ACCORDING TO THE CONSIDERATIONS
OF LAKOFF AND JOHNSON

A b s t r a c t

In this short introduction we can find some basics of explanation what exactly is metaphor and metonymy. Metaphor is, first of all, a mental and cognitive process, as it can be observed in the work of our thought and imagination. This cognitive strategy is expressed in language. However, writers and poets can create some special metaphors to increase the beauty of their language, influence the reader or make their communication more impressive. Therefore, technically speaking, there is nothing wrong in analyzing those special metaphors as figures of speech in poetry and elevated diction. Criticizing the traditional or rhetorical understanding of metaphor, cognitive linguists want to point out that until the late 1970s the rhetorical study of metaphors in elevated forms of language has been practically the only focus of scholarly attention in regard to this important mental mechanism of our cognition.

Michał T. Handzel *OSPPE*

PRZYCZYNEK DO BADAŃ NAD PAULIŃSKĄ SZKOŁĄ FILOZOFII

1. Kontekst historyczny

1.1. Początki tworzenia studiów w zakresie filozofii

Nie stanowi dziś żadnej wątpliwości fakt, że w historii Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, w prowincji polskiej, w zakresie studiów z nauk filozoficznych, powstała tzw. szkoła paulińska. Za początek paulińskiej szkoły filozoficznej należałoby symbolicznie uznać rok 1622, w którym o. Andrzej Gołdonowski (1596-1660) podjął się wykładów z filozofii w nowo tworzonym studium w Pińczowie¹. Przed rokiem 1624 jednym z pierwszych poświadczonych źródłowo wykładowców był o. Albert Raczyński (†1624)². Po nim wykłady z filozofii w Krakowie na Skałce podjął o. Benedykt Mstowski (†1650)³. W 1645 r. prowincjał polski o. Mikołaj Staszewski, podkreślając jego zasługi jako lektora przez 20 lat chwalebnie spełniającego swe obowiązki, wyróżnił go – za ogólną zgodą – szczególnym przywilejem, polegającym na tym, że miał on zajmować miejsce honorowe przed wszystkimi innymi doktorami w prowincji.

W 1633 r. generał Zakonu Paulinów o. Marcin Gruszkowicz (ok. 1600-1636)⁴ podczas kapituły prowincjalnej uznał studia - w tym studia

¹ Por. <http://www.jasnagora.com/prasa/opracowania/87/0> [dostęp 15.09.2020, godz. 15.30].

² Por. <http://www.powolania.paulini.pl/212,Przeorowie-jasnogorscy> [dostęp 15.09.2020, godz. 15.35].

³ Por. <http://worldcat.org/identities/viaf-311285168/> [dostęp 15.09.2020, godz. 15.40].

⁴ Por. G. PRUS, *O. Marcin Gruszkowicz (ok. 1600–1636) pierwszy polski generał za-*

z filozofii - za ozdobę zakonu i polecił, by nie odrywano studentów od zajęć naukowych innymi posługami.

Szczególne znaczenie dla prowincji polskiej miała decyzja Kongregacji Propagandy Wiary, która 28 sierpnia 1634 r. poleciła w każdej prowincji paulińskiej wyznaczyć jeden klasztor na dom przeznaczony do studium filozofii i teologii⁵. W 1635 r. decyzję tę potwierdzili wizytatorzy apostołscy postanawiając, że wszyscy kandydaci do święceń prezbiteratu powinni we własnych klasztorach ukończyć studia, które mają uwzględniać oprócz retoryki i teologii także filozofię. W następnym roku po wizytacji apostołskiej wydano specjalne rozporządzenia odnośnie do urzędnika studium w Krakowie na Skalce, ale już w 1640 r. przeniesiono studia filozoficzne na Jasną Górę⁶. Studia filozoficzne prowadzono w tym klasztorze do 1864 r.

W drugiej połowie XVIII wieku utworzono studium paulińskie w klasztorze warszawskim. W 1762 r. kapituła prowincji mianowała oficjalnie pierwszego w historii tego studium wykładowcę filozofii, którym został o. Kajetan Sołtyk. Studium w Warszawie istniało do kasaty klasztoru w 1819 r.

Po III rozbiorze Polski dla klasztorów, które weszły do zaboru austriackiego i utworzyły prowincję galicyjską zorganizowano własne studium. Ponadto filozofię wykładano w klasztorze w Leśnej Podlaskiej. Natomiast w Beszowej wykładano niektóre przedmioty teologiczne. Studium w tym miejscu przetrwało aż do 1810 r.⁷

1.2. Studia generalia

Szczególne miejsce w historii zakonu paulinów zajmuje dzień 3 kwietnia 1671 r, w którym to papież Klemens X wydał bullę *Ex iniuncto nobis*. Jej treść podano do wiadomości całego zakonu na kapitule generalnej w 1672 r. Bulla pozwalała utworzyć w każdej prowincji paulińskiej *studia generalia*, czyli uniwersytety, a także wyliczała domy, w których studia te mają powstać: dla Węgier w Máriavölgy i Sátoraljaújhely, dla Austrii

konu paulinów, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” R. LVI–LVII 2006–2007, s. 89-96.

⁵ Por. E. KISBÁN, *A Pálosok és a tanúgy*, Budapest 1939, s. 13.

⁶ Por. H. CZERWIEN, *Szkoła paulińska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, cz. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, red. M. RECHOWICZ, Lublin 1975, s. 520-522.

⁷ Por. H. CZERWIEN, *Szkoła paulińska...*, art. cyt., s. 524.

w Wienerneustadt, dla Szwajcarii w Langnau, dla Chorwacji w Lepoglawie, dla Polski na Jasnej Górze oraz w Krakowie. Bulla dawała też możliwość utworzenia *Studium Generale* w Rzymie, ale pod warunkiem, że znajdzie się odpowiedni dom i grono profesorskie. Przewidziano także, iż gdyby któryś z wymienionych domów z różnych racji został utracony (np. zajęty siłą przez protestantów lub zniszczony przez Turków), to generał zakonu mógł za zgodą Kongregacji Kardynałów przenieść studia do innego domu. Bulla przyznawała także generałowi zakonu lub jego delegatowi prawo nadawania stopni uniwersyteckich po uprzednim gruntownym egzaminie - ze stopniem doktora łącznie. Uniwersytety paulińskie otrzymały wówczas te same prawa co inne publiczne uniwersytety z wyraźnym zastrzeżeniem, że w ramach podejmowanych w nich studiów mają być kształceni tylko członkowie paulińskiego zakonu⁸.

Zaraz po ogłoszeniu bulli zaczęto organizować *studia generalia* lub dotychczasowym studiom paulińskim nadano nowe prawa. Przywileje papieskie odnośnie do uniwersytetów paulińskich potwierdził dokumentem z 23 stycznia 1674 r. cesarz niemiecki Leopold I, przyznając im te same prawa, jakie miały uniwersytety i akademie publiczne⁹.

Prowincją, w której na studia (w tym studia z filozofii) zwracano szczególną uwagę była prowincja polska. Prawdopodobnie było to wynikiem tego, iż w XVII w. była ona dość zamożna i chyba najliczniejsza ze wszystkich prowincji¹⁰. Po wprowadzeniu w życie dyrektyw bulli papieskiej studia paulińskie w Polsce znacznie się ożywiły, również w zakresie filozofii, a to z tej racji, iż zaczęto promować doktorów filozofii wykształconych w paulińskich ośrodkach. Pierwsze promocje doktorskie odbyły się na Węgrzech 1 listopada 1674 r. Pierwszym wykładowcą filozofii z Polski (*Studium Generale* na Jasnej Górze), który otrzymał promocję doktorską był o. Tobiasz Czechowicz.

W 1716 r. Rada Generalna Zakonu postanowiła, że warunkami koniecznymi dopuszczającymi do promocji doktorskiej z filozofii będą:

- zdany egzamin doktorski;

⁸ Por. C. MALLECHICH, *Quadripartitum regularium, in quo primo de privilegiis in communi, secundo, de privilegiis particularibus ordinis s. Pauli primi eremitaе, tertio, de privilegiis ejusdem ordinis, per viam communicationis cum patribus Carthusiensibus, quarto, de privilegiis et juribus regularium in genere et in specie, ... tractator*, Viennae 1708, s. 294-315.

⁹ Tamże, s. 316-317.

¹⁰ Por. H. CZERWIENI, *Szkola paulińska...*, art. cyt., s. 520.

- świadectwo, że kandydat do doktoratu bronił tez w publicznej dyskusji i odparł zarzuty „mężów uczonych”.

Forma promocji doktorskiej z filozofii była podobna jak na innych uniwersytetach w tamtym czasie. Tytuł profesora w okresie funkcjonowania szkoły paulińskiej oznaczał, iż w każdym paulińskim uniwersytecie:

- doktor filozofii jest mianowanym wykładowcą filozofii,
- doktor teologii jest mianowanym wykładowcą teologii moralnej (tzw. kazuistyki) lub teologii spekulatywnej;
- doktor prawa kanonicznego jest mianowanym wykładowcą prawa kanonicznego¹¹.

2. Źródła historyczne paulińskiej filozofii

Opracowane i zatwierdzone przez kapitułę generalną w 1736 r. *Directorium Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae* zawierało m. in. reguły i przepisy dotyczące studiów. W odniesieniu do filozofii należało się zawsze trzymać zasad św. Tomasza z Akwinu, przy czym profesor winien mieć pewność co do autentyczności myśli i nauki Doktora Anielskiego w odniesieniu do danego zagadnienia. Gdy tej pewności z różnych racji nie było, można było przyjąć opinię zwolenników św. Tomasza, ale jedynie tych gruntowniejszych i bardziej uznanych klasyków; a to dlatego, iż autorzy, którzy się sami za tomistów uważają zwykle różnią się między sobą odnośnie do tych samych zagadnień. Od 1788 r. decyzją kapituły zakonu zobligowano wszystkich profesorów filozofii, aby nie nauczali innej koncepcji filozoficznej, jak tylko tej, którą prezentował św. Tomasz z Akwinu. Gdyby któryś z wykładowców filozofii odstąpił od tej zasady, definitorium miało prawo ukarać go pozbawieniem wszelkich zasług i odebrać mu tytuł doktora filozofii.

W kontekście powyższych zaleceń polscy paulini byli zwolennikami czystego tomizmu. W prowadzonych przez siebie wykładach opierali się przede wszystkim na tekstach św. Augustyna z Hippony oraz św. Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski został oficjalnie uznany patronem studiów (podobnie jak w innych prowincjach); w jego święto studenci wygłaszali uroczyste mowy¹².

¹¹ Por. tamże, s. 525-526.

¹² Por. tamże, s. 527-528, 530-533.

Niestety wykłady filozoficzne paulinów są najmniej zbadane i nie mają jak dotąd należytego opracowania. Nie doczekały się także uwzględnienia na tle dziejów filozofii tomistycznej w Polsce¹³. Treść i zakres samych wykładów pozostają do dnia dzisiejszego zasadniczo nieznanne. Jak na razie nie poddano również szczegółowej analizie wielu zapisów na temat studiów filozoficznych, znajdujących się w kronikach jasnogórskich i krakowskich. Nie przeanalizowano licznych skryptów paulińskich z kilku archiwów i bibliotek, mogących wnieść wiele nowego światła do omawianej problematyki. Najliczniejszy zbiór wykładów, liczący ok. 500 rękopisów, posiada aktualnie Archiwum Jasnogórskie, wiele rękopisów znajduje się w Bibliotece w Krakowie na Skałce, zaś 11 rękopisów pochodzących z klasztorów w Leśnej Podlaskiej i Włodawie stanowi zbiory Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie¹⁴.

2.1. Archiwum jasnogórskie

Znajdujące się w Archiwum Jasnogórskim rękopisy paulińskie z filozofii to notatki z wykładów, spisywane przez słuchaczy, najczęściej bardzo poprawnym duktem i zdobione na kartach tytułowych. Pomimo, iż żaden z owych rękopisów nie został spisany przez wykładowcę, to jednak wśród osób z nich korzystających znajdują się nazwiska profesorów. Świadczy to o poszanowaniu tekstów wykładów i przechowywaniu ich przez prowadzącego zajęcia we własnym księgozborze. Jednym z nich był o. Konstancy Moszyński, profesor filozofii, późniejszy biskup inflancki. Pozostawił po sobie cztery skrypty filozoficzne, wśród których jeden jest jego własnoręcznym podręcznikiem, natomiast pozostałe są notatkami słuchaczy¹⁵. Innym wykładowcą był o. Remigiusz Bilski, autor też filozoficznych oraz jednego traktatu spisane przez nieznanego słuchacza¹⁶. Niestety, dorobek obu

¹³ Por. J. CZERKAWSKI, *Filozofia tomistyczna w Polsce XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. SWIEŻAWSKI i J. CZERKAWSKI, Lublin 1978, s. 263-314.

¹⁴ Por. H. D. WOJTYSKA (opr.), *Katalog rękopisów Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie*, w: „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, 1974, t. 28, s. 221-282; 1975, t. 30, s. 133-193.

¹⁵ Por. K. MOSZYŃSKI, *Atrium templi peripatetici seu philosophia naturalis...*, Archiwum Jasnogórskie (skrót: AJG) – rkps I 161, s. 333-582

¹⁶ Por. D. BUBEL, *Traktaty teologiczno-ascetyczne i filozoficzne u paulinów jasnogórskich na przykładzie streszczenia wykładów o. Ksawerego Rottera*, w: *Acta Universitatis Lodziensis Folia Librorum*, 16, 2010, s. 117-119; R. BILSKI, *Porta Augustae philosophiae*,

profesorów w zakresie myśli filozoficznej nie został jeszcze szczegółowo opracowany...

Niezbýt udaną próbę analizy wykładów z filozofii prowadzonych przez o. Ksawerego Rottera podjęła swego czasu Dagmara Bubel w artykule pt.: *Traktaty teologiczno-ascetyczne i filozoficzne u paulinów jasnogórskich na przykładzie streszczenia wykładów o. Ksawerego Rottera*. Zasygnalizowała jedynie fakt prowadzenia przez tegoż ojca wykładów z filozofii, nie dokonując żadnej rekonstrukcji jego poglądów filozoficznych (skupiła się zasadniczo na przedstawieniu jego myśli teologicznej)¹⁷.

Wspomniane powyżej rękopisy, jak również inne źródła zawierające myśl tomistyczną polskiej szkoły paulińskiej pozostają zasadniczo „nieodkryte” dla badań z zakresu historiografii filozoficznej. Podstawę do tego rodzaju badań z pewnością może stanowić znakomite opracowanie historyczne o. Grzegorza Prusa OSPPE – jego monografia nosząca tytuł: *Polska prowincja paulinów w czasie panowania dynastii Wazów w Polsce (1587-1668). Studium nad składem personalnym paulinów polskich*¹⁸. Umieścił w niej wykaz rękopisów jasnogórskich, a wśród nich również i te, które mają charakter filozoficzny. W świetle jego kwerendy, zważywszy na historiografię filozoficzną, koniecznie należy uwzględnić w badaniach następujące pozycje:

- o. Kacper Biedrzykowski († 1630) – *In universam Aristotelis logicam commentaries, (?)... in arithmetica[m] practica[m], Index organum Aristotelis brevis introduction, In octo libros phisicorum*¹⁹;

- o. Bartłomiej Bolesławski († 1638) – *Dialektyka, Instructis in doctrinam subtilis doctoris Joannie Scoti*...²⁰;

- o. Benedykt Mstowski († 1650) – *In primam partem Summae D. Thomas, In promam secundae D. Thomas, Questio 50 de Substantia Angelorum*²¹;

- o. Chryzostom Adamowicz († 1652) – *Cursus philosophici, In logica..., In phisicam..., In methaphisicam*...²²;

AJG - rkps I 255a.

¹⁷ Por. tamże, s. 119-138.

¹⁸ Por. G. PRUS, *Polska prowincja paulinów w czasie panowania dynastii Wazów w Polsce (1587-1668). Studium nad składem personalnym paulinów polskich*, Jasna Góra-Częstochowa 2011.

¹⁹ Tamże, s. 91.

²⁰ Tamże, s. 92.

²¹ Tamże, s. 93.

²² Tamże, s. 93-94.

- o. Andrzej Gołdonowski († 1660) – *Summulae logicae brevis introductio ad organum Aristotelis*²³;
- o. Kacper Drezner († 1681) – *In theoriae philosophiae cursum, In secundum philosophiae partem physicam, In disputationes methaphisicas*²⁴;
- o. Krzysztof Magdaleński († 1687) – *Tractatus in uniuersum physicam; Tractatus in tres libros Aristotelis de anima, Disputationes in uniuersam Aristotelis metaphisicam*²⁵;
- o. Maciej Błęszyński († 1693) – *Brevis dialectica seu introduction ad logicas questiones, Disputatio proemialis in logicam Aristotelis*;
- o. Krzysztof Łobodziński († 1702) – *Introductio in Aristotelis logicam et reliquias disciplinas, In uniuersam Aristotelis logicam dispositiones*;
- o. Tobiasz Czechowicz († 1703) – *In octo libros physicae Aristotelis..., Tractatus in 4 libros Aristotelis..., Obiectians a distinctionem...*²⁶.

2.2. Archiwum krakowskie

Ogromne znaczenie dla badań prowadzonych przez historyka filozofii nad paulińskim tomizmem ma również opublikowany przez Zofię Kowalską-Urbankową oraz o. Janusza Zbudniewka *Katalog rękopisów Biblioteki Paulinów w Krakowie na Skalce*²⁷. W świetle tej publikacji teksty, które koniecznie powinien uwzględnić w swoich badaniach historyk filozofii (zajmujący się paulińską historiografią), to:

- *Cursus philosophici lucubrationes ab excellentissimo domino Alberto Papenkowicz († 1681) canonico s. Annae cursus Vladislaviani professore in Alma Universitatis Academiae Cracoviensi per biennium publice tractatae Anno Salutis Reparatae 1646. Cracoviae* [podtytuł: *Per reverendum p. Chrysostomum Adamowicz (1606-1652) scriptae, qui postea fuit magister novitiorum ad s. Barbaram ordinis s. Pauli Primi Eremitae vir ceere asceticus. M.M.D.G.*] – rękopis napisany w latach 1646-1648, zawiera następujące części: *In logica seu rationale philosophiam disputationes* (s. 5-139), *In physicam seu naturalem philosophiam disputationes* (s. 143-748), *In metaphisicae disputationes* (s. 753-865)²⁸;

²³ Tamże, s. 95-96.

²⁴ Tamże s. 100.

²⁵ Tamże, s. 101.

²⁶ Tamże, s. 102-103; 159-160.

²⁷ Por. Z. KOWALSKA-URBANKOWA, J. ZBUDNIEWEK, *Katalog rękopisów Biblioteki Paulinów w Krakowie na Skalce*, „Studia Claromontana” 8/1987, s. 269-500.

²⁸ Dokładny czas powstania rękopisu to 15.10.1646 - 3.04.1648; por. Archiwum

- *Prolegomen in methaphisicam* - rękopis z ok 1820 r. autorstwa niezidentyfikowanego Stanisława Małczeńskiego²⁹;

- *Historia filozofii od najstarszych czasów do lat siedemdziesiątych XIX w., spisana prawdopodobnie przez o. Stanisława Kapiczyńskiego (1821-1883)* – rękopis napisany po 1874 r.³⁰;

- *Traktaty teologiczne i filozoficzne różnych autorów* – rękopis z drugiej połowy XIX w. – strony 1 - 44 zawierają traktat z ontologii napisany prawdopodobnie przez K. Krupińskiego (pozostała część rękopisu są to teksty teologiczne)³¹;

- *[Fragment historii filozofii od Niccolo Machiavellego (1469-1527) do Emmanuela Kanta (1724-1804)]* – rękopis nieznanego autora pochodzący z końca XIX w.³²;

- *[Wykłady z filozofii, spisane przez br. Stanisława Ludkowskiego]* – tekst zawiera dwie części, pierwsza jest zatytułowana *Logicae pars secunda seu logica maior* (s. 3-215), zaś druga to *Metapysics specialis* (s. 216-254); cały rękopis został napisany na przełomie 1905/1906 r.³³

3. Przykład paulińskiego rozumienia terminu ‘filozofia’

Jak już zostało zauważone wcześniej, jednym z rękopisów, który przetrwał do naszych czasów jest tekst pochodzący z drugiej połowy XIX w. przypisywany wg badań historyków o. Stanisławowi Kacprowi Kapiczyńskiemu (1821-1883) – przeorowi klasztoru jasnogórskiego w latach 1862-1864. Tekst został napisany po roku 1874. Zważywszy na datę powstania (nie są to zapiski studenta!) oraz treść zawartą w rękopisie należy uznać, iż są to dojrzałe przemyślenia jednego z paulińskich prezbiterów odnośnie do całej historii filozofii. Tekst bowiem nie jest skryptem do wykładów, lecz stanowi próbę syntezy całej myśli filozoficznej, jaka powstała w historii myśli ludzkiej. Dzieło zawiera też ocenę tego rodzaju refleksji z punktu widzenia duchowości Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika,

Skałeczne (skrót: ArSk) B 24 (całość 674 strony).

²⁹ Por. ArSk - rkps B 74 (70 stron).

³⁰ Por. ArSk - rkps B 170.

³¹ Por. ArSk - rkps B155 (całość: 92 strony).

³² Por. ArSK - rkps B120 (całość 74 strony).

³³ Por. ArSk - rkps B 121 (całość: 254 strony).

oraz prawdopodobnie całego dorobku piśmiennictwa paulińskiej szkoły filozofii zawartego w rękopisach jasnogórskich i skałecznych.

Można wyrazić przypuszczenie, iż przedstawione przez o. Stanisława Kapicyńskiego rozumienie terminu 'filozofia' jest konsekwencją wypracowywania przez wieki paulińskiej koncepcji filozofii. Takie spojrzenie na rękopis jest oczywiście tylko hipotezą historyka filozofii, którą należy zwerfikować w świetle gruntownych badań nad całą paulińską historiografią filozoficzną.

3.1. Dwa okresy filozofii

Według o. Kapicyńskiego - autora przywołanego rękopisu, cała historia filozofii dzieli się na dwa wielkie okresy:

- filozofię przed Chrystusową;
- filozofię po Chrystusową.

Przyjście Jezusa Chrystusa ukazane jest w rękopisie jako wydarzenie niezmiernie istotne w historii rozwoju myśli ludzkiej. Jego Osoba zajmuje centralne miejsce, stanowi niejako „punkt środkowy” w historii filozofii³⁴. Dostrzec to może dość mocno właśnie historyk filozofii, gdyż dokonując analizy porównawczej myśli filozoficznej przed i po czasach Chrystusowych, zauważa znaczne różnice w rozwoju poznania filozoficznego.

Rękopis zawiera passus, który warto przytoczyć w całości. Jest to następujące stwierdzenie: *Cechą charakterystyczną filozofii przed Chrystusowej jest energiczne, ciągle usiłowanie dojść do czystego poznania prawdy, aniżeli ta, którą podawały mity religijne. (...) Usiłowanie to dość szczęśliwie powiodło się niektórym przed Chrystusowym filozofom, jak Sokratesowi i Platonowi; za pomocą samego tylko rozumu doszli oni do poznania wielu wzniosłych prawd odnoszących się do Boga i duszy ludzkiej*³⁵.

Natomiast charakterystyczną cechą refleksji filozoficznej po Chrystusowej, która nie negowała Objawienia, są zdecydowane wysiłki na rzecz coraz głębszego zrozumienia prawdy w celu mocnego ugruntowania jej w życiu ludzkim. Według paulińskiego rękopisu jest to niezmiernie waż-

³⁴ Por. *Historia filozofii od najstarszych czasów do lat siedemdziesiątych XIX w., spisana prawdopodobnie przez o. Stanisława Kapicyńskiego (1821-1883)*, ArSk - rkps B 170, s. 4

³⁵ Tamże, s. 4.

ne wyzwanie i zadanie dla każdego wykształconego człowieka, gdyż brak gruntownych podstaw filozoficznych w myśleniu prowadzi do wikłania się w *coraz potworniejsze błędy* i popadanie w różne formy sceptycyzmu lub materializmu. Natomiast dzięki dobremu zaznajomieniu się z refleksją filozoficzną nastawioną na obiektywne poznanie prawdy, treść Objawienia w *coraz jaśniejszym ukazuje się i świeci blasku*³⁶.

3.2. Myśl przedtomaszowa

Niezmiernie ważnym odniesieniem dla autora rękopisu są ojcowie Kościoła, którzy w swoim czasie *wstawiali się pracami filozoficznymi*; są nimi: św. Atanazy Wielki, Klemens Aleksandryjski, Orygenes z Aleksandrii (Adamantius), św. Hilary z Poitiers, św. Augustyn z Hippony. Należy jednak zauważyć, że *Ojcowie ci i Pisarze Kościelni nie zostawili nam wykształconych systemów filozoficznych, ale według potrzeby chwilowej starali się daną prawdę rozumu, filozoficznie rozwijać i uzasadnić*³⁷. Szczególnie zauważony został przez o. Stanisława Kapiczyńskiego św. Augustyn, który w jego ocenie opiera się w swojej refleksji filozoficznej przede wszystkim na myśli Platona, a także Boecjusz z Dacji³⁸.

Z filozofii scholastycznej szczególne miejsce zajmuje w rękopisie ocena myśli św. Anzelma z Canterbury (*Monologion* i *Proslogion*), a to z tej przyczyny, że *stawia zasadę non quouro intellegere, ut credam, sed credo, ut intellegum, wyznając tym samem, że wiara jest podstawą poznania rozumowego*. Czy sama wiara jednak jest rzeczą wystarczającą dla osoby wykształconej, szczególnie dla prezbitera paulińskiego? Autor rękopisu uważa, że nie, ponieważ: *Rozum ludzki, oparłszy się na wierze nie tylko może, ale powinien starać się poznać i zrozumieć to, co przez wiarę jako pewne uznaje*. Innymi słowy, jeśli ktoś ma odpowiednie predyspozycje intelektualne, winien podjąć zmaganie, aby pojąć rozumem treści ukazane przez wiarę. Mało tego, *bez pomocy wiary, samym rozumem dojść można do poznania prawd wielu, szczególnie do poznania Boga*³⁹. Niezmiernie pomocnym do tego rodzaju poznania wydaje się być *Monologion*, w którym św. Anzelm dowodzi właśnie

³⁶ Tamże, s. 5; por. s. 3-5.

³⁷ Tamże, s. 68

³⁸ Por. tamże, s. 68.

³⁹ Tamże, s. 73.

istnienia trzech hipostaz w Bogu jedynie przy pomocy naturalnego rozumu⁴⁰.

Kolejny filozof ogromnie ważny dla autora omawianego rękopisu, to Piotr Abelard, ale w wersji „skorygowanej” przez św. Bernarda z Clairvaux. Dla refleksji filozoficznej istotny jest fakt, iż jest on racjonalistą. Z tej też racji wyraźnie stawia zasadę, iż *łatwowiernym być nie należy, qui cito eredit levis estiorde*. Dlatego też: *Trzeba więc wprzód rozumowo zbadać prawdę objawioną czy godzi się z rozumem lub nie*. Dla chrześcijanina jest to niezmiernie ważne, gdyż wszelkie prawdy wiary chrześcijańskiej *rozumem samym poznane i dowiedzione być mogą*. Gdyby tak nie było, *to na co by miał Bóg objawiać człowiekowi takie prawdy, których by człowiek zrozumieć nie był w stanie?*⁴¹

3.3. Tomaszowy wkład w rozumienie filozofii

Szczególne miejsce w całym tekście o. Kapicyńskiego zajmuje myśl św. Tomasza z Akwinu. Jest niezmiernie ważnym fakt, że autor rękopisu nie widzi sprzeczności logicznej pomiędzy treściami filozoficznymi przedstawionymi przez św. Augustyna z Hippony a filozofią św. Tomasza z Akwinu. Patron studiów paulińskich *rozdziela dwojaką prawdę rozumową i nadrozumową*⁴², dając takie oto wyjaśnienie:

*Różnica między nimi leży nie w samej prawdzie, a w stosunku rozumu do prawdy. Pierwszą poznaje rozum własną swoją siłą, drugą za pomocą objawienia. Oba rodzaje prawd choć różne, nie są z sobą sprzeczne, bo wychodzą z jednego źródła, tj. mądrości Bożej. Jakkolwiek rozum nie może udowodnić prawdy objawionej, przecież wszelkie zarzuty stawiane tej prawdzie może zbić i wykazać, że prawda objawiona nie jest z rozumem sprzeczna i to jest właśnie zadanie rozumu względem prawdy objawionej*⁴³.

Powyższy tekst rękopisu ukazuje dość mocno desygnat nazwy ‘filozofia’ i jest najprawdopodobniej (hipoteza historiograficzno-filozoficzna) właściwy dla paulińskiej koncepcji filozofii wypracowywanej sukcesywnie przez wieki. Dla paulina przedmiotem filozofii zawsze są ‘prawdy rozumowe’, teologii zaś ‘prawdy objawione’. Patrząc z perspektywy jeszcze

⁴⁰ Por. tamże, s. 73.

⁴¹ Tamże, s. 74-75.

⁴² Tamże, s. 81.

⁴³ Tamże s. 82.

XIX wieku, zarówno filozofia jak i teologia to dwie dyscypliny, które są naukami spekulatywnymi. Filozofia nie negująca Objawienia jest człowiekowi konieczna dla ukazania wzniosłości i bogactwa treści, która pochodzi z poznania naturalnego; jest też pomocna do zrozumienia poznania ‘nadrozumowego’⁴⁴. Bez filozofii teologia staje się równoznaczna z tym, czym w starożytności przed Chrystusowej były ‘mity religijne’⁴⁵.

4. Podsumowanie

Jak można przypuszczać (hipoteza historiograficzno-filozoficzna) w świetle tego, co zostało ukazane wcześniej – w paulińskiej szkole filozofii mamy do czynienia z myślą augustyńsko-tomaszową. Celem życia paulińskiego jest dążenie do świętości. Szczególne miejsce w tym dążeniu ma *Reguła św. Augustyna*, która jest podstawą życia religijnego wspólnoty zakonnej. Rozumienie tej *Reguły* było przez intelektualistów paulińskich możliwe dzięki gruntownemu zapoznaniu się z dziełami tego, któremu w Kościele katolickim przysługuje tytuł *doctor gratiae*. Pozwalało to na gruntowne zrozumienie siatki pojęciowej owej *Reguły* oraz życie nią na co dzień. Paulin żyjący w wieku XVII, XVIII czy XIX, po ukończeniu studiów doskonale wiedział jak wdrożyć w życie treść owej *Reguły* mówiący o *caritate Dei et proximi*⁴⁶; wiedział bowiem jaka jest różnica w tekstach św. Augustyna pomiędzy znaczeniami następujących słów: *amicitia*, *amor*, *concupiscentia*, *connaturalitas*, *dilectio* oraz *caritas*. Miał także świadomość, że św. Tomasz z Akwinu jako nauczyciel akademicki wypracował pełną koncepcję filozofii, która jest rzeczą niezmiernie pomocną do zrozumienia faktu, iż centralnym motywem wcielenia Logosu jest przebóstwienie osoby ludzkiej, czyli to co autor *Sumy Teologii* rozumiał jako *deificatio*. Filozofia w tym kontekście była dla ówczesnego paulina tym, czym była w swoim czasie dla św. Jana z Damaszku, gdy pisał:

1) *Filozofia jest poznaniem bytów jako istniejących, to znaczy poznaniem natury bytów.*

2) *Filozofia jest poznaniem rzeczy Boskich i ludzkich, to znaczy widzialnych i niewidzialnych.*

⁴⁴ Por. tamże, s. 81-83.

⁴⁵ Por. tamże, s. 4-5.

⁴⁶ S. AURELIJ AUGUSTINI, *Regula ad servos Dei*, tekst wg <http://www.augustinus.it/latino/regola/index.htm> [dostęp: 6.10.2020, godz. 5.46].

3) *Filozofia znowu jest namysłem nad śmiercią, z wyboru i naturalną. Dwa są bowiem rodzaje życia: naturalne, którym żyjemy, oraz z wyboru, wedle którego z namiętnością trzymamy się obecnego życia. Śmierć także jest podwójna: jedna naturalna, która jest oddzieleniem duszy od ciała, druga z wyboru, wedle której gardząc życiem obecnym, podążamy do życia przyszłego.*

4) *Filozofia jest upodabnianiem się do Boga. Upodabniamy się do Boga przez mądrość, to znaczy przez prawdziwe poznanie dobra, i wedle sprawiedliwości, która jest sprawiedliwym podziałem i niezważaniem na osoby w sądzie, oraz wedle świętości, która wyższa jest od sprawiedliwości, czyli przez bycie dobrym i czynienie dobra tym, którzy nam wyrządzają niesprawiedliwość.*

5) *Filozofia jest sztuką sztuk i nauką nauk. Albowiem i filozofia jest początkiem wszystkich nauk, przez nią bowiem każda sztuka i każda nauka została wynaleziona. Sztuka według niektórych może w czymś pobić, nauka zaś nie błądzi, a sama tylko filozofia jest nieomylna. Według innych zaś sztuka jest wykonywana rękami, nauka zaś jest każdą sztuką związaną z działaniem, np. gramatyką, retoryką itp.*

6) *Filozofia następnie jest umiłowaniem mądrości. Prawdziwa zaś mądrość jest Bogiem, tak więc miłość do Boga sama jest prawdziwą filozofią⁴⁷.*

Taki bowiem sens filozofii po części w swoim czasie przyjmował św. Augustyn, taki też sens filozofii przyjmował już w pełni św. Tomasz z Akwinu⁴⁸. Z tej też racji uzasadnionym wydaje się postawienie hipotezy historiograficzno-filozoficznej, iż paulińska szkoła filozofii to myśl Tomaszowa świadomie neoplatonizująca.

⁴⁷ JAN DAMASCEŃSKI, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, w: tenże, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. A. ZHYRKOVA, Kraków 2011, s. 37–38.

⁴⁸ Na temat neoplatonizmu Tomaszowego, jego rozumienia filozofii i teologii – zob. WAYNE. J. HANKEY, *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God. A Short Introduction*, St. Augustine's Press 2018.

THE BASIS FOR RESEARCH ON THE PAULINE SCHOOL
OF PHILOSOPHY

A b s t r a c t

In history of The Order of Saint Paul the First Hermit, in the Polish Province from the 17th to 19th centuries operated the Pauline school of philosophy. This article shows the state of research (*status quaestionis*) about this school. In the twentieth and twenty-first centuries - some research has been undertaken in the field of history. There is no research on the historiography of philosophy. The author of the article, as a historian of philosophy, made an initial query for this research. The result of this query is the hypothesis that the Pauline school of philosophy was probably an Augustinian-Thomas thought. It seems to have been Aquinas' Neoplatonic philosophy.

RECENZJE I OMÓWIENIA

[Ks.] Mauro Gagliardi, *Wprowadzenie do tajemnicy Eucharystii. Doktryna, liturgia, pobożność* [tytuł oryginału: *Introduzione al mistero eucaristico. Dottrina, liturgia, devozione*], przekł. Wiesław Szymona OP, Inicjatywa Ewangelizacyjna ‘Wejdzmy na Szczyt’, Kraków 2017, 558 stron (ISBN 978-83-65600-36-3)

Staraniem Inicjatywy Ewangelizacyjnej „Wejdzmy na Szczyt” ukazała się w 2017 roku interesująca książka poświęcona tajemnicy Eucharystii. Jest to polski przekład włoskiego dzieła, którego autorem jest ks. Mauro Gagliardi, teolog i filozof, profesor w papieskiej uczelni Regina Apostolorum i Europejskim Uniwersytecie w Rzymie. Na rewersie okładki widnieje informacja, że książka spełnia dwa zadania: rozwija wiarę i wzbudza zdumienie eucharystyczne. Czy rzeczywiście spełnia ona założone przez Autora cele? Na to pytanie nie sposób odpowiedzieć jednoznacznie, wszak chodzi o temat niezwykły, jakim jest wielka tajemnica chrześcijańskiej, katolickiej wiary. Jednakże wiele cennego światła na tę kwestię rzuca przedmowa do książki, nosząca datę 11 lipca 2007 roku. Napisał ją ks. Nicola Bux, profesor liturgiki i sakramentologii w Instytucie Teologii Ekumeniczno-Patrystycznej w Bari, były konsultor Kongregacji Nauki Wiary oraz Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Warto w tym miejscu pamiętać, że łączyły go bliskie relacje z papieżem Benedyktem XVI, którego wspierał na niwie zmagających o zachowanie czystości wiary i poprawności liturgii.

Otóż we wspomnianej przedmowie ks. Bux napisał, że autor książki „w jasny sposób wyraża swe przekonania, nie waha się też przestrzegać przed neognostyckimi zakusami autorów redukujących Eucharystię do problemu interesującego wyłącznie intelektualistów i pomijających jej wymiar dewocyjny. (...) Na ołtarzu składamy przecież w ofierze nie coś, lecz Kogoś. (...). Dlatego ofiara chrześcijańska jest doskonała i spełniona raz na zawsze. «Dokonało się!» (J 19, 30). Niewykluczone, że te słowa na krzyżu wyrażają głęboki i ostateczny sens Eucharystii: przez ofiarę Chrystusa człowiek i Bóg nawiązują łączność ze sobą” (s. 6-7). Przywołane słowa stanowią jakby lapidarną zapowiedź tego, co można przeczytać, mając możliwość odkrycia teologicznej głębi Mszy św., która ostatecznie jawi się jako tajemnica wiary.

Ksiądz Nicola Bux wystawiając niezwykle pozytywną ocenę omawianej pozycji wydawniczej, wskazuje na bardzo ważny jej atut, a mianowicie przywoływane w tekście opinie kard. Josepha Ratzingera, z czasem papieża Benedykta XVI. Przytacza między innymi takie oto słowa Kardynała: „Eucharystii z pewnością nie można dokładnie określić terminami ‘posiłek’ czy ‘uczta’. Pan rzeczywiście wprowadził nowość kultu chrześcijańskiego w kontekście żydowskiej uczty paschalnej, nam jednak polecił powtarzać nie ucztę jako taką, lecz tę nowość” (s. 8).

Wydaje się, że do refleksji nad tą nowością warto i trzeba nieustannie powracać. A już nie może tego nie czynić chrześcijanin, który uwierzył i zaufał Jezusowi Chrystusowi, i co więcej, który pragnie odpowiedzieć miłością na Jego Miłość. Otóż prezentowana książka daje szansę takiego powrotu. Jak jednak nie trudno zauważyć, owa totalna nowość, o której mówił Ratzinger, nie tyle jest natury teologicznej, ile duchowej, mistycznej, dewocyjnej. Chodzi oczywiście o ze wszech miar pozytywne znaczenie dewocji, która oznacza zdrową pobożność odwołującą się do autentycznej duchowości czy nawet mistyki. Dlatego większą wartość wydają się mieć te części rozdziałów, które tajemnicy Eucharystii zbytnio nie intelektualizują, lecz szanują jej status właśnie jako misterium wyrażające się w liturgii i pobożności. Eucharystię należy przede wszystkim celebrować, adorować i przyjmować jako Komunię Świętą. Natomiast wszelkie próby jej racjonalizowania zawsze są ryzykowne, o czym Kościół nieraz mógł się przekonać w swojej historii. Nie oznacza to wszakże, iż teologia Eucharystii czy historia tej teologii są nieistotne. Bynajmniej! Należy jednak pamiętać o należnym respekcie dla tajemnicy. Ostrzeżeniem pod tym względem są nierzadko pojawiające się herezje, fałszujące prawdę o Eucharystii właśnie na skutek jej zbytniego przeintelektualizowania.

Podjęwając lekturę książki Gagliardiego, warto zwrócić szczególną uwagę na jej piątą, ostatni rozdział. Nosi on tytuł: *Teologia, liturgia i pobożność. Wskazania dotyczące rozumienia, celebrowania i adorowania Eucharystii w trzecim tysiącleciu*. Ma on zatem wybitnie pastoralny charakter i w tej mierze może okazać się bardzo pożyteczny dla Czytelnika pragnącego zgłębić tajemnicę Mszy św. W ramach tegoż rozdziału autor porusza między innymi problem języka w liturgii. Jak wiadomo, Sobór Watykański II w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* z 4 grudnia 1963 roku wyraził wolę, by łacina nadal pozostała oficjalnym językiem liturgii, dopuszczając jednak możliwość wprowadzenia pewnych części w języku ojczystym, zwłaszcza w odniesieniu do liturgii słowa czy tych formuł, w których celebrans zwraca się do ludu w formie pouczeń (por. art. 36). W tym świetle autor stawia pytanie: dlaczego udajemy, że tego zalecenia w nauczaniu Soboru nie ma? Ks. Gagliardi rozważając wiele argumentów „za” i „przeciw”, proponuje, by liturgię słowa sprawować w języku narodowym, a więc zrozumiałym dla wiernych, natomiast liturgię eucharystyczną - w języku powszechnym Kościoła, a więc po łacinie, co - w jego przekonaniu - dawałoby głębsze odczuwanie dokonującej się tajemnicy. Swoją propozycję autor formułuje w nawiązaniu do zasady ciągłości

tak często przypominanej i akcentowanej przez papieża Benedykta XVI. W tym miejscu wystarczy przywołać jego motu proprio *Summorum Pontificum* z 7 lipca 2007 roku. Przyjmując zasadę ciągłości, można by przecież żywić nadzieję, że w ten sposób obie tradycje językowe spotkają się dla duchowego pożytku wiernych. Jest to niewątpliwie wielka szansa, o której ks. Gagliardi napisał: „Msza Piusa V mogłaby się nauczyć od Mszy Pawła VI mówienia językiem ludu w liturgii słowa, a Msza Pawła VI powinna się uczyć mówienia językiem Kościoła w liturgii eucharystycznej” (s. 493).

Warto odnotować jeszcze jeden bardzo ważny szczegół. W rozdziale piątym widnieje bowiem fragment zatytułowany: *Ars celebrandi i ars participandi*. Zatem ważna jest nie tylko postawa celebransa, ale także tych, którzy wraz z celebransem uczestniczą w liturgii. Wedle autora, postawa ta winna być czymś na podobieństwo sztuki - sztuki jedynej w swoim rodzaju, która łączy się z doświadczeniem tajemnicy i której towarzyszy poruszenie serca. Jednocześnie autor ostrzega, by Mszy św. nie sprowadzać do roli narzędzia animującego wspólnotę ludzi.

Autentyczna sztuka celebracji i uczestnictwa polega na tym, by nigdy nie stracić z oczu Tego, który w Eucharystii jest najważniejszy - Jezusa Chrystusa. A oto słowa samego autora: „Kiedy Mszę sprowadza się do roli narzędzia gromadzenia ludzi, wtedy brak rzeczywistego zespolenia członków grupy. Tylko Pan może nas zjednoczyć i jeśli stracimy to z oczu, jeśli na Mszy nie wpatrujemy się w Niego, wtedy nasz zamknięty krąg łatwo staje się sztuczny i bez wyrazu” (s. 522).

Niniejsza refleksja nad książką ks. Gagliardiego nie jest oczywiście recenzją w dosłownym tego słowa znaczeniu ale tylko omówieniem mającym na celu jej promocję ze względu na walory przede wszystkim dewocyjne. Oby zechciało po nią sięgnąć jak najszersze grono tych, którzy wierzą, że Jezus Chrystus prawdziwie, realnie i substancjalnie obecny jest w Eucharystii. Mogą przeczytać ją również wszyscy pozostali, wszak temat książki dotyczy tajemnicy, której rozumienie daje sam Duch Święty.

Słowem, książka jest szansą na ożywienie czy pogłębienie wiary dla każdego. Wiara zaś podpowiada, że całe nasze chrześcijańskie życie - jak pisał niegdyś kard. Joseph Ratzinger - może i powinno przybrać wymiar „liturgiczny”, stając się posługą przeobrażania świata w kierunku „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1).

Jan Mazur *OSPPE*

[Kard.] Gerhard Ludwig Müller, *Papież. Posłannictwo i misja*, przekł. Joachim Kobienia, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, 559 stron (ISBN 978-83-277-1491-6)

Autorem omawianej książki jest kardynał Gerhard Ludwig Müller. 21 września 2013 roku papież Franciszek zatwierdził go jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary. 22 lutego 2014 roku został włączony do Kolegium Kardynalskiego. Na obecną chwilę jest byłym prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Książka, o której mowa w recenzji została podzielona na dwanaście rozdziałów. Tytuły poszczególnych rozdziałów brzmią następująco: rozdział I. Papieże historii mojego życia; II. Misja papieża w powszechnej woli zbawczej Boga; III. Papiestwo jako fakt historii i Objawienia; IV. Twórca Kościoła jest także założycielem papiestwa; V. Kościół katolicki w Tradycji apostołskiej; VI. Fundamentalne orzeczenie protestanckie przeciwko rzymskiemu papieżowi; VII. Dogmat o prymacie nauczania i jurysdykcji rzymskiego papieża; VIII. Integracja papiestwa w Kościele i w kolegium biskupów; IX. Papież - świadek Chrystusa na rzecz godności każdego człowieka; X. Papież gwarantem Bożej prawdy i wolności człowieka; XI. Papież - prekursor jedności chrześcijan w Kościele Bożym; i rozdział XII. Papież - nauczyciel spełnienia człowieka w Bogu. W zakończeniu niniejszej pozycji umieszczono Uwagi Kongregacji Nauki Wiary, z października 1998 roku, noszące tytuł: *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*. Stanowią one akta sympozjum, które odbyło się w Watykanie w dniach 2 - 4 grudnia 1996 roku.

Autor stara się uświadomić czytelnikowi, iż we współczesnym globalnym kryzysie etycznym, kulturowym i politycznym, niczym w soczewce spotykają się w Rzymie, będącym centrum katolickiego Kościoła, wszystkie nadzieje i lęki ludzkości. Kościół jest świadomy, że może być Kościołem Chrystusa tylko wtedy, gdy będzie Kościołem uniwersalnym. Wszyscy papieże w pełnieniu swojej zbawczej posługi, która została im powierzona przez Chrystusa, kierowali się ideą solidarności Kościoła katolickiego z całą ludzkością. W sposób nieunikniony Piotr (Skała) staje się na wzór Chrystusa kamieniem odrzuconym, ponieważ głosi Ewangelię w porę i nie w porę (por. 2 Tm 4, 2). Papież jest także nośnikiem nadziei dla chrześcijaństwa i świata. Jest uznawany za najwyższy moralny autorytet przez wielu ludzi dobrej woli, również tych, którzy nie należą do wspólnoty chrześcijan. Stanowi zarówno znak ukierunkowujący człowieka na prawdę Bożą, jak również wskazujący mu jego niezbywalną godność oraz występujący na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej rodziny ludzkiej.

Autor książki świadomie unika tytułu „papiestwo”, aby podkreślić pierwszeństwo osoby przed instytucją. Zgodnie z wiarą katolicką Chrystus ustanowił skałą, na której buduje swój Kościół, prostego rybaka znad jeziora Genezaret, mianowicie Szymona, syna Jony, będącego pierwszym w długim szeregu swoich następców. Posługa Piotra pozostaje niezmienna, chociaż ludzie, którzy ją po-

dejmują, z biegiem czasu się zmieniają. Chrystus, Głowa Kościoła, aż do końca świata sam ustanawia biskupa Rzymu, któremu powierza misję Piotra. Osoby się zmieniają, ale podstawowa misja pozostaje ta sama. Polega na służbie jedności i wspólnocie Kościoła z Bogiem oraz na świadczeniu swoim życiem i umiarem o prawdziwości wiary w „Chrystusa, Syna Boga żywego”(Mt 16, 16). Ze wszystkimi pasterzami Kościoła Piotr jest „świadkiem Chrystusowych cierpień oraz uczestnikiem tej chwały, która ma się objawić”(1 P 5, 1). Papież nie piastuje urzędu politycznego, w którym chodzi o władzę nad światem albo o uznanie wśród ludzi. Jego miarą i wzorem jest „dobry pasterz, który oddaje życie za swoje owce”(J 10, 11). Tym dobrym pasterzem jest sam Jezus, który mówi do Piotra, trzykrotnie potwierdzając jego posłannictwo: „Paś owce moje!”(J 21, 15). Tak oto przedstawiają się główne myśli omawianej książki kardynała Müllera.

W sumie trzeba przyznać, że Autor wyszczególnił istotne punkty katolickiego nauczania o prymacie następcy św. Piotra. Z pewnością pozycja ta przyczyni się do większej klarowności w postrzeganiu papieżstwa. Może być również przydatna dla uniknięcia wielu uprzedzeń i jednostronności, które w przeszłości były odrzucane przez Kościół (febronianizm, gallikanizm, ultramontanizm, koncyliarizm itd.). A przede wszystkim książka stanowi zachętę, aby posługę Sługi sług Bożych postrzegać jako wielki dar Bożego miłosierdzia dla Kościoła, i aby w codziennej wędrówce Kościoła przeżywać i wiernie zachowywać skuteczną i pełną jedność z biskupem Rzymu w taki sposób, jakiego pragnie Chrystus.

Henryk Ćmiel *OSPPE*

[Kard.] Stefan Wyszyński, *Chrześcijańska doktryna społeczna*, red. ks. Stanisław Fel, Marek Wódka OFM Conv, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, 201 stron (ISBN 978-83-8061-850-3).

Spoglądając na strukturę omawianej książki, można wyróżnić w niej dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich, nadająca podstawowy sens całej publikacji, to unikatowy skrypt biskupa Stefana Wyszyńskiego, noszący tytuł: „Chrześcijańska doktryna społeczna”. Dzieło to, wydane w 1948 roku, stanowi zbiór wykładów z katolickiej nauki społecznej prowadzonych przez późniejszego Prymasa Polski na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w roku akademickim 1947/1948. Natomiast druga część recenzowanej książki zawiera rodzaj refleksji nad lekturą przywołanego skryptu. Nie jest to

wszakże zwyczajna refleksja, gdyż - jak wiadomo - nie może nie towarzyszyć jej kontekst spodziewanej w możliwie najbliższym czasie beatyfikacji sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Odnośnie do pierwszej części trzeba podkreślić wartość krytycznego opracowania skryptu. Zastosowany aparat badawczy odznacza się przejrzystością i - co najważniejsze - nie obciąża czytelnika natłokiem niekoniecznych informacji. Jest starannie przemyślany. Krytyczne uwagi ograniczone są do niezbędnego minimum. Pod tym względem praca nie budzi istotnych zastrzeżeń.

Jeśli chodzi o drugą część, to składa się na nią pięć oddzielnych tekstów, które z różnych punktów widzenia nawiązują do prezentowanego skryptu. Nie są to wyłącznie okolicznościowe komentarze, ale refleksje jakby przekraczające sztywne bariery dyskursu naukowego, posługujące się miejscami sztuką esaju. Jest to poniekąd zrozumiałe i w pełni uprawnione, gdyż komentarze stanowią analizę myśli kogoś naprawdę wyjątkowego - Prymasa Tysiąclecia. W tej części książki widnieją teksty, których autorzy i tytuły przedstawiają się następująco: Jan Żaryn (historyk), „KUL a społeczna nauka Kościoła”; ks. Maciej Hułas (etyk społeczny), „KUL pośród szkół i tradycji. Źródła katolickiej nauki społecznej Stefana Wyszyńskiego”; Bożena Klimczak (ekonomista), „Ekonomiczny przyczynek do chrześcijańskich źródeł instytucji gospodarczych”; Magdalena Zdun (socjolog), „Kardynała Stefana Wyszyńskiego koncepcja społeczeństwa a nurt tzw. «trzeciej socjologii»” i ks. Stanisław Fel (specjalista z katolickiej nauki społecznej), „Stefan Wyszyński – prekursor Lubelskiej Szkoły Katolickiej Nauki Społecznej”.

Książka nie tylko przypomina o wysiłkach prospołecznych Prymasa Tysiąclecia na niwie katolickiej nauki społecznej, ale pozwala uświadomić sobie, że jego myśl po 70. latach wciąż zdaje się być aktualna. Na przykład w kontekście dzisiejszego sporu o zasadność rządowego programu 500 plus, jakże realistycznie brzmią tezy Wyszyńskiego, który pisał, że robotnik ma prawo do takiej pracy, dzięki której uzyska „dla siebie i dla swoich, wystarczające środki utrzymania”. Interwencja państwa jest zasadna i konieczna, gdy powstaje zjawisko wyzysku robotnika; wtedy „władze publiczne mogą i powinny przez odpowiednią działalność zabezpieczyć środki utrzymania rodziny i [starać się o] zabezpieczenie jej od nędzy” (S. Wyszyński, *Chrześcijańska doktryna społeczna*, Nakładem Koła Naukowego Ekonomistów Stud. KUL, Lublin 1948, s. 90-91).

Kończąc niniejszą prezentację, wypada przywołać choćby jeden niewielki fragment książki, z którego wyłania się rozumienie katolickiej nauki społecznej przez Stefana Wyszyńskiego, wtedy jeszcze biskupa lubelskiego. Oto jego własne przemyślenia otwierające II rozdział skryptu:

„Katolicka nauka społeczna obejmuje naprzód katolicką etykę gospodarczą i zespala ją z całokształtem wiedzy społeczno-ekonomicznej i socjologicznej. Z tego wyprowadza syntezę nową, odrębną od wartościowania samej etyki i samej ekonomiki. Będzie to wprowadzenie katolickiej etyki gospodarczej do systemu nauk społeczno-gospodarczych. Z tej syntezy powstanie nowe wartościowanie już

nie tylko pod kątem przyrodzonych właściwości dóbr i wartości materialnych, już nie tylko pod kątem ich przyrodzonych przeznaczeń, ale pod kątem ostatecznych racji bytu tych wartości i bytu oraz działania człowieka.

Specjalnością dla katolickiej nauki społecznej jest rozwinięcie życia społeczno-gospodarczego o całą celowość nadprzyrodzoną, w świetle chrześcijańskiej filozofii życia. Katolicka nauka społeczna niczego więc nie odrzuci z wartości przyrody, wszystkie dobra gospodarcze i społeczne oceni według właściwej im natury, ale z ich naturą wiąże wartości nadprzyrodzone i przez to zmienia zasadniczo ich wewnętrzny ducha i jakość. Przewodnią ideą katolickiej nauki społecznej jest więc powiązać wartości przyrodzone życia gospodarczego, dobra materialne z wartościami moralnymi i nadprzyrodzonymi.

Czy jest to możliwe? Wszak każda z tych dziedzin ma odrębne życie i własny zakres działania oraz cele. Nie ulega wątpliwości, że ekonomia jako nauka jest odrębna od etyki, jako nauki czy też teologii. Ale wszystkie one schodzą się w działalności i życiu jednego człowieka, by wytworzyć w nim harmonię i syntezę. I stąd wzajemne przenikanie się i oddziaływanie na siebie tych różnych dziedzin życia, wykorzystywane starannie przez katolicką naukę społeczną”.

Nietrudno zauważyć, że tej idei przewodniej, która polega na powiązaniu wartości przyrodzonych życia gospodarczego, dóbr materialnych z wartościami moralnymi i nadprzyrodzonymi, Wyszyński pozostał wierny do końca jako intelektualista i duszpasterz, mąż stanu i Ksiądz Kościoła. Wierność ta znalazła swój wyraz przede wszystkim w jego kazaniach, jak również w trudnych rozmowach, jakie podejmował z władzami rządzącej partii komunistycznej.

W sumie planowana publikacja stanowi zwarte i metodologicznie poprawne studium nad zamysłem katolickiej nauki społecznej w ujęciu kardynała Stefana Wyszyńskiego. Nie sposób nie zauważyć, że ma ona przede wszystkim walor edukacyjny. Dla czytelników, a zwłaszcza chrześcijan, może być dobrą okazją, by odkryć bezpośrednio konsekwencje Ewangelii dla życia społecznego i uczynić owe ewangeliczne wymogi elementem chrześcijańskiego świadectwa.

Jan Mazur *OSPPE*

Emanuel Tov, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, wyd. III rozszerzone, Fortress Press, Minneapolis 2012, 481 stron (ISBN 978-0-8006-9664-1)

Książka naukowa, nosząca tytuł *Textual criticism of the Hebrew Bible*, jest bezprecedensowym zbiorem ponad dwudziestoletniej pracy badawczej jej autora Emanuela Tov nad naturą i znaczeniem krytyki tekstualnej Biblii Hebrajskiej.

Emmanuel Tov jest profesorem Biblii na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie i głównym edytorem prac badawczych związanych ze zwojami tekstów biblijnych znalezionymi nad Morzem Martwym (*Dead Sea Scrolls*). Napisał wiele książek w ramach uprawianej przez siebie dyscypliny naukowej. W tym miejscu wystarczy przytoczyć przynajmniej niektóre jego pozycje książkowe: *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever*, a także *The Greek and Hebrew Bible- Collected Essays on the Septuagint*.

Pierwsza edycja omawianej książki została opublikowana w 1992 roku i już w tamtych latach została uznana jako autorytatywna pozycja w zakresie badań nad krytyką tekstów hebrajskich Pisma Świętego. Podobnie i druga edycja była szeroko wychwalana jako doskonałe i jasne wprowadzenie do dyscypliny krytyki tekstu oraz wielki krok naprzód dla studiów biblijnych.

Obecna trzecia edycja została opublikowana w 2012 roku. Autor uaktualnił w niej wiele kwestii. Uwzględnił swoje wnioski badawcze, aby pokazać znaczący rozwój nauki w ostatnich dwóch dekadach, zwłaszcza publikacje biblijnych manuskryptów wraz z ich implikacjami dla historii tekstów masoreckich, samarytańskiego Pentateuchu i Septuaginty. Nie zapomniał o najnowszych osiągnięciach i znaczeniu nowych tłumaczeń wydanych w formie elektronicznej. Książka oferuje czytelnikom nowe oraz ulepszone dyskusje i polemiki między badaczami, które zawierają między innymi naturę techniczną prac pisarzy, włączając w to transmisję tekstualną. Autor poprzez swoje badania pragnie podkreślić, w jaki sposób należy rozumieć kształt tekstu biblijnego w epokach wcześniejszych. Bardzo ważną rzeczą jest centralizacja tekstu masoreckiego w tradycji oraz w przeprowadzanych badaniach samego tekstu. Tov dotyka także tzw. mitu „stabilizacji” tekstu hebrajskiego.

Sama książka składa się z obszernych dziesięciu rozdziałów. Autor dotyka bardzo wielu zagadnień. Trudno je tu wszystkie wymienić, ale warto podkreślić choćby niektóre. Należą do nich: potrzeba krytyki tekstualnej pism hebrajsko-aramejskich, historia tekstu biblijnego, transmisja tekstu (dodatki, omińnięcia, powtórzenia, ditografia itd.), teoria i praktyka krytyki tekstualnej czy domyślne emendacje tekstu hebrajskiego i wiele innych zagadnień w tej dyscyplinie.

Czego nowego w trzeciej edycji może się spodziewać czytelnik? Otóż na końcu książki dodano tzw. *glossary*, czyli słownik z podanym wyjaśnieniem terminów technicznych w dziedzinie krytyki tekstu. Ponadto dołączono krótki prze-

wodnik dydaktyczny, umieszczony tuż przed introdukcją książki. Znowelizowano rozdział trzeci (*History of the Biblical Text*), z uwzględnieniem nowej sekcji a4, tj. centralnej pozycji tekstu masoreckiego w tradycji oraz badaniach naukowych. Poszerzono wersję rozdziału dziewiątego o *naukowe i nienaukowe edycje*. Na końcu nowość, czyli rozdział dziesiąty: *Computer - Assisted Tools for Textual Criticism*.

Dzięki lekturze tej książki czytelnik - bez znaczenia czy będzie to student czy wykładowca Pisma Świętego z dorobkiem naukowym - ma szansę odnaleźć nowe perspektywy poznawcze oraz wgląd w dziedzinę krytyki tekstualnej.

Książka szczególnie polecana jest osobom, które chcą pogłębić problematykę krytyki tekstualnej i jej dynamiczny rozwój na przestrzeni dwudziestu lat. Jest to doskonałe narzędzie ułatwiające zrozumieć wcześniejszy, a zarazem obecny kształt tekstów Biblii Hebrajskiej.

Dariusz Gronowski *OSPPE*

[Ks.] Janusz Mariański, *Godność ludzka - wartość doceniona czy puste słowo? Studium socjopedagogiczne*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019, 338 stron (ISBN 978-83-66223-11-0)

Autor książki, ks. prof. dr hab. Janusz Mariański, wybitny socjolog religii i socjolog moralności, od kilkudziesięciu lat związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II, podejmuje niełatwy temat, którym jest próba rozeznania kwestii godności ludzkiej, rozważanej w perspektywie socjopedagogicznej. To niezwykle interesujące dzieło składa się z czterech zasadniczych rozdziałów noszących następujące tytuły: I. *Godność osobowa, osobowościowa i osobista*; II. *Pojęcie godności ludzkiej i sposoby jej uzasadnienia*; III. *Indywidualne i społeczne sytuacje zagrożające godności ludzkiej*; oraz IV. *Wychowanie ku wartościom godnościowym*. Praca zawiera oczywiście obszerny wstęp i zakończenie, jak również starannie sporządzony wykaz bibliograficzny zajmujący aż 54 strony. Ponadto wyszczególnionych zostało ponad dwadzieścia publikacji własnych Autora, które wykorzystał w omawianej książce (wypadałoby powiedzieć: księdze). Jej osobliwością jest przedmowa i posłowie, będące dziełem prof. dra hab. Andrzeja Wójtowicza, znanego i cenionego polskiego socjologa, związanego głównie z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Przedmowa w zasadzie odpowiada powszechnie przyjmowanym standardom, natomiast posłowie stanowi jakby nowy rozdział, mający własny tytuł: *Odkrywanie godności. Perspektywa kultury*. Wystarczy nadmienić, że na strukturę posłowia składa się aż osiem śródtytułów.

Każdy z czterech rozdziałów kryje w sobie dwa odmienne podejścia w refleksji nad zasygnalizowanym tytułem. Najpierw Autor podejmuje zwięzłą analizę tego, co zawiera dostępna literatura na dany temat. Przywołuje liczne nazwiska socjologów, pedagogów, filozofów czy teologów, dokonując cytacji ich prac w liczbie po kilka, a nawet kilkanaście na każdej stronie. Dzięki temu analiza jest niezwykle rzeczowa, a nade wszystko naukowo wiarygodna. Z kolei na końcu każdego rozdziału figuruje paragraf noszący tytuł: *Uwagi końcowe*. Stanowi on posumowanie poprzednich paragrafów i - co najważniejsze - prezentuje opinie własne Autora. Opinie te są bardzo cenne, gdyż odzwierciedlają jego niewątpliwe doświadczenie badawcze, które przez wiele lat nabywał jako socjolog religii i moralności.

Dla przykładu warto przytoczyć lapidarną uwagę, która cały dyskurs na temat godności człowieka sytuuje w konsekwentnie przyjętej perspektywie. W *Uwagach końcowych* zamykających pierwszy rozdział, Książd Profesor napisał:

„Teologiczne, filozoficzne, psychologiczne, pedagogiczne i socjologiczne ujęcia godności ludzkiej nie są ze sobą sprzeczne, wszystkie narracje o godności tworzą jedną całość wyjaśniającą. Uzasadnienia filozoficzne są skierowane i mają wartość nośnej argumentacji dla każdego człowieka, nawet agnostyków czy niewierzących. Odwołanie się do przesłanek teologicznych uzasadniających godność ludzką jest ważne dla ludzi wierzących w Boga, ale odrzucenie uzasadnień teologicznych niesie ze sobą zubożenie dla całościowej koncepcji godności osoby ludzkiej. (...) Godność nie jest i nie może stać się pustym słowem, należy ją ustawicznie ochraniać (wartość ocalona) i umacniać (wartość akceptowana i przeżywana), tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym” (s. 97).

Książka ma walory nie tylko natury poznawczej, ale także edukacyjnej. Taki charakter ma przede wszystkim ostatni rozdział podejmujący problem wychowania ku wartościom godnościowym. Niejako wprowadzeniem w te zagadnienia edukacyjne jest rozdział trzeci, przedostatni, ukazujący indywidualne i społeczne sytuacje zagrażające godności ludzkiej. Dyskurs o zagrożeniach w tej materii jest ogromnie ważny szczególnie dziś, kiedy jesteśmy świadkami wojny kulturowej, której stawką jest prawda o człowieku. Roszczeniowe ideologie genderyzmu, elgiebetyzmu czy skrajnego ekologizmu w wystarczającym stopniu ilustrują tę wojnę, mającą notabene podłoże neomarksistowskie. Wystarczy zauważyć, że pokłosiem tych ideologicznych tendencji jest kształtowanie się nowej, uderzającej w godność ludzką mentalności. Jej przejawem jest choćby fenomen humanizacji zwierząt na gruncie prawnym, czy proces animalizacji człowieka na płaszczyźnie obyczajowej. Wszystko to sprawia, że postrzeganie i doświadczenie godności ludzkiej w praktyce życia codziennego dalekie jest od uznanych i cenionych założeń teologicznych i filozoficznych przedstawionych w omawianej książce. Dlatego dziś, w dobie ponowoczesności, trzeba niejako bić na alarm, by obronić godność ludzką. Książka bowiem wychodzi naprzeciw temu cywilizacyjnemu wyzwaniu,

co najbardziej lapidarnie oddaje apel św. Leona Wielkiego, widniejący na szóstej stronie: „Zbudź się, o człowieku, i poznaj swoją godność!”.

Spoglądając na edukacyjny walor książki, niepodobna nie odnieść wrażenia, że stanowi ona udaną promocję starannie wyważonej pod względem humanistycznym i teologicznym godności ludzkiej. Jest to konstatacja warta podkreślenia, gdyż wcale nierzadko zdarzają się dziś publikacje prezentujące na ten temat opinie skrajne. Na gruncie humanistyki zaznacza się bowiem tendencja do stawiania na równi godności człowieka z tzw. godnością zwierząt. Z kolei u niektórych teologów panuje maniera zbytniego podkreślania znaczenia godności, wręcz jej absolutyzowania. Tymczasem godność ludzka nie jest wartością najwyższą, podobnie jak i życie biologiczne człowieka nie jest wartością absolutną w zestawieniu z tym, co w świetle wiary jest dla rodzaju ludzkiego najważniejsze, mianowicie zbawienie wieczne w Jezusie Chrystusie. Rozumieli to męczennicy, którzy potrafili niezawodnie wybrać tę wartość najwyższą, za nic mając swoje życie doczesne, a nawet nie zważając na swoją naturalną godność. Lektura omawianej książki raczej utwierdza w przekonaniu, iż Autorowi udało się uniknąć owego przesadnego postrzegania godności ludzkiej.

Należy zatem przyznać, że refleksje Księdza Mariańskiego stanowią wyraz jego pasji naukowej, socjologicznej, ale są też przejawem jego troski edukacyjnej, a nawet pastoralnej, o czym świadczą raz po raz przywoływane myśli św. Jana Pawła II. Wypada więc mieć nadzieję, że książka trafi do szerokiego grona tych odbiorców, którzy odpowiedzialni są za stan poszanowania godności ludzkiej w życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym, politycznym czy gospodarczym, a zwłaszcza w sferze kultury i prawa. Omawiana publikacja jawi się jako cenna inspiracja i w pewnym sensie intelektualne wsparcie dla chrześcijan, katolików. Z racji wiary mają oni obowiązek nie tylko respektować i szanować godność każdego człowieka, ale także bronić jej zawsze wtedy, gdy jest zagrożona. Książka, o której mowa dostarcza odpowiedniej wiedzy na ten temat.

Jan Mazur *OSPPE*

W poszukiwaniu prawdy i dobra...

Fragment homilii

***Ks. Abpa Marka Jędraszewskiego, Metropolity Krakowskiego
wygłoszonej w dniu 11 lipca 2020 roku na Jasnej Górze***

Zdajemy sobie sprawę z tego, że obecnie, po 100. latach od tamtej wiktorii [w wojnie polsko-sowieckiej], znajdujemy się jako Europa i Polska w obliczu kolejnego, równie śmiertelnego niebezpieczeństwa. Tym razem ma ono charakter przede wszystkim kulturowy. Jak wielokrotnie pisał o tym i mówił św. Jan Paweł II Wielki, a także papież Benedykt XVI, ludzie współcześni żyją, tak jakby Pana Boga nie było. Nie są już więc, jak niegdyś, istotami poszukującymi Boga, ale pozostają zupełnie zobojętniali na Jego obecność. Wraz z tą postawą idzie odrzucenie przez nich prawa naturalnego. Miejsce obiektywnej prawdy zajmują: postprawda, relatywizm, kłamstwo i fake-newsy.

W zaistniałej pustce duchowej ludzie stają się zupełnie bezbronni wobec ideologii wyrastających – jak bolszewizm – z korzeni marksistowskich, podważających instytucje małżeństwa i rodziny i tworzących programy, których celem jest moralna deprawacja dzieci i młodzieży. Człowieczeństwo ludzi, które przecież nie może istnieć i rozwijać się bez prawdy, dobra i piękna, jest już w samych swych fundamentach zagrożone. Miejsce chrześcijańskiego humanizmu chce zająć antyhumanizm, miejsce obiektywnych i trwałych wartości – nihilizm, miejsce osoby ludzkiej stworzonej na Boży obraz i podobieństwo – dziwna istota pozbawiona tożsamości, wydana na łup złudnym i krótkotrwałym przyjemnościom zmysłowym.

W tej sytuacji – podobnie jak polscy biskupi 100 lat temu – kierujemy nasz wzrok ku Matce Bożej Jasnogórskiej, naszej Królowej, i wołamy: Matko, ratuj! Matko, daj nam siłę ducha, dzięki któremu nie ulegniemy dyktaturze mniejszości! Przywrócić nam jasność oceny tego, co jest dobre i co jest złe! Obdarz wewnętrzną mocą, aby zawsze iść za głosem sumienia i wybierać dobro, a jednoznacznie, odważnie i wytrwale przeciwstawiać się złu! Spraw, abysmy zawsze byli Twoimi wiernymi dziećmi!

Cyt. za: Archidiecezja Krakowska, <https://diecezja.pl/homilie/11-07-2020-r-homilia-podczas-pielgrzymki-rodziny-radia-maryja-na-jasna-gore/>, odczyt: 26 VIII 2020 r.

SPIS TREŚCI

Bazyli Degórski *OSPPE*

TIPOLOGIA KOBIETY W HIERONIMOWYCH <i>VITAE SANCTORUM PATRUM</i>	5
THE TYPOLOGY OF WOMEN IN THE <i>VITAE SANCTORUM</i> <i>PATRUM</i> OF ST. JEROME (<i>Summary</i>)	33

Jan Mazur *OSPPE*

PRACA LUDZKA W MYŚLI KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO	35
HUMAN WORK IN THE THOUGHTS OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI (<i>Summary</i>)	46

Piotr Gałdyn *OSPPE*

W PRZEDEDNIU REFORMY KOŚCIELNEGO PRAWA PROCESOWEGO	47
ANTES DE LA REFORMA DE DERECHO PROCESAL DE LA IGLESIA (<i>Resumen</i>)	71
THE DAY BEFORE OF THE REFORM OF CHURCH PROCEDURAL LAW (<i>Abstract</i>)	72

Piotr Pasierski *OSPPE*

SEMANTYKA TERMINU <i>ŞALMĀWET</i> (<i>CIEŃ ŚMIERCI</i>) W KSIĘDZE HIOBA	73
SEMANTICS OF THE TERM <i>ŞALMĀWET</i> (<i>SHADOW OF DEATH</i>) IN JOB (<i>Abstract</i>)	86

Dariusz Gronowski *OSPPE*

METAFORA I METONIMIA W BIBLIJ WEDLE ROZWAŻAŃ LAKOFFA I JOHNSONA	87
METAPHOR AND METONY IN THE BIBLE ACCORDING TO THE CONSIDERATIONS OF LAKOFF AND JOHNSON	92

Michał T. Handzel *OSPPE*

PRZYCZYNEK DO BADAŃ NAD PAULIŃSKĄ SZKOŁĄ FILOZOFII	93
THE BASIS FOR RESEARCH ON THE PAULINE SCHOOL OF PHILOSOPHY	106

RECENZJE I OMÓWIENIA

107

W poszukiwaniu prawdy i dobra

118

Wydawnictwo PLATAN
32-060 Liszki k. Krakowa – Kryspinów 256

