

LUMEN GENTIUM

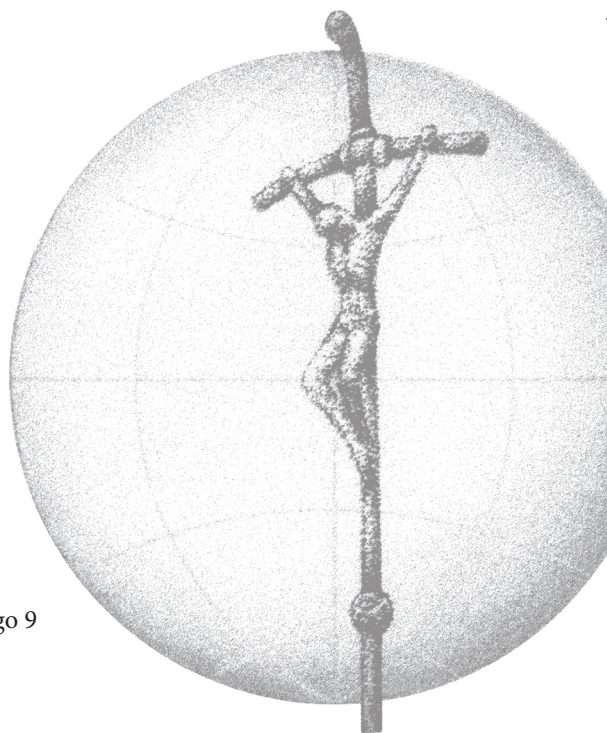
ZESZYTY MISJOLOGICZNE

PAPIESKA UNIA MISYJNA

PÓŁROCZNIK NR 165
ROK XXXIII

2/2013

Sekretariat Krajowy
Skwer Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 9
01-015 Warszawa



Wydaje **Sekretariat Papieskiej Unii Misyjnej**

Redaktor naczelny: prof. UKSW dr hab. Jarosław Różański OMI

Zastępca redaktora naczelnego: ks. dr Tomasz Atlas

Redaktor prowadzący: Elżbieta Kaczak-Kościańczuk

Komitet Naukowy:

ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW), ks. dr hab. Ryszard Dziura (KUL),
ks. prof. UKSW dr hab. Leonard Fic, ks. prof. dr hab. Jan Górski (UŚ),
ks. prof. dr hab. Wojciech Hanc (UKSW), prof. dr hab. Piotr Nawrot SVD (UAM),
prof. UKSW dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UWM dr hab. Jacek Pawlik SVD,
prof. dr hab. Władysław Kowalak SVD,
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW),
prof. dr hab. Henryk Zimoń SVD (KUL), ks. dr Franciszek Jabłoński,
ks. dr Krzysztof Czermak

Recenzenci tomu:

dr hab. Antoni Kurek OMI (UKSW), prof. UWM dr Waldemar Wesoły SVD

Redakcja zastrzega sobie prawo
do skracania i adiustacji tekstów oraz zmiany tytułów.

Adres: Skwer Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 9

01-015 Warszawa

tel. 22 838-29-44; 22 636-93-28

faks: 22 838-00-08

e-mail: pdm@missio.org.pl

Nakład: 3500 egz.

Druk: **Michalineum**, Marki-Struga

WPROWADZENIE

Wielkie księgi wielkich religii

Tak jak pierwszym i niezastąpionym środkiem komunikacji w społeczności ludzkiej jest słowo, tak samo i Lud Boży jednoczy się przede wszystkim przez słowo Boga żywego. Dlatego *Dekret o misyjnej działalności Kościoła* podkreśla, iż głównym środkiem do zakładania Kościoła jest „głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa, do której przepowiadania posłał Pan swoich uczniów na cały świat” (DM 6). To przepowiadanie to ewangelizacja dążąca do nawrócenia serca ku Chrystusowi.

Kościół „uważa na podstawie wiary apostoelskiej księgi tak Starego, jak Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20,31, 2 Tm 3,16, 2 P 1,19-21, 3,15-16). Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane” (KO 11). Ta sama *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* podkreśla, iż „Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki” (KO 12), dlatego też w Piśmie Świętym objawia się – przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości – „przedziwne ‘zniżanie się’ wiecznej Mądrości, ‘byśmy uczyli się o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury’” (KO 13). To upodobnienie słowa Bożego do mowy ludzkiej ma swój wzór w Jezusie Chrystusie, który jako Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjął słabe ciało ludzkie i upodobnił się do ludzi (por. KO 13).

Przepowiadając Ewangelię misjonarze trafiają w różnych kulturach na inne teksty, zawierające treści natury religijnej, kosmogonicznej, kosmologicznej, genealogicznej i historiozoficznej, uważane przez ich wyznawców za księgi święte. Z reguły były one początkowo przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie, z czasem zostały spisane, stano-

wiąc źródło poglądów filozoficznych i religijnych, praw, tradycji i zasad moralnych. O ich wierny przekaz dbali kapłani oraz zorganizowane grupy wiernych.

W niniejszym tomie prezentujemy krótkie wprowadzenie do Ksiąg Starego i Nowego Testamentu oraz do Koranu – ksiąg uważanych przez wiernych tych religii monoteistycznych za Księgi objawione przez Boga. Prezentujemy także inne wybrane księgi religijne, by chociaż w zarysie ukazać ich różnorodność i bogactwo. Odwołując się do *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* Soboru Watykańskiego II, możemy powtórzyć, że w tych księgach – podobnie jak i w religiach, które reprezentują – znaleźć można „u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zamysłem religijnym. Religie zaś związane z rozwojem kultury starają się odpowiedzieć na te same pytania za pomocą coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka; [...] religie istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, to znaczy doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również sakralne obrzędy” (DRN 2).

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Anna Kuśmirek

KSIĘGI STAREGO TESTAMENTU

1. Nazwa	6
2. Powstawanie ksiąg	7
3. Kanon	9
4. Biblia hebrajska	9
5. Biblia grecka a kanon Kościołów: ortodoksyjnego i rzymskokatolickiego.	13
6. Przekłady i manuskrypty	16



Księgi Starego Testamentu obejmują tradycje starożytne. Zaczynając od prehistorii biblijnej wraz z opisem stworzenia, przez historię patriarchów, a następnie narodu wybranego, który przez zawarcie przymierza stał się szczególną własnością Boga. Księgi odgrywają istotną rolę w różnych wspólnotach religijnych, ponieważ zostały uznane za księgi święte zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie.

Kanony ksiąg, określanych przez różne wspólnoty wierzących jako Biblia lub Pismo Święte, różnią się jednak między sobą pod względem ich liczby i sposobu zestawienia ksiąg. W Kościele katolickim Pismo Święte obejmuje zbiór ksiąg Starego Testamentu i Nowego Testamentu, czyli księgi uznane przez Kościół za natchnione, które wraz z Tradycją, stanowią depozyt wiary i jej regułę.

1. Nazwa

Na określenie Pisma Świętego, które obejmuje księgi Starego Testamentu, zwykło się używać słowa „biblia”. W języku greckim *biblia* to forma l. mn. rzeczownika, który oznacza „księgi” (l. poj. *he biblos*, a w formie zdrobniałej *to biblion*). Natomiast egipskie *biblios* to papirus, zwany *byblos*, od starofenickiego miasta (Byblos), z którego był sprowadzany. W języku hebrajskim na oznaczenie zbioru ksiąg świętych lub pewnej jego części używano słowa *ha-sefer* („ta księga”) wraz z określeniami: np. „księga Prawa” (2 Krn 34, 14-16) lub zwyczajnie „księgi” (Dn 9, 2). Już w Starym Testamencie przez dodanie przymiotnika „święte” (1 Mch 12, 9) podkreślano, że księgi te pochodzą od Boga (por. Iz 34, 16), a nie od ludzi.

W Nowym Testamencie, spisany w języku greckim, na oznaczenie ksiąg Starego Testamentu używano wymienionego wyżej określenia *he biblos* (Mk 12, 26; Łk 3, 4; Dz 7, 42) lub *to biblion* (Łk 4, 17; Ga 3, 10), ale również nazwy „Pisma” (gr. *hai grafai*, np. Mt 21, 42; Łk 24, 27; Rz 15, 4; 1 Kor 15, 3). Natomiast nazwa „Święte”, która była używana przez uczonych żydowskich (*Szab.* 16, 1) przyjęła się dopiero w literaturze pokanonicznej (Klemens 1 Cl 45, 2; 53, 1; por. jednak Rz 1, 2). Oprócz nazwy w l. mn. używano jej również w l. poj.: „pismo” (*he grafē*) na oznaczenie pojedynczego miejsca ze Starego Testamentu (np. Mk 12, 10) lub – najczęściej – zbioru ST (np. J 2, 22; 10, 35; Ga 3, 8. 22; 1P 2, 6; 2P 1, 20). Kościół pierwotny posługiwał się tymi formami zamiennie. Klemens Aleksan-

dryjski, a także Jan Chryzostom (ok. 347-407) używali greckiego terminu *ta biblia* (jako l. mn. rodzaju nijakiego) na określenie obu testamentów. Sposób ten upowszechnił się w średniowiecznym języku łacińskim, a następnie został przejęty niemal przez wszystkie języki nowożytne. Terminy te odnosiły się łącznie do Starego i Nowego Testamentu (w pismach Orygenesza, Ireneusza), często z dodaniem bliższego określenia: Pismo Boże, Pańskie, natchnione, święte; zamiennie używali obydwu tych form, z odpowiednimi przymiotnikami, pisarze łaciniści: Pismo Boże (Tertulian, Augustyn) lub Pismo św. (Cyprian, Augustyn); ta ostatnia nazwa jest drugim, powszechnym określeniem Biblii w językach nowożytnych.

Nazwy Nowy Testament (grec. *kainē diathēkē*, łac. *novum testamentum*) na określenie nowej literatury chrześcijańskiej, opowiadającej o Jezusie i rodzącym się Kościele, jako pierwszy użył św. Ireneusz, biskup Lyonu (ok. 130 – ok. 200). Od tego czasu można było też mówić o Starym Testamencie. Podział ten ma swe oparcie już w 2 Kor 3, 14, gdzie św. Paweł mówi, że Izraelici nie są w stanie w pełni zrozumieć Starego Testamentu (*tēs palaias diathēkēs*). Słowo (*diathēkē*) ma podwójne znaczenie: testament (jako ostatnia wola) i przymierze, dlatego też analogicznie do Starego i Nowego Testamentu mówi się o Starym i Nowym Przymierzu.

2. Powstawanie ksiąg

Powstanie ksiąg biblijnych było długim procesem, który rozpoczynał się od tradycji ustnej, przez dokumenty pisane, które następnie włączono do oddzielnych ksiąg. Jednym z najstarszych fragmentów jest „Pieśń Debory i Baraka” z Księgi Sędziów (rozd. 5). Zawartość Starego Testamentu stale się powiększała we wcześniejszej tradycji w 2 Krl 22, 8, gdzie czytamy, że arcykapłan Chilkiasz znalazł w świątyni „księgę Prawa”, która zaginęła. Uczeni identyfikowali tę zagubioną i odnalezioną księgę jako przynajmniej część Księgi Powtórzonego Prawa.

Autorzy biblijni korzystali z różnych form wyrazu, gatunków literackich, należących do danego czasu i kultury, i do utartych formuł. Nie wiemy, kto napisał większość ksiąg Biblii, chociaż późniejsza tradycja przypisała im konkretnych autorów. Wiemy jednak, że proces ich spisania trwał ponad przeszło tysiąc lat i miał miejsce w wielu różnych miejscach. Księgi te spisano w trzech różnych językach. Stary Testament powstał głównie w języku hebrajskim, a także częściowo w aramejskim, a niektóre księgi deuterokanoniczne Starego Testamentu i wszystkie w Nowym Testamencie w języku greckim.

Szczególną rolę w powstawaniu tych pism odegrały czasy, w których miały miejsce kryzysy w życiu religijnym i wspólnotowym narodu wybranego. Wtedy to zaczęto spisywać księgi, aby wyjaśnić, co się wydarzyło, utwalić dziedzictwo duchowe, które się zachowało, i wytyczyć program na przyszłość. Takimi ważnymi wydarzeniami, które wywarły znaczący wpływ na ten proces, było zwłaszcza wygnanie babilońskie w 587 r. przed Chr. i zniszczenie drugiej świątyni w 70 r. po Chr.

W Biblii znajdują też odbicie nadzieje i dążenia małego narodu żyjącego pod władzą obcych mocarstw, kolejno następujących po sobie: Egiptu, Asyrii, Babilonii, Persji, Grecji i Rzymu. Bóg Biblii jest Bogiem ludu, który dąży do wyzwolenia się spod ucisku obcej władzy. Pewne opowiadania powtarzano, ponieważ istniała potrzeba takiego ich ujęcia, aby odpowiadały wymaganiom nowej sytuacji w życiu ludu Bożego. Najobszerniejszy blok powtórzonego materiału w Starym Testamencie pojawia się w 1 Krn 10 – 2 Krn 36, w rozdziałach, które w przybliżeniu obejmują fakty i wydarzenia znane z 1 Sm 31 – 2 Krl 25, a mianowicie historię ludu izraelskiego od śmierci Saula do upadku Jerozolimy.

Należy oczywiście rozróżnić napisanie czy ułożenie ksiąg biblijnych od uznania ich za Pismo Święte. Uczeni niekiedy wyróżniają pięć etapów rozwoju Biblii, począwszy od ułożenia danej księgi, przez jej rozpowszechnienie, poddanie zmianom, zebranie i wreszcie uznanie za kanoniczną.

3. Kanon

Począwszy od IV w. po Chr. słowa „kanon” (gr. „kij”, „miara”, a następnie „reguła”) używano na oznaczenie właściwej listy ksiąg biblijnych, a w konsekwencji jako zbioru wyliczonych na niej ksiąg.

Autor *Prologu* Księgi Syracha poświadcza, że na początku II w. przed Chr. istniał już zbiór ksiąg z „dziedziny nauki i mądrości”, które określa mianem: „Prawo, Prorocy i inne księgi”. Z pochwały Ojców zawartej w tej księdze (Syr 47, 9. 17; 49, 13) można wnosić, że owe „inne księgi” obejmowały z pewnością tzw. Pisma, tj. przynajmniej księgi: Psalmów, Przysłów, Ezdrasza i Nehemiasza. Wskazane teksty, jak również kilka innych (np. Pwt 34, 9; 1 Sm 18, 12) świadczą, że autorów tych pism uważano za pełnych ducha Bożego, a pisma ich za święte.

W starożytnym judaizmie można wskazać na istnienie kanonu powstałego w środowisku palestyńskim – to jest Biblię hebrajską i dłuższy kanon pochodzący ze środowiska aleksandryjskiego, czyli Biblię grecką zwany Septuagintą (LXX), która powstała w diasporze w połowie II w. przed Chr. Właśnie tę wersję przyjęli chrześcijanie. Septuaginta była jedynym pismem świętym wczesnego Kościoła, podczas gdy pisma wczesnochrześcijańskie stopniowo zyskiwały na autorytecie, aż do końca zostały kanonizowane obok Starego Testamentu jako Nowy Testament.

4. Biblia hebrajska

W judaizmie, podobnie jak w chrześcijaństwie, ostateczne ustalenie list pism świętych miało miejsce dopiero w III-IV wieku po Chr. Żydzi, w odróżnieniu od chrześcijan, zdecydowali się ograniczyć swój kanon tylko do tekstów hebrajskich, zwanych Biblią hebrajską czy też Biblią żydowską. Problem ustanowienia kanonu biblijnego jest niezwykle zło-

żony. Jeden fakt wydaje się pewny, że księgi te powstały między XIII a III w. przed Chr. Jeśli zaś chodzi o przebieg procesu tworzenia, datowanie poszczególnych fragmentów czy też autorstwo poszczególnych ksiąg, czyli kto, co napisał i kiedy, jest nadal przedmiotem dyskusji uczonych.

Poszczególne pisma i części tej Biblii były cenione w różny sposób. Wyraźnie rozróżniano w niej trzy części Pism Świątych, co do jakości objawienia, a co za tym idzie – ich ważności.

Te trzy wielkie bloki tekstów to: *Tora*, tzn. Pięcioksiąg (pięć ksiąg gr. *Pentateuchos*), *Newiim*, czyli Proroków (osiem ksiąg), i *Ketuwim* – Pisma (jedenaście ksiąg). Początkowe litery tych hebrajskich terminów tworzą akronim *TaNak*, stosowany w tradycji żydowskiej na określenie Biblii hebrajskiej. Inne hebrajskie nazwy tych ksiąg *Kitwej ha-kodesz* („Pisma Święte”) oraz *Mikra* („czytanie” lub „to, co jest czytane”). Te trzy części Biblii mogą reprezentować też kolejne stadia formowania się kanonu. Pomijając Pięcioksiąg, w którym kolejność pięciu ksiąg zawsze była taka sama, porządek pism w dwóch pozostałych zbiorach był różny w rękopisach i wydaniach drukiem.

I. Tora (hebr. *Chumasz – Pięcioksiąg*) – w tradycji żydowskiej te pięć pierwszych ksiąg nosiło swoją własną nazwę zapożyczoną zazwyczaj od pierwszych słów pisma:

- 1) *Bereszit (Na początku)* – Księga Rodzaju (*Genesis*), opowiada historię świata od momentu jego stworzenia, przez historię Abrahama, Izaaka, Jakuba i jego synów do śmierci Józefa;
- 2) *Szmot (Imiona)* – Księga Wyjścia (*Exodus*), opisuje niewolę Hebrajczyków u Egipcjan, wyjście z Egiptu, otrzymanie na pustyni Dekalogu i pierwszych praw;
- 3) *Wajikra (Zawołaj)* – Księga Kapłańska (*Leviticus*), jest to zbiór przepisów, wśród których znajdują się przede wszystkim reguły dotyczące czystości pożywienia i życia rodzinnego, status kapłanów i ustawodawstwo ziem Izraela;

- 4) *Bamidbar (Na pustyni)* – Księga Liczb (*Numeri*), przedstawia różne wydarzenia z wędrówki Izraela po pustyni Synaj;
- 5) *Dwarim (Słowa)* – Księga Powtórzonego Prawa (*Deuteronomium*); to testament Mojżesza, który przypomina najpierw główne etapy historii ludu wybranego, a następnie powtarza Prawo, uzupełnia je, by zakończyć przepowiedniami i przestrogi skierowanymi do Izraela. Księgę zamyka opis śmierci Mojżesza.

II. *Prorocy – Nowiim* obejmuje dwie grupy tekstów:

Newiim Riszonim – Prorocy Dawniejsi to cztery księgi historyczne:

- 1) Księga Jozuego – podbój Kanaanu;
- 2) Księga Sędziów – walki dwunastu plemion hebrajskich z sąsiadami, w których ważną rolę odgrywają charyzmatyczni przywódcy Izraela; m.in. Gedeon, Jefte, Samson, Debora i Barak;
- 3) Księga Samuela (podzielona na dwie części: pierwszą i drugą) – dzieje proroka Samuela, a następnie powstanie monarchii i historia dwóch pierwszych królów Izraela: Saula i Dawida;
- 4) Księga Królewska (podzielona na dwie części) – historia Izraela od czasów panowania Salomona (koniec X w. przed Chr.) do upadku królestwa Judy w roku 586 przed Chr.

Newiim Acharonim – Prorocy Późniejsi to pisma związane z działalnością proroków:

- 5) Księga Izajasza;
- 6) Księga Jeremiasza;
- 7) Księgę Ezechiela;
- 8) Księga Dwunastu, która obejmuje pisma dwunastu proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza. Z perspektywy chrześcijańskiej księgi te przedstawiają historię. Natomiast w kanonie Biblii hebrajskiej występują jako księgi prorockie, choć zawierają religijną prezentację historii i ocenę

dziejów. Celem tego jest przedstawienie obecności Boga w historii. Prorok w koncepcji hebrajskiej to nie ten, kto zapowiada przyszłość, lecz ktoś, kto podejmując refleksję nad przeszłością i teraźniejszością, stara się kształtować przyszłość. Podjęcie religijnej syntezy dziejów pozwalało wpływać na przyszłość. W skład ksiąg prorockich w kanonie Biblii hebrajskiej nie wchodzi Księga Daniela.

III. *Pisma* – *Ketuwim*, zwane też *Hagiografami* obejmują:

Pisma Wielkie, które mają charakter poetycki

- 1) Księga Psalmów
- 2) Księga Przysłów
- 3) Księga Hioba

tzw. *Pięć zwojów* (*Chamesz megillot*):

- 4) Pieśń nad Pieśniami
- 5) Księga Rut
- 6) Lamentacje
- 7) Księga Koheleta
- 8) Księga Estery.

Poza tym należą do nich

- 9) Księga Daniela

Księgi prezentujące historię:

- 10) Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza
- 11) Pierwsza i Druga Księga Kronik.

Ostatnią księgą w tym podziale jest (Druga) Księga Kronik, co może wyjaśniać zawartą w Łk 11, 50-51 aluzję do okresu od stworzenia świata do zamordowania Zachariasza (2 Krn 24, 20-22). Odpowiadałoby to porządkowi, którego początkiem byłaby Księga Rodzaju, a końcem (Druga) Księga Kronik. Do akceptacji tej trzeciej części doszło znacznie później i to stopniowo. W sumie kanon hebrajski składa się obecnie z dwudziestu czterech ksiąg, które powstały głównie w języku hebraj-

skim oraz częściowo w aramejskim (dwa słowa w Rdz 31, 47; Ezd 4, 8-6,18; 7, 12-26; Jr 10, 11; Dn 2, 4b-7, 28).

W chrześcijaństwie, w wykazie ksiąg kanonicznych mamy również odzwierciedlenie historii wyboru ksiąg uznanych za natchnione przez daną wspólnotę. Kościoły protestanckie uznały kanon hebrajski za swój Stary Testament, choć w innym układzie i z zastosowaniem podziału niektórych ksiąg, także ogólna liczba ksiąg wynosi trzydzieści dziewięć.

Księgi podzielono w tym kanonie na cztery grupy: Pięcioksiąg, księgi historyczne, księgi mądrościowe i księgi prorockie.

W ramach Pięcioksięgu pisma noszą kolejno nazwę: 1 Mojżeszowej, 2 Mojżeszowej, 3 Mojżeszowej, 4 Mojżeszowej i 5 Mojżeszowej.

Zbiór ksiąg historycznych (12 ksiąg) obejmuje Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut, 1 Samuela, 2 Samuela, 1 Królewska, 2 Królewska, 1 Kronik, 2 Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza i krótsza wersja Estery.

Księgi mądrościowe (5 ksiąg) to Księgi: Joba, Psalmów (150), Przysłów, Eklezjastesa i Pieśń nad Pieśniami.

Czwartą grupą są teksty prorockie (17 ksiąg) – pisma: Izajasza, Jeremiasza, Lamentacje, Ezechiela, Daniela (krótsza wersja), Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza.

5. Biblia grecka a kanon Kościołów: ortodoksyjnego i rzymskokatolickiego

Już w starożytności przekłady Biblii hebrajskiej odgrywały istotną rolę w życiu różnych środowisk żydowskich, a także chrześcijańskich. Septuaginta była pierwszym tłumaczeniem ksiąg świętych w basenie Morza Śródziemnego. Można tu mówić o zjawisku zwanym targumizmem, które obejmuje tłumaczenia Biblii hebrajskiej na grecki, czyli Septuagintę, także na język aramejski. Te ostatnie wersje noszą nazwę

targumów, ale także Biblii aramejskiej. Zjawisko to wynikało ze zmiennej sytuacji językowej Żydów, zamieszkujących zarówno w diasporze, jak i na terenach Palestyny. Nowa sytuacja językowa i kulturowa wspólnot żydowskich stawiała wyzwania wobec Biblii hebrajskiej, a szczególnie wobec jej podstawowej części Tory, jako tekstu normatywnego, kształtującego życie Izraelitów. Jednak z późniejszej perspektywy judaizmu rabinicznego nawet najlepsze tłumaczenie nie mogło zastąpić oryginału.

Najważniejszym ze starożytnych przekładów jest grecka Septuaginta, żydowskie tłumaczenie Starego Testamentu. Zachowały się manuskrypty tego przekładu, poprzedzające najstarszy kompletny rękopis hebrajski o wiele stuleci. Prace nad tłumaczeniem Septuaginty rozpoczęto w III w. przed Chr. w Aleksandrii, w Egipcie. Nazwa Septuaginta pochodzi od greckiego słowa „siedemdziesiąt” (skrót LXX) choć według legendy zawartej w *Liście do Arysteasa*, dokonało tego siedemdziesięciu dwóch tłumaczy żydowskich. Sprowadził ich do Egiptu Ptolemeusz II Fidelfos (285-246 przed Chr.) w celu przetłumaczenia Pięcioksięgu. Potem stopniowo dokonano przekładu innych ksiąg biblijnych, a wreszcie dodano też księgi napisane po grecku, np. Księgę Mądrości, cztery księgi Machabejskie czy Psalmi Salomona.

Tłumaczenia poszczególnych ksiąg Starego Testamentu różnią się nie tylko stylem i dokładnością, lecz także treścią. Wskazuje to, że przekład ten jest oparty na innym tekście od obecnie używanego tekstu hebrajskiego. Przykładem są teksty ksiąg: Przysłów, Psalmów i Jeremiasza. W LXX tekst księgi Jeremiasza jest o jedną ósmą krótszy i począwszy od 25 rozdziału ma zupełnie inny układ. Dawniej uważano, że tłumacze LXX zestawili księgi według własnego uznania, odpowiednio skracając tekst hebrajski. Później jednak okazało się, że mieli do dyspozycji inne wersje. W tym czasie były w obiegu dwa teksty hebrajskie, dłuższy został przyjęty przez Żydów w Biblii hebrajskiej, a krótszy został wybra-

ny przez tłumaczy Septuaginty. Potwierdzenie, że istniały dwie wersje tekstu hebrajskiego, przyniosły odkrycia w Qumran, gdzie odnaleziono fragmenty księgi Jeremiasza – jednej i drugiej wersji. Ponadto w różnych rękopisach występuje odmienna kolejność ksiąg Septuaginty. W krytycznym wydaniu Septuaginty, dokonanym przez Alfreda Ralphsa, księgi zostały podzielone na pisma historyczne, do których zaliczono Księgi: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb, Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Rut, 1 Królewską (1 Sm), 2 Królewską (2 Sm), 3 Królewską (1 Krl), 4 Królewską (2 Krl), 1 i 2 Kronik, Ezdrasza I (apokryf), Ezdrasza II (Ezdrasza i Nehemiasza), Estery, Judyty, Tobiasza, 1 Machabejską, 2 Machabejską, 3 Machabejską i 4 Machabejską. Następne pisma to księgi poetyckie w następującej kolejności: Psalmi (151 psalmów), Ody, także Modlitwa Manasses, Przysłów, Eklezjastes, Pieśń Salomona, Hiob, Syrach i Psalmi Salomona. Pisma prorockie to: Ozeasz, Amos, Micheasz, Joel, Abdiasz, Jonasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz, Izajasz, Jeremiasz, Baruch, Lamentacje, List Jeremiasza, Ezechiel, Zuzanna, Daniel oraz Bel i wąż.

Na Septuagincie oparły swój kanon Wschodnie Kościoły prawosławne. Zdecydowały one o zawartości swojej Biblii na synodzie w Jerozolimie w 1672 r., włączając do niego większość ksiąg „deuterokanonicznych”. Święty Synod wschodniego Kościoła prawosławnego zwołany w 1950 r. dodał do niej *Trzecią Księgę Machabejską*, *Czwartą Księgę Machabejską* (w apendyksie) i *Psalm 151*.

Jeśli chodzi o kanon Kościoła rzymskokatolickiego to ostateczną decyzję, co do wykazu ksiąg Biblii, podjęto na Soborze Trydenckim 8 kwietnia 1546 r. W skład Starego Testamentu wchodzi 46 ksiąg napisanych przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, które od stuleci były częścią Starego Testamentu w greckiej Septuagincie i łacińskiej Wulgacie. W kanonie Kościoła rzymskokatolickiego, poza 39 księgami kanonu hebrajskiego, do pism natchnionych Starego Testamentu zaliczono

jeszcze Księgi: Tobiasza, Judyty, Barucha z Listem Jeremiasza (= Bar 6), Pierwszą i Drugą Machabejską, Syracha i Mądrości. Ponadto w kanonie tym przyjęto poszerzone wersje Księgi Daniela i Księgi Estery.

6. Przekłady i manuskrypty

Jak już zauważono, wersje Starego Testamentu różnią się między sobą, co może wynikać z tego, że nie ma jednego tekstu oryginalnego Biblii. Nie zachowały się oryginalne autografy autorów ksiąg biblijnych. Istnieją tylko kopie albo raczej kopie kopii. Do najważniejszych należą kodeks odkryty z Kairu (*Codex Cairensis* [C])¹ z 895/896 r. po Chr., który zawiera Proroków wcześniejszych i późniejszych, kodeks z Aleppo (*Codex Aleppo* [A lub א])² z 925/930 r. po Chr. i najstarszy zachowany kompletny rękopis Starego Testamentu (*Codex Leningradensis* B19^A [L] obecnie: *Codex Petropolitanus*)³, który pochodzi z 1008/1009 r. po Chr. Zachowały się jednak fragmenty starszych rękopisów (m.in. zwoje znad Morza Martwego) i starsze kompletne rękopisy przekładów Starego Testamentu sporządzone w starożytności.

Najstarsze manuskrypty hebrajskiego Starego Testamentu zawierają jedynie spółgłoski, bez samogłosek, co stwarza dodatkową trudność w ich odczytaniu. Samogłoski zaczęli wprowadzać dopiero od VII w. po Chr. żydowscy uczeni zwani masoretami⁴. Tekst wokalizowany na wielką skalę jest stosowany w IX w. po Chr., a od X w. po Chr. jest już zasadą. Zachowały się jednak fragmenty starszych rękopisów, między innymi zwoje znad Morza Martwego i starsze kompletne rękopisy przekładów Biblii hebrajskiej sporządzonych w starożytności. Wśród zwojów

¹ F. Pérez Castro, *El códice de Profetas de el Cairo*, Madrid 1979.

² M.H. Gosheh-Gottstein, *The Aleppo Codex*, Jerusalem 1976.

³ D. N. Fredman, *The Leningrad Codex. A Fascimile Edition*, Grand Rapids-Leiden 1998.

⁴ Wydania krytyczne tekstu masoreckiego: R. Kittel (red), *Biblia Hebraica*, wyd. 3, 1929-1937; *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. 5, Stuttgart 1995.

z Qumran znajdują się fragmenty wszystkich ksiąg Pisma św. (z wyjątkiem księgi Estery). Stały się one wspaniałym materiałem porównawczym dla tekstu masoreckiego. Podobnie manuskrypty Septuaginty poprzedzają najstarszy kompletny rękopis hebrajski o wiele stuleci. Wśród ważnych świadectw tekstu Starego Testamentu wymienić należy Pięcioksiąg Samarytański, starożytnie przekłady aramejskie zwane targumami, tłumaczenie syryjskie zw. Peszitta, a także łacińskie, a szczególnie Wulgatę.

W rekonstrukcji tekstów oryginalnych uczeni opierają się zatem nie tylko na starożytnych rękopisach hebrajskich i aramejskich ksiąg, ale także na greckich, aramejskich, syryjskich i łacińskich przekładach Starego Testamentu, które powstały z chwilą rozszerzania się chrześcijaństwa. Dodatkową pomoc stanowią cytaty w pismach rabinów i Ojców Kościoła oraz w rękopisach lekcjonarzy, w których teksty biblijne były podzielone na osobne jednostki przeznaczone do czytania zgodnie z porządkiem odpowiadającym praktyce liturgicznej.

W oryginalnych rękopisach nie było też podziału na rozdziały i wersety, które są stosowane we współczesnych przekładach. Obecny podział na rozdziały wprowadził w XIII w. Stephen Langton, późniejszy arcybiskup Canterbury (zm. 1228 r). Stosowana dzisiaj podstawowa numeracja wersetów w Starym Testamencie została opracowana przez dominikanina Sanctesa Paginusa w XVI w. Należy też zwrócić uwagę, że istnieją pewne różnice w numeracji rozdziałów między Bibliami żydowską, katolicką i protestancką oraz między niektórymi tłumaczeniami przełożonymi na inne języki, zwłaszcza gdy chodzi o Stary Testament. Niekiedy występują także różnice w numeracji wersetów między różnymi wersjami (np. w Księdze Psalmów).

WYBRANA BIBLIOGRAFIA:

Biblia, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, B. M. Metzger, M. D. Coogan, (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 1997, s. 56-58.

C.A. Evans, E. Tov (red.), *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective* (Acadia Studies in Bible and Theology), Grand Rapids: Baker 2008.

J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia: Fortress 1987.

A. Schenker (red.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 54), Atlanta 2003.

J. Szlaga (red), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań–Warszawa 1986, s. 69-97.

P. Wasilewski red., *Wstęp ogólny do Biblii*, (Series Religiologica Pomeraniae), Rumia 2011, s. 241-256.

M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 8), Warszawa 2001.

E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1989.



NOWY TESTAMENT W PIŚMIE ŚWIĘTYM

1. Nowy Testament a Pismo Święte. 20
2. Kiedy powstał Nowy Testament? 29
3. Teologiczna idea Nowego Testamentu. 32



Potrąfimy bez wielkiego trudu wyliczyć 27 ksiąg Nowego Testamentu, które Kościół „przyjmuje i czci jako natchnione” (por. KKK 138)¹. Wydawać by się mogło, że to wystarczy do odpowiedzi na pytanie: czym jest Nowy Testament? Odpowiedź taka nie jest jednak satysfakcjonująca, bowiem nie wystarczy przedstawienie spisu części, z których składa się jakiś mechanizm, by zrozumieć, czym on jest. O wiele ważniejsze niż wykaz części składowych jest określenie funkcji i zasady działania tego mechanizmu. Chcemy w niniejszej prezentacji spojrzeć na Nowy Testament od strony jego teologicznej funkcji zasady, która go organizuje. W tym celu zajmiemy się historią tego pojęcia, historią kanonu i teologiczną analizą natury tego zbioru pism. Jest to zadanie, które wymaga połączenia analizy egzegetycznej tekstów, analizy pewnych zjawisk z historii teologii (kształtowanie się kanonu) oraz syntetyczne-

¹ Pełną listę podaje np. J. Homerski, „Kanon ksiąg świętych”, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 69-97, zwł. s. 72; A. Sanecki, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008, s. 47-58 czy D. Sztuk, „Kanon Nowego Testamentu”, w: *Wstęp ogólny do Biblii (SRP 2)*, red. P. Walewski, Rumia 2001, s. 259-276, zwł. s. 259. Historia kształtowania się kanonu B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987.



go ujęcia idei teologicznych. Odpowiada temu trzyczęściowa struktura niniejszego artykułu. Wnioski końcowe będą próbą całościowego (choć z konieczności niezbyt szczegółowego) spojrzenia na zagadnienie centralne dla teologii chrześcijańskiej. W ten sposób chcemy ukazać, czym jest „intencjonalność kanoniczna”².

1. Nowy Testament a Pismo Święte

Nowy Testament jest dla chrześcijan częścią Pisma Świętego. Stwierdzenie to wydaje się zbędne, ale to wrażenie mylące, ponieważ często chrześcijanie w swej pobożności i życiu wiary traktują biblijne księgi chrześcijańskie jako wystarczające, gdyż zawierają pełnię lub to, co istotniejsze w Piśmie Świętym. Inaczej patrzą na ten zbiór tekstów wczesnochrześcijańskich wyznawcy judaizmu, bowiem dla nich Pisma Święte tego zbioru nie zawierają i nie wymagają. To nas raczej nie dziwi. Większym zaskoczeniem może być stwierdzenie, że podobnie jak inni Żydzi w czasach Jezusa i Kościoła pierwotnego patrzą na tę kwestię autorzy Nowego Testamentu³. Gdy w Ewangeliach mówi się o Pismach⁴ lub Piśmie⁵, to chodzi albo o konkretne teksty z Pięcioksięgu, ksiąg prorockich, Psalmów, albo też o pewien zbiór tekstów mających autorytet teologiczny. Ewangeliści byli przekonani, iż w Pismach zawarte jest Boże objawienie wystarczające do rozpoznania Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i Syna Bożego. Także męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa zostały już w nich zapowiedziane. Nie możemy mylić tej stosowanej

² M. Wolter; „Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons”, w: *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons* (BZNW 118), red. J. Barton, M. Wolter, Berlin 2003, s. 45-68; G. McConville, „Old Testament Laws and Canonical Intencionality”, w: *Canon and Biblical Interpretation* (SHS 7), Grand Rapids 2006, s. 259-281, zwł. s. 268-274.

³ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 427-428.

⁴ Mt 21,42; 22,29; 26,54.56; Mk 12,24; 14,49; Łk 24,27.32.45; J 5,39.

⁵ Mk 12,10; Łk 4,21; J 2,22; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.34; 20,9.

przez ewangelistów metody teologicznej z postępowaniem samego Jezusa. Pytanie o to, czy On sam odwoływał się do Pism dla wyjaśnienia, kim jest, pozostaje oddzielnym zagadnieniem, którego nie będziemy tu podejmować. Mamy jednak podstawy, by uważać, że w ten sam sposób, co autorzy Ewangelii, Jezus rozumiał, czym są Pisma⁶.

Także Dzieje Apostolskie ukazują praktykę nauczania o Jezusie w oparciu o Pismo⁷ lub Pisma⁸. Podobne rozumienie i funkcję potwierdzają też pisma Nowego Testamentu, które tradycja określa listami, pomimo tego, że nie zawsze mają zgodny z tą nazwą charakter literacki. W Rz 1, 2 jedyny raz używa się określenia „Pisma święte” właśnie w liczbie mnogiej (w l. poj. nie występuje w ogóle). Tekst ten wymaga szczególnej uwagi, gdyż świetnie pokazuje, jak nasze rozumienie pewnych terminów nie odpowiada temu, co miał na myśli Paweł z Tarsu i współcześni mu wyznawcy Jezusa Chrystusa. Pisze on bowiem na początku listu do wspólnoty w Rzymie, że jako sługa Chrystusa Jezusa i wybrany apostoł otrzymał od Boga szczególne powołanie do obiecanej w Pismach świętych ewangelii o Jego Synu (por. Rz 1,1-3). Relacja między zapowiedzią (Pismami) a wypełnieniem (ewangelią) nakłada się na inną: między ciałem, według którego Jezus pochodzi z rodu Dawida, a Duchem świętości, który sprawił, że Jezus zmartwychwstał (por. w. 4). Pismo przynależy więc według tej logiki do zaprzęsłej epoki w dziejach zbawienia, natomiast ewangelia opisuje nową rzeczywistość, w której Paweł widzi sens swego powołania i misji. Gdy powołuje się na argumenty z Pisma⁹, chodzi o konkretne fragmenty oraz o różne Pisma¹⁰, kiedy chce pokazać pewne elementy wspólne dla całości zbioru ksiąg świętych, albo też

⁶ R. Nicole, „The Old Testament in the New Testament”, w: *The Expositor's Bible Commentary*, red. F.E. Gaebelin, t. 1, Grand Rapids 1978, s. 617-628, zwł. s. 618.

⁷ Dz 1,16; 8,32.35.

⁸ Dz 17,2.11; 18,24.28.

⁹ Rz 4,3; 9,17; 10,11; 11,2.

¹⁰ Rz 15,4; 16,26.

ich grupy (ksiąg prorockich). W podobny sposób, choć rzadziej, stosowany jest ten rzeczownik w innych listach Pawła. O ile wskazuje on na konkretne fragmenty z Rdz w Ga 3, 8 i 4, 30, a w Ga 3, 22 zdaje się być synonimem Prawa, to w przypadku zapowiedzi śmierci i zmartwychwstania Jezusa, nie odwołując się do konkretnych fragmentów, używa liczby mnogiej (por. 1 Kor 15, 3-4).

W Jk i 1 P zawsze l. poj. odnosi się do konkretnego tekstu¹¹. W „listach pasterskich” mamy do czynienia z podobną sytuacją. Także w 1 Tm 5, 18 l. poj. odnosi się do cytatu z Pwt 25, 4. Inna jest natomiast sytuacja w 2 Tm 3, 16, gdzie występuje wyrażenie *pasa grafē*. Jest ono niejednoznaczne, bowiem może oznaczać zarówno „wszelkie pismo” czy „każde pismo”, jak też „całe pismo”. W 2 Tm mamy czterokrotnie konstrukcję, w której *pas*, *pasa*, *pan* łączy się z liczbą mnogą rzeczownika (2, 19; 3, 16.17; 4, 18). Jedynym wątpliwym przypadkiem jest 3, 16, bowiem w pozostałych ten przymiotnik ma znaczenie „każdy”. Możemy więc powiedzieć, że także tu chodzi o pojedyncze Pisma, które tworzą zbiór. Nie zaliczają się jednak do niego te dzieła, które określamy dziś jako Nowy Testament.

Na tym tle wyjątkowym tekstem jest 2 P. Ten późny, pseudoepigraficzny list przypisywany Piotrowi, pokazuje bowiem stan rzeczy całkowicie odmienny od tego, co widzieliśmy do tej pory. W 1, 20 znajdujemy mianowicie wyrażenie, którego przekład oraz interpretacja nie są łatwe. Autor zachęca, a nawet zobowiązuje, by mieć na uwadze, że „żadne proctwo Pisma nie ma (dosł. „nie zna”) własnego rozwiązania”. Przymiotnik „własny” związany jest na zasadzie przeciwieństwa z wolą ludzką jako źródłem interpretacji. Z tekstu zaś jasno wynika, że fundamentem interpretacji Pism jest ich związek z Duchem, który unosił wszystkich mówiących od Boga mężów (w. 21). Dla nas najważniejsze jest jednak, do czego odnosi się rzeczownik „pismo” użyty w w. 20? Możemy przy-

¹¹ Jk 2,8.23; 4,5; 1 P 2,6.

jąc dwie interpretacje wyrażenia zawierającego ten rzeczownik. Jeśli użyjemy w nim wielkiej litery („proroctwo Pisma”), oznaczać będzie „proroctwo znajdujące się w Piśmie” (genetivus przynależności)¹². Nie jest to jednak jedyna możliwość, ponieważ jeśli zastosujemy małą literę („proroctwo pisma”), to możemy otrzymać znaczenie przymiotnikowe „proroctwo spisane” (*genetivus qualitatis*, czyli *hebraicus*)¹³. W tym przypadku chodziłoby o odróżnienie tej formy proroctwa od oralnej, której występowanie było wysoko cenione we wspólnotach wczesnochrześcijańskich (por. 1 Kor 14, 1.5). Gdyby przyjąć, że w grę wchodzi to drugie znaczenie rzeczownika „pismo”, to znaczyłoby, że 2 P dezawuuje tę formę proroctwa, którą przeciwstawia spisanemu, mającemu autorytet tradycji. Znajduje to potwierdzenie w autorytecie „słowa prorockiego”, jakie autor tego listu konfrontuje nawet z osobistym doświadczeniem Piotra i uznaje za argument o większej wadze (2 P 1, 19). Bez względu na to, jaką interpretację uznamy za bardziej zasadną, jest oczywiste, że w 2 P funkcjonuje już rozumienie Pisma jako zbioru ksiąg mających decydujący autorytet dla wiary, nauczania kościelnego i teologii ze względu na fundamentalną rolę Ducha Świętego w ich powstaniu, co dokonało się poprzez wpływ na „mówiących mężów od Boga” (1, 21).

Kolejnym fragmentem 2 P, na który musimy zwrócić uwagę, jest 3, 16. W tym passusie mowa jest bowiem o pismach św. Pawła Apostoła, na którego autorytet autor się powołuje (w. 15). Zwraca jednocześnie uwagę na trudności interpretacyjne, jakich źródłem mogą być listy napisane przez Pawła, jak też i „pozostałe Pisma”. Przez tę kategorię rozumiał wcześniej to, co my określilibyśmy jako teksty prorockie Starego Testamentu. Tu jednak widać, że uznał on listy Pawła za część tego autory-

¹² F. Blass, A. Derbrunner, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, “GLNT S 3”, Brescia 1982, § 162 (s. 232-234).

¹³ F. Blass, A. Derbrunner, *Grammatica del Greco...*, § 165, przyp. 1 (s. 237); M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1990, nr. 40-41 (s. 14-15); G. Szamocki, *Greka Nowego Testamentu. Intensywny kurs podstawowy*, Pelplin 2005, s. 105.

tatywnego zbioru, który powinien być ceniony wyżej i traktowany jako źródło rozstrzygających argumentów wobec niepokojów wzbudzanych przez charyzmatycznych nauczycieli¹⁴.

Drugi List Piotra to najprawdopodobniej najpóźniej powstała część Nowego Testamentu¹⁵. Przyjmując umiarkowaną opinię, że powstał ok. 125 r., a miejscem jego napisania była Aleksandria, oznaczałoby to, że jest to przepracowany na potrzeby wspólnoty, nie mającej żydowskich korzeni, i poszerzony list Judy. Wiązałby się z sytuacją Kościoła po drastycznych represjach, jakie w Afryce Północnej spadły na Żydów w konsekwencji rozpiętanego przez nich w latach 115-117 konfliktu zbrojnego. Praktyczne zniknięcie społeczności żydowskiej¹⁶ na tych terenach musiało stworzyć nową sytuację także dla Kościoła. Pozbawiony żywej ciągłości z judaizmem, którą gwarantowali nawróceni na chrześcijaństwo lub wychowani już w judeochrześcijańskich wspólnotach człon-

¹⁴ G. Sellin, *Die Häretiker des Judasbrief*, „ZNW” 77 (1986), s. 206-225, zwł. s. 224.

¹⁵ F. Gryglewicz (*Listy Katolickie*, „PŚNT” 11], Poznań 1959, s. 266) uważał, że 2 P musiał powstać przed śmiercią Apostoła w 67 roku. J.H. Neyrey („Drugi List świętego Piotra”, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1513) i C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 561 proponują koniec I wieku. R. Bartnicki („W trosce o czystość wiary [Drugi List św. Piotra]”, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa* [WMWKB 10], Warszawa 1992, s. 142-154, zwł. s. 143) postuluje jako datę powstania 2 P początek II wieku. E. Szymanek (*Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 465) czy D. Farkasfalvy („Drugi List św. Piotra Apostoła”, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001, s. 1651-1658, zwł. 1653) prezentuje pogląd o dacie tego pisma na ok. 125 rok. J. Gnilka (*Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002, 221, przyp. 33) podaje przegląd dat powstania 2 P od 90 do 140 r. zaproponowanych przez autorów niemieckich. Datacja tego pisma jest właściwie niemożliwa. Zależy bowiem od wielu faktów, które nie dają się ustalić. Rozsądnie jest przyjąć datę umiarkowaną, ok. przełomu I/II wieku. Może ona jednak pełnić tylko funkcję orientacyjną i nie może posłużyć jako przesłanka wyciąganych wniosków natury historycznej.

¹⁶ M. Sartre, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. – 235 r. n.e.)*, Wrocław 1997, s. 496-497; J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 246-257; J.M.G. Barclay, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. – 117 d.C.)*, Brescia 2004, s. 86-89.

kowie, Kościół w Aleksandrii musiał postawić na dowartościowanie tego, co zostało utrwalone na piśmie, jako podstawy autorytatywnej tradycji. Można więc powiedzieć, że pojęcie „Pismo” w znaczeniu zbioru ksiąg zawierających księgi święte judaizmu i chrześcijaństwa powstało na ostatnim etapie kształtowania się pism, jakie weszły do tego zbioru.

Po ustaleniu, kiedy powstało pojęcie „Pismo Święte” w znaczeniu, w jakim go używamy, powinniśmy postawić sobie pytanie o to, kiedy narodziło się drugie z tworzących tytuł tej części artykułu: „Nowy Testament”. Termin ten występuje w wersji greckiej (*kainē diathēkē* lub *nea diathēkē*) i łacińskiej (*novum testamentum*). W Biblii Hebrajskiej pojawia się tylko raz (*berit ḥādāša*, Jr 31, 31), a Septuaginta (Jr 38, 31) tłumaczy go przez *kainē diathēkē*. Zarówno hebrajski, jak i grecki termin są właściwie jednoznaczne i odnoszą się do terminu teologicznego „przymierze”, który przeszedł z języka prawnego i dyplomatycznego do języka religijnego. Także Wulgata ma tu *foedus novum*, co jest ścisłym tłumaczeniem wcześniej wspomnianych terminów. Użyty przymiotnik oznacza całkowitą nowość, a nie tylko bycie wcześniejszym. Tę drugą sytuację w hebrajskim i greckim opisują inne przymiotniki¹⁷. W pismach chrześcijańskich znaleźć można cytat wspomnianego fragmentu Jr w Hbr 8, 8. Poza tym ten sam tekst używa jeszcze raz tego samego wyrażenia (9, 15). „Nowe przymierze”, którego pośrednikiem jest Jezus, który jako doskonała ofiara (w. 14) wprowadza nowość względem „pierwszego przymierza” (*pōrtē diathēkē*), które było czasem przestępstw, jakie na mocy ofiary nowego przymierza zostały zmyte. Powiązanie przymierza z obietnicą i kultem odsyła do tej jego koncepcji, która wiąże się z rytym, a nie z tekstem pisanym. W 12, 24 występuje natomiast wyrażenie z innym, bliskoznacznym przymiotnikiem (*nea diathēkē*). Rzeczownik pozostaje więc bez zmiany. Ten tekst nawiązuje wyraźnie do przymierza pod Synajem, zawartego przez Boga z ludem, który reprezentował Moj-

¹⁷ J. Behm, *καὶνός*, „GLNT”, t. 4, s. 1343-1364.

żesz. Przeciwstawia je nowemu przymierzu, którego pośrednikiem jest Jezus Chrystus.

Podobna idea, z pewnością znacznie wcześniej, została wyrażona w 2 Kor 3, 6, którego wyróżnikiem jest jego duchowy charakter przeciwstawiony „literze”. Tu także więc przymierze traktowane jest jako akt religijny, zaś jego pisana forma („litera”) traktowana jest jako forma niedoskonała. Potwierdza to wyrażenie „Stare Przymierze” (*palaia diathēkē*) 2 Kor 3, 14, które jest dopełnieniem bliższym rzeczownika odsłownego „czytanie”. W tym passusie niewątpliwie chodzi o „stare przymierze” rozumiane jako tekst, czyli „stary testament”. Małe litery w tym wyrażeniu mają stanowić sygnał, że nie chodzi tu jeszcze o kompletny zbiór pism religijnych judaizmu i chrześcijaństwa, który my określamy Starym Testamentem. Hagiograf chrześcijański ma na myśli raczej Prawo (Torę), bowiem w w. 16 używa analogicznego wyrażenia, w którym „stary testament” zastąpiony jest przez „Mojżesza”.

Dla pisarza kościelnego z II w., Melitona z Sardes (zm. ok. 180 r.), Stary Testament (*palaia diathēkē*) to już zbiór ksiąg. Napisał o nim w cytowanym przez Euzebiusza z Cezarei (ok. 264-ok. 340) liście do Onezyma¹⁸. Meliton przytacza bardzo krótką listę ksiąg (25), które odpowiadają Biblii Hebrajskiej, bowiem jako „Księgi Mądrości” zawierają Prz, proroków mniejszych traktują jako jedną księgę („Dwunastu Proroków’ w jednej księdze”), podobnie jak Neh-Ezd ujmują razem. Meliton nauczył się bowiem liczby i porządku „ksiąg Starego Testamentu” w Palestynie („na Wschodzie..., gdzie się to wszystko głosiło i działo”). W swym sposobie określania tego zbioru opierał się prawdopodobnie na 2 Kor 3, 14, rozwijając zakres tego pojęcia. Naśladowców znalazł w Aleksandrii¹⁹. On sam nie wspomina jednak o Nowym Testamencie,

¹⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 4,26,13-14, PG 5,1216A.

¹⁹ Klemens Al., *Kobierce* 3,6, PG 8,1160A; 4,21, PG 8,1345A; Orygenes, *O zasadach* 3,1.16, PG 11,281B; *O modlitwie* 22, PG 11,481C.

natomiast czynią to autorzy aleksandryjscy, którzy przyjęli jego sposób nazywania ksiąg judaizmu przejętych przez chrześcijan, piszących o *kainē diathēkē*.

O Starym i Nowym Testamencie (*palaiā kai nea diathēkē*) jako o dwóch częściach Pisma, których sprawcą bezpośrednim jest Bóg, mówi Klemens Aleksandryjski (ok. 150-212)²⁰. Nieco późniejszy od niego Orygenes (185-254) mówił zaś o *palaiā kai kainē diathēkē*²¹. Ten sam autor zna jednak i terminologię stosowaną przez Klemensa²². Używał jej też św. Atanazy Wielki (ok. 295-373), jeśli to jemu należy przypisać starożytną synopsę biblijną²³, jednak w pochodzącym niewątpliwie od niego liście napisanym przed 367 r. występuje termin *kainē*²⁴. Posługiwał się nim także św. Cyryl Jerozolimski (ok. 315-386)²⁵. Jako komplementarnych użył nazw Nowego Testamentu *nea* i *kainē* Euzebiusz z Cezarei²⁶.

W swym dziele *O dekretach Synodu Nicejskiego* św. Atanazy Wielki przedstawia ustalenia Synodu Rzymskiego z ok. 263 r., któremu przewodniczył Dionizy Rzymski. Jego to słowa przytacza aleksandryjski pisarz i hierarcha, gdy mówi o Starym i Nowym Testamencie²⁷. Nie

²⁰ Klemens Al., *Kobierce* 1,5, PG 8,717D.

²¹ Orygenes, *Kom. J* 10,28, PG 14,357C; *O zasadach* 4,1.1, PG 11,341C. O samym tylko Nowym Testamencie (*kainē diathēkē*) wspomina w *Kom. J* 2,33, PG 14,172C czy też *Kom. Łk* fr. 68 (do Łk 14,12), Origens Werke, t. 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die Griechischen Reste der Homilien und der Lukas-Kommentar*, oprac. M. Rauer, Leipzig 1930, s. 267.

²² Orygenes, *Kom. Ez* 60,22, PG 13,664B.

²³ Atanazy Aleksandryjski, *Sinopsis Sacrae Sripturae* 4, PG 28,296A i w tytule sekcji 74, PG 28,432A.

²⁴ Atanazy Aleksandryjski, *List* 39, EB 14-15.

²⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 4,33-35. *Katecheza datowana na 348 lub 350 r.*, por. EB 8-10.

²⁶ Euzebiusz z Cezarei, *O teologii kościelnej*, 2,9, PG 24,920B.

²⁷ Atanazy Aleksandryjski, *O dekretach Synodu Nicejskiego* 26,3, Atanazy Wielki, *O dekretach Synodu Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O Synodach w Rimini i Seleucji* (ŻMT 60), oprac. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 27-27*. Inne tłumaczenie tego fragmentu autorstwa H. Pietrasa zob. w: *Dokumenty Synodów od 50 do 381 roku* (ŻMT 37), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 42-42*.

możemy jednak uznać tego fragmentu za świadectwo występowania tego wyrażenia w Rzymie, w poł. III w. Dzieło Atanazego napisane jest po grecku, podczas gdy nie ma śladów tej terminologii w dokumentach synodów Północnej Afryki, które używają języka łacińskiego. Poza tym w dziele Atanazego widać zabiegi retoryczne, które są charakterystyczne dla greki (np. gra słów między imieniem Marcjona - *Markiōnos* a określeniem go jako głupca - *mataiofronos* w tym samym paragrafie). Oficjalne dokumenty kościelne korzystają z tej terminologii począwszy od Synodu w Antiochii (325 r.), gdzie wylicza się Prawo i proroków z jednej strony, a Nowy Testament z drugiej²⁸. W aktach Synodów w Ancyrze (358 r.)²⁹ i w Laodycei (360 r.)³⁰ pojawia się natomiast binomium *palaia i kainē diathēkē*. Pierwszy z tych dokumentów mówi obydwu Testamentach w kontekście otwartych kwestii teologicznych u św. Pawła Apostoła. Paweł jest przedstawiony jako ideał teologa, który aparat pojęciowy i fundamentalne idee czerpie z Pisma Świętego, nie uciekając się do warsztatu filozoficznego. Dlatego udało mu się zachować ortodoksję, ponieważ to, co dał mu Stary Testament, przetworzył w chrześcijańską (przede wszystkim chrystologiczną) teologię i wprowadził do Nowego. Kanony Synodu w Laodycei wyliczają zaś księgi Pisma Świętego grupując je w Stary i Nowy Testament.

Biorąc pod uwagę te fundamentalne spostrzeżenia możemy powiedzieć, że koncepcja Nowego Testamentu jako części Pisma Świętego jest chrześcijańska i późniejsza od czasów powstania samego chrześcijaństwa. Na jej wypracowanie Kościół potrzebował pewnego czasu. Powstała ona według wszelkiego prawdopodobieństwa w Aleksandrii, pod koniec II w. Impulsem do jej powstania była interpretacja 2 Kor 3, 14, jaką dał lub jakiej użył Meliton z Sardes w liście do Onezyma. Do

²⁸ Dokumenty Synodów od 50 do 381 roku..., s. 86-86*.

²⁹ Tamże, s. 215-215*.

³⁰ EB 11-13.

użytku ogólnokościelnego weszła zaś w poł. IV w. dzięki teologom aleksandryjskim.

2. Kiedy powstał Nowy Testament?

Nowy Testament jako zbiór powstał wtedy, gdy już istniały i funkcjonowały w Kościele (w jego liturgii i doktrynie) wszystkie poszczególne części tego zbioru. Jest więc wynikiem kanonizacji już istniejących i nie zawsze powiązanych ze sobą pism, a nie realizacją jakiejś odgórnej i uprzedniej wobec powstania tych pism idei. Proces ten prześledziliśmy powyżej. Teraz należy uchwycić komplementarny, ale też wcześniejszy, który polegał na powstawaniu literatury chrześcijańskiej, jaka została jako Nowy Testament włączona do Pism czy Pisma.

Już wcześniej musieliśmy określić moment, w którym powstała ostatnia z ksiąg Nowego Testamentu. Pierwszym zadaniem w tej części naszej refleksji jest więc określenie momentu powstania pierwszego z tych tekstów. Jest to ważne nie tylko dla ustalenia chronologii kanonicznych pism chrześcijańskich, ale też (jeśli nie przede wszystkim) dla uchwycenia, jaka potrzeba skłoniła chrześcijan do tego, aby poszerzyć Pisma o teksty, które były ważne dla nich.

Najstarszą księgą Nowego Testamentu jest 1 Tes, który powstał ok. połowy I w.³¹ Musiał on powstać niedługo po wizycie Pawła w tym mieście, w 50 lub 51 r. Co do daty nie ma wielkich rozbieżności między autorami. Jednak jeśli chodzi o kwestię jedności literackiej listu, to sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana. W 1909 r. R. Scott podzielił list na dwie części: 1 Tes 1-3 i 1 Tes 4-5. Podstawą zróżnicowania miałyby być wpływ dwóch różnych sekretarzy: Tymoteusza i Sylwana. W. Smithals dzielił list kanoniczny także na dwa pisma: 1 Tes 1, 1-2, 12; 4, 2-5,

³¹ S. Schreiber, „La Prima lettera ai Tessalonesi”, w: *Introduzione al Nuovo Testamento*, red. M. Ebner, S. Schreiber, Brescia 2012, s. 476-492, zwł. s. 485.

28 oraz 1 Tes 2, 13-4, 1. Problemy, co do integralności, budzi też 1 Tes 4, 13-5, 11, co do którego sądzi się, że jest bliżej związany z 2 Tes niż ze swym obecnym kontekstem kanonicznym³². Interesuje nas tu jednak sam fakt powstania tego listu czy też jego pierwszych fragmentów. Istnienie takich hipotez badawczych, których źródłem jest analiza historyczno-krytyczna, nie ma jednak wpływu na to, że list ten postrzegamy przede wszystkim jako całość, która powiązana jest z innym pismem skierowanym (przynajmniej nominalnie) do tej samej wspólnoty (2 Tes). Ten list św. Pawła uważany jest przez niektórych za późny i nieautentyczny³³. Powstrzymują się oni często od datowania tego listu, jednak oczywiste jest, że opóźniają datę jego powstania na czasy po św. Pawle. W. Marxen datował to pismo na pierwsze lata po roku 70, a S. Schreiber nawet na koniec I w.³⁴. Zwolennicy Pawłowego autorstwa uważają, że pismo to powstało w dość krótkim czasie po pierwszym (51 lub 52 rok)³⁵ lub nawet w kilka miesięcy po 1 Tes, wiosną 50 r.³⁶.

Pierwszy List do Tesaloniczan jest skomponowany tak, by wyeksponować wywód eschatologiczny (4, 13-5, 11). Początek listu to dziękczynienia za dzieło ewangelizacji w Tesalonicach (1, 2-3, 13) oraz zachęta do życia moralnego (4, 1-12) motywowana zresztą eschatologicznie. Końcówka listu zawiera pouczenia mające zapewnić ład we wspólnocie (5, 12-22). Całości dopełnia zakończenie (5, 23-28). Fragment poświę-

³² K. Romaniuk, „Czas powstania i jedność literacka 1 Listu do Tesaloniczan”, w: tenże, *Wokół Ewangelii i Listów św. Pawła*, Warszawa 2002, s. 258-265, zwł. s. 266-277.

³³ Krytyka autentyczności Pawłowej tego listu sięga początków XIX w. J.E.C. Schmit w 1801 r. opublikował swoje badania, które zakończył takim właśnie wnioskiem. F.H. Kern w 1839 r. rozbudował tę krytykę. Dziś opinię tę podtrzymują np. C.H. Giblin, „Drugi List do Tesaloniczan”, w: *Katolicki Komentarz Biblijny...*, s. 1431-1432; B. Widła, „W oczekiwaniu na przyjście Pana (2 List do Tesaloniczan)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła (WMWKB 9)*, Warszawa 1997, s. 138.

³⁴ S. Schreiber, „La Seconda lettera ai Tessalonesi”, w: *Introduzione al Nuovo testamento...*, s. 547-558, zwł. 553.

³⁵ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie (PŚNT 9)*, Poznań-Warszawa 1979, s. 59.

³⁶ W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 146.

cony eschatologii dzieli się na dwie części: paruzja (4, 13-18) i życie w czasach eschatologicznych (5, 1-11).

Reakcją na nauczanie Pawłowe przedstawione w 1 Tes było szczególne zainteresowanie paruzją. Jest to fakt nie wynikający wprost z tego, co Paweł napisał. Zajmował się on bowiem tematem paruzji tylko pobocznie, przy okazji kwestii zmartwychwstania umarłych. Choć temat ten zafrapował go, to jednak nie przestał być tłem dla kwestii opierającej się na fundamencie wydarzenia paschalnego. Jednak wobec pytań i niepokojów we wspólnocie, Paweł poczuł obowiązek wyjaśnienia kwestii paruzji w sposób bardziej precyzyjny. Zajmuje się głównie tym tematem w krótkim liście skierowanym do macedońskiej wspólnoty. Na 47 wersów tego listu 18 można uznać za poświęcone kwestiom eschatologicznym: sądowi (2 Tes 1, 5-10) i paruzji (2 Tes 2, 1-12). Stanowi to łącznie ok. 39,3% całego tekstu. Ponadto tematyka eschatologiczna jest punktem wyjścia dla innych zagadnień poruszanych w liście. Można więc powiedzieć, że w przeciwieństwie do 1 Tes, w którym tematyka eschatologiczna nie zajmowała większości miejsca, choć pełniła ważną rolę w argumentacyjnych partiach listu, 2 Tes jest poświęcony kwestiom eschatologicznym. Tłumaczy on kwestie z poprzedniego pisma, które musiały wywołać nieporozumienia czy też prostuje błędne informacje pochodzące z jakiegoś pseudoepigrafu (2 Tes 2, 2a). Tu kwestią zasadniczą jest data paruzji, a raczej to, czy jest ona już faktem dokonany („nastąpił dzień Pana”, por. 2 Tes 2, 2b), czy też dopiero ma nastąpić. Paweł ukazuje scenariusz, który musi się zrealizować, by uznać „dzień Pański” za bliski.

Znaczne rozbieżności dotyczące czasu powstania 2 Tes, które na pierwszy rzut oka wprawiają w pewne zakłopotanie, są możliwe, ponieważ temat paruzji nie stracił aktualności aż do końca okresu kształtowana się ksiąg tej części kanonu biblijnego. Argumenty, których używają strony na rzecz przeciwstawnych tez, mają oparcie w tych samych tekstach.

W tzw. listach pasterskich (1-2 Tm, Tt), pochodzących z końca I lub początku II w.³⁷, tematyka eschatologiczna związana z powtórным przyściem Jezusa Chrystusa jest szeroko obecna w formie polemiki antygnostyckiej³⁸. Tematyka życia wspólnoty w czasach eschatologicznych, wyraźnie widoczna jest w też w 2 P, bowiem tam zasadniczym problemem są pytania, jakie stawia sobie wspólnota, która nie doczekała się jeszcze, pomimo stawianych pytań i pojawiania się nauczycieli przynoszących sensacyjne zapowiedzi paruzji, o czym już mówiliśmy. Można więc powiedzieć, że od najstarszych do najnowszych, wszystkie księgi Nowego Testamentu powstały w czasach, gdy w Kościele bardzo żywa była świadomość eschatologiczna i oczekiwanie na paruzję.

3. Teologiczna idea Nowego Testamentu

„Chrześcijańska interpretacja nie jest interpretacją Biblii Izraela, lecz interpretacją wydarzenia Chrystusa poprzez istniejące już Pismo”³⁹. To założenie realizuje się poprzez specyficzny układ kanonu chrześcijańskiego, w którym koncepcja i miejsce ksiąg prorockich tak są określone, aby uwypuklić związek zapowiedzi Starego Testamentu odnoszących się do Jezusa oraz ich wypełnienie w Nowym (por. KKK 140).

Kanoniczny i historyczny porządek w Nowym Testamencie nie pokrywają się, dlatego zasadne jest pytanie o ideę organizującą Nowy Testament w jego wewnętrznym zakresie. Jest ona inna niż chrystocentryczna koncepcja chrześcijańskiego kanonu całego Pisma Świę-

³⁷ G. Häfner, „Le lettere pastorali: Prima e Seconda lettera a Timoteo, Lettera a Tito”, w: *Introduzione al Nuovo Testamento...*, s. 559-588, zwł. s. 575.

³⁸ T. Söding, *Mysterium fidei. Zmagania z gnozą w Listach pasterskich*, „CommP” 18(1998), nr 4(106), s. 27-50, zwł. s. 44-45.

³⁹ C. Dohmen, „Hermeneutyka Starego Testamentu”. w: C. Dohmer, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu (MT 59)*, Kraków 2008, s. 170-263, zwł. s. 173.

togo, choć pozostaje w harmonii z nią. Chrystocentryzm nie jest jednak w Nowym Testamencie elementem na tyle specyficznym, by pełnił rolę wyróżnika, choć jest niewątpliwie ideą przewodnią⁴⁰. Od Ewangelii do Apokalipsy prowadzi nas droga, która wytycza kierunek losu Jezusa „z tego świata do Ojca”. Jest to zarazem droga Kościoła. Przejście od ziemskiego doświadczenia krzyża do chwały – to jedno powołanie Jezusa i wspólnoty Jego uczniów. Nowy Testament jest więc, jak cała Biblia chrześcijańska, księgą Jezusa Chrystusa, ale ponadto jest też księgą Kościoła, czyli księgą komunii Bosko-ludzkiej, która swoją podstawę ma w Jezusie Chrystusie i pojednaniu, jakiego dokonał między Bogiem a ludźmi, natomiast swą realizację – w doskonałej komunii, jaka nastanie wraz z momentem paruzji. I to właśnie ten element stanowi o specyfice Nowego Testamentu.

Nowy Testament to zbiór tekstów nasyconych ideami (w różnym stopniu) eschatologicznymi. Teksty te powstały jako owoc świadomości pierwszych pokoleń chrześcijan, poczynając od naocznych świadków działalności Jezusa z Nazaretu aż po tych, którzy próbowali przedłużyć oddziaływanie tego uprzywilejowanego pokolenia poprzez tworzenie pseudoepigraficznych pism nawiązujących do wielkich imion tradycji wczesnochrześcijańskiej. Eschatologia ta w warstwie, w której jest innowacyjna względem wierzeń judaizmu, ma charakter wspólnotowy i dominujące odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa⁴¹. Jest to rozwinięcie mesjanizmu obecnego w różnych odmianach judaizmu, ale tak jak Założyciel chrześcijaństwa przekracza nadzieje mesjańskie judaizmu (czy judaizmów), tak też eschatologiczna rola Jezusa Chrystusa we wczesnochrześcijańskiej wspólnotie oczekującej na paruzję przekracza eschatologiczne nadzieje mesjańskie.

⁴⁰ DV 12; KKK 140; VD 39.

⁴¹ L.J. Kreitzer, „Eschatology”, w: *Dictionary of Paul and his Letters*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, Downers Grove-Leicester 1993, s. 253-269, zwł. s. 259-262.

Jezus jako kaznodzieja eschatologiczny w Ewangeliach⁴² głosił nie tylko proroctwa zagłady jako prorok, którego misja, zarówno co do treści, jak i co do formy, zmieściłaby się w ramach judaizmu. Głosił przede wszystkim swe chwalebne przyjście, które będzie chwilą sądu dla całej ludzkości (Mk 13, 26-27), ale wspólnota, którą chciał wokół siebie zgromadzić, wyróżniać się miała świadomością tego przyjścia i właściwym przygotowaniem na to wydarzenie. Z tego wynika imperatyw czuwania (ww. 35-37), który skierowany jest tylko do wierzących w Jezusa i tylko w wierze w Niego ma swój fundament. Proroctwo o wydarzeniach eschatologicznych w tym kontekście okazuje się mieć znaczenie jedynie wtórne, bowiem pełni tylko rolę pouczenia, jak odczytywać znaki czasu (ww. 28-29). Jezus przyszedł, by założyć wspólnotę, która wierzy w Jego chwalebne przyjście i oczekuje go. Nie jest jedynie przesłaniem Jezusa, ale bez niego Ewangelia nie ma ostatniego słowa. Wydarzenie paschalne i jego konsekwencje to punkt wyjścia dla nadziei, której spełnieniem jest właśnie paruzja.

Napięcie związane z jej odwlekaniami się, konieczność przebudowania samoświadomości Kościoła od naiwnego immediatyzmu do cierplivej nadziei, są czytelne w Nowym Testamencie. Nie jest jednak zasadne przeciwstawianie eschatologicznego królestwa Bożego, o które chodziło Jezusowi, instytucjonalnemu Kościołowi, który miał być zafałszowaniem misji Jezusa, jako materializacja Jego idei⁴³. Kościół wpisany

⁴² W. Linke, „Eschatologiczne znaczenie narodów w Nowym Testamencie”, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 437-507, zwł. s. 447-458.

⁴³ Takie spojrzenie na Jezusa w liberalnej egzegezie zapoczątkował twórca „eschatologii konsekwentnej” Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Göttingen 1892. Spopularyzował to podejście Albert Schweizer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901. Por. M. Skierkowski, „A swoi go nie przyjęli“ (*J 1,11*). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006, s. 26-27. W pewnym związku z tą wizją pozostaje też Gerd Thiessen, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Augsburg 1998. Z jego podejściem polemizuje A. Malina, „Możliwości metody historycznej w badaniach nad Jezusem i początkami chrześcijaństwa”, w: *Skąd Kościół?*

jest w najpierwotniejsze nauczanie o paruzji jako jej uprzywilejowany, czy też jedyny kompetentny adresat, zdolny zobaczyć w niej, poza powszechnym sądem, wydarzenie zbawcze. Polemika wokół Jezusa historii i Chrystusa wiary tchnęła w teologów i biblistów katolickich pewną podejrzliwość względem eschatologicznej interpretacji przesłania Nowego Testamentu jako nacechowanej antykościelnie. Jednak to właśnie w eschatologicznym oczekiwaniu przyjścia Jezusa tkwi rdzeń Kościoła i jego siła.

Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa, red. H. Seweryniak, M. Skierkowski, Płock 2011, s. 45-58.



GŁÓWNE KSIĘGI MISTYKI ŻYDOWSKIEJ



1. Interpretacja Tory w judaizmie	38
2. Źródła i wczesne formy mistyki żydowskiej	39
3. Sefer Jecira – „Księga stworzenia”	43
4. Podsumowanie	53

Słowo mistycyzm jest wieloznaczne. Można spotkać różnego rodzaju próby definicji tego zjawiska, choć sam termin pojawił się dopiero w XVII w. Wcześniej używano formy przymiotnikowej i mówiono o mistycznym doświadczeniu, którego różnego rodzaju formy można spotkać w wielu religiach. Judaizm nie należy w swej istocie do religii mistycznych¹. Objawienie przekazane Mojżeszowi i prorokom różni się od olśnienia mistycznego doznanego przez założyciela, który przekazuje je następnie uczniom, to jednak na przestrzeni dziejów myśli żydowskiej powstały i rozwinęły się różne kierunki i nurty mistyki². Według G. Scholema „mistyka żydowska w różnorodnych swoich formach stanowi próbę zrozumienia w sposób mistyczny religijnych wartości judaizmu. Skupia się na idei żywego Boga przemawiającego w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia”³.

¹ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 115.

² Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. A. Kuryś, t. III, Warszawa 1983, s. 146-161. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, wstęp M. Galas, Warszawa 1997.

³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 35.



Z traktatu *Awot*, jednego z najbardziej popularnych rabinicznych tekstów (II w. po Ch.), dowiadujemy się, że pierwszym etapem przekazu było, że: „Mojżesz otrzymał (*qibel*) Torę na górze Synaj i przekazał ją Jozuemu, a Jozue (przekazał ją) starszym (Izraela)”. Następnie jest mowa o ustnym przekazaniu tej tradycji sędziom, prorokom i najwcześniejszym mędrcom talmudycznym. Termin „Tora” rozumiano w tym zdaniu w bardzo szerokim znaczeniu, które obejmowało praktycznie wszystko: Pismo św., prawo (*halacha*), zasady etyczne, rozwinięcie i objaśnienie tekstów biblijnych (*midrasz*), a zatem to, co miało związek z prawdą pochodzącą od samego Boga. Wszystko, cokolwiek mogłoby się wydawać nowatorskim, błyskotliwym odkryciem religijnym, już dawno było znane Mojżeszowi dzięki wszechogarniającemu objawieniu ze strony Boga. Przy tej okazji Mojżesz otrzymał też *qabbala* – kabałę. Po hebrajsku taka tradycja nosi nazwę *masoret* – „to, co zostało przekazane” lub *qabbala* – „to, co zostało otrzymane”. W tym kontekście zyskuje ona szczególne znaczenie świętej tradycji o boskim pochodzeniu, której część funkcjonuje w formie spisanej, a część przekazywana jest ustnie z pokolenia na pokolenie przez przywódców religijnych narodu żydowskiego.

Z podobnymi koncepcjami tradycji mamy do czynienia w chrześcijaństwie i islamie. Samo słowo *qabbala* – kabała wywołuje wiele skojarzeń i równie wiele emocji, a także oczekiwań. Jest on dziś powszechnie używany na oznaczenie mistyki żydowskiej i ezoterycznych tradycji judaizmu. Choć według J. Dana *qabbalah* to skrót oznaczający Bożą prawdę, którą Mojżesz otrzymał od Boga i wskazuje jedynie na pochodzenie i sposób przekazywania tej prawdy, nie precyzując żadnej jej dziedziny lub tematu. Uważa on też, że termin ten wyraża przeciwieństwo tego, co powszechnie rozumie się pod pojęciem „mistycyzmu” rozumianego jako coś, co ma związek z indywidualnymi widzeniami i przeżyciami. W tym wypadku termin kabała w języku religijnym to

niedoświadczalna prawda religijna, którą otrzymuje się drogą przekazu tradycyjnego⁴.

Według niektórych kabała jest raczej filozofią judaizmu, dąży do poznania istoty, struktury, zasad bytu i myślenia oraz prawd rządzących człowiekiem i światem⁵.

Duża część literatury kabalistycznej to komentarze do ksiąg biblijnych, a szczególnie do Tory, czyli Pięcioksięgu. Celem tego artykułu jest krótkie omówienie trzech głównych dzieł kabalistycznych, mianowicie Sefer Jecira, Księga Bahir i Zohar. Prezentację tę poprzedzi wprowadzenie na temat interpretacji Tory, która jest głównym źródłem tradycji żydowskiej oraz wskazanie początków rozważań kabalistycznych.

1. Interpretacja Tory w judaizmie

Już w starożytności tradycja żydowska odczytywała Pismo na różne sposoby i na różnych poziomach. Przykładem starożytnej alegorycznej interpretacji tekstu biblijnego były dzieła Filona Aleksandryjskiego. Interpretacja ta była także obecna w tradycji rabinicznej, a następnie rozwijana w interpretacji średniowiecznej⁶. Zupełnie inne alegoryczne odczytanie Biblii występuje w kabale.

Ważne miejsce w rozważaniach na temat różnorodnego sensu Pisma zajmuje Mojżesz z Leonu, który jest uznawany za głównego autora „Księgi Zohar” oraz księgi „Pardes”⁷. Niestety ta ostaniam nie zachowała się. Była ona poświęcona czterem warstwom znaczeniowym Tory, nazy-

⁴ J. Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, New York 2006, s. 4.

⁵ J. Bar-Lew, *Pieśń Duszy wprowadzenie do żydowskiego mistycyzmu*, red. meryt. Sacha Pecaric, Kraków 2006, s. 16n.

⁶ Na temat różnego rodzaju interpretacji Biblii Hebrajskiej w tradycji żydowskiej zob. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, przeł. M. Szczepaniak, Kraków 2008.

⁷ Słowo to pochodzi z języka perskiego, a jego forma grecka przyjęła się w językach europejskich jako *paradise* „raj” (łac. *paradisum*).

wanym właśnie: „PaRDeS”. Hasło *Pardes* zostało rozwinięte w następujących częściach *Księgi Zohar*. W rzeczywistości termin ten to akronim od pierwszych spółgłosek czterech słów hebrajskich, które opisują poszczególne poziomy interpretacji:

„Pszať” – proste rozumienie tekstu, zwykły sens wyrazowy;

„Remez” – aluzja, alegorie, przenośnie;

„Drasz” – interpretacja, pisma egzegetyczne;

„Sod” – tajemnica, tajemne znaczenie Tory, poznania Bożych tajemnic⁸.

Ten ostatni, najgłębszy poziom rozumienia Tory, to interpretacja mistyczna – określana też mianem kabały. Hasło *Pardes* nawiązuje jednocześnie do znanego z Talmudu opowiadania o czterech rabinach, którzy weszli do raju, aby go doświadczyć:

„Czterech weszło do *Pardes*: Ben Azzaj, Ben Zoma, Acher i rabbi Akiba. Jeden popatrzył i umarł. Drugi przeżył i oszalał, jeden popatrzył i spustoszył zasiewy⁹, a tylko jeden wstąpił w pokój i wrócił w pokój [...]” (*Tosefta, Chagiga 2, 3*).

Tekst ten zawiera ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem, jakie wynika z doświadczenia mistycznego. W tradycji żydowskiej studiować kabałę może tylko ten, kto pojął wszystkie poprzednie poziomy: poznał Torę Spisaną i Ustną (Talmud). Dla tego, kto jeszcze nie osiągnął tego poziomu, przeznaczona jest stopniowe zaznajomienie z podstawami kabały, pod warunkiem że towarzyszy temu przestrzeżenie innych dziedzin żydowskiego Prawa.

2. Źródła i wczesne formy mistyki żydowskiej

Za najwcześniejszy ślad żydowskiego ezoteryzmu można przyjąć stwierdzenie pochodzące z traktatu *Miszny* (*Chagiga 2, 1*), najprawdo-

⁸ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Kraków 1996, s. 68.

⁹ Prawdopodobnie sformułowanie to oznacza popadnięcie w herezję.

podobniej z I w. po Ch. Zawiera on informację na temat zakazu publicznego objaśniania dwóch fragmentów biblijnych, a jednocześnie ostrzeżenie przed zajmowaniem się tymi tekstami nawet w małych grupach studiujących.

Pierwszy z tych tekstów to fragmenty Księgi Rodzaju opowiadające o stworzeniu wszechświata, co Talmud nazywa *ma'ase bereszit* – „dzieło stworzenia”. Późniejsza starożytna literatura zajmuje się głównie czterema dziedzinami: w pierwszej kolejności kosmologią, kosmologią, szczegółami aktu stworzenia oraz tym, w jaki sposób Bóg kieruje wszechświatem, w tym strukturą piekła i nieba oraz różnymi rozważaniami astronomicznymi. Dziełem najbardziej szczegółowym w tej grupie jest *Seder Rabba de-Bereszit*.

Drugi zakazany fragment biblijny do rozważań indywidualnych pochodzi z Księgi Ezechiela i został nazwany *ma'ase merkawa* – „dzieło rydwanu”, zawierający opis wizji Ezechiela, w której pojawia się niebiański rydwan (Ez 1 i 10)¹⁰. Poza wyjaśnianiem opisu tego rydwanu zajmowano się też innymi fragmentami biblijnymi dotyczącymi miejsca przebywania Boga.

W literaturze tej podkreśla się istnienie bytów pośrednich, tzw. *angelus interpretator*, które występują już w Księdze Zachariasza oraz Księdze Daniela. Następnie nurt ten zostaje rozwinięty w pismach apokaliptycznych, których celem było odsłonić to, co poprzednio było utajone lub błędnie pojmowane. Na przykład w *Ręejot Jehezkel* – „Wizje Ezechiela” prorok miał widzenie siedmiu rydwanów, które odbijały się w wodach rzeki Kwar. Teksty te podają szczegółowe zestawienia angelo-logiczne, wymieniają imiona aniołów i przypisują im rozmaite funkcje, prezentują też tajemne imiona Boga i archaniołów.

Wśród późniejszej żydowskiej literatury ezoterycznej spotyka się także teksty magiczne. Najlepiej opracowany katalog starożytnych

¹⁰ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 68-113.

żydowskich sformułowań magicznych zawiera *Harba de-Mosze* – „Miecz Mojżesza”. Jest to wykaz kilkuset zaklęć i rytuałów wraz z omówieniem różnych kwestii od środków medycznych po eliksiry miłosne i metody chodzenia po wodzie. Magia to dominujący temat również innych rozpraw należących do tej literatury, zwłaszcza *Sefer ha-Razim* – „Księga tajemnic”.

Księga Jubileuszów (ok. 150 r. po Chr.) – reinterpretacja Księgi Rodzaju oraz części Księgi Wyjścia, przekazuje informację na temat objawienia tymi słowami:

„A ty zapisz dla siebie wszystkie te sprawy, które ci oznajmiłem na tej górze, to, co było na początku, i to, co było na końcu; to, co wydarzy się w przedziałach czasu, które są w Prawie i Świadectwie, i na przestrzeni tygodni (lat) i jubileuszy na zawsze, aż do czasu, gdy zejdziesz [zstąpię] i zamieszkać z nimi na zawsze” (Jub 1, 26)¹¹.

Paradoksalne opisy „zstępowania” posługują się metaforami związanymi ze wstępowaniem. Opisuje się działania, za pomocą których człowiek może „wznieść się” do rzeczywistości nadprzyrodzonej i osiągnąć jej najwyższy poziom, a nawet „spotkać się z Bogiem w Jego chwale”. Ten proces „wniebowstępowania” teksty nazywają paradoksalnie „zstąpieniem do rydwanu”, a mędrców, którzy coś takiego robią, *jordej ha-merkawa* – „zstępującymi do rydwanu”. Praktykowanie takiego zstępowania teksty przypisują rabbiemu Akibie i rabbiemu Iszmaelowi, wybitnym mędrcom okresu wczesnotalmudycznego. W przeciwieństwie do obszernej literatury talmudycznej i midraszowej, i inaczej niż w większości traktatów *hechalot* i *merkawa*, teksty te nie koncentrują się na objaśnianiu wierszy biblijnych (*midrasz*), lecz bezpośrednio relacjonują indywidualne przeżycia duchowe bohaterów. Ich wiarygodności nie potwierdza stwierdzenie typu: „powiedziano” lub

¹¹ Tłum. A. Kondracki, *Księga Jubileuszów*; w: „Apokryfy Starego Testamentu”, R. Rubinkiewicz (oprac. i wstępny), Warszawa 1999, s. 264.

„jest napisane”, powszechne w większości dokumentów hebrajskich literatury pobiblijnej, lecz odwołanie się do osobistego doświadczenia typu: „zobaczyłem”, „usłyszałem”, „miałem widzenie”. Spotykamy się tu z terminologią, której nie znajdziemy gdzie indziej, np. *hechalot* (l. mn.) oznaczające siedem pałaców lub świątyń, zlokalizowanych jedna nad drugą, a jednocześnie jedna wewnątrz drugiej w siódmych, tj. najwyższych niebiosach. Mędracy, którym na pełnej niebezpieczeństw drodze wstępowania do nieba udało się pokonać wszystkie trudności, łączą się z aniołami w niebiańskiej ceremonii wychwalania Boga. W przeciwieństwie do innych tekstów starożytnych traktaty te obfitują w hymny pochwalne Boga, przy czym jedne z tych hymnów recytują aniołowie, inne sami *jordej ha-merkawa*.

Szczególny wpływ na historię żydowskiego ezoteryzmu i mistycyzmu wywarło dzieło *Sziur Koma* – „Miara wysokości”. To zwięzłe opracowanie przypisywane rabbiemu Akibie i rabbiemu Iszmaelowi zawiera jednoznacznie antropomorficzny opis Boga (głównie w oparciu o opis oblubieńca z Pnp 5, 10-16): jego kończyn (rąk i nóg), brody, czoła, oczu i zrenic, przy czym każdy element ciała określony jest za pomocą dziwnych, mglistych i niewypowiadalnych nazw i odmierzony na mile, stopy i palce. Autor (autorzy) przedstawia miary, jakimi się posługuje: podstawową jest tu miara długości całego kosmosu (w oparciu o Iz 40, 12), a każda kończyna Boga jest od niej miliardy razy dłuższa. Możliwe, że ten antropomorficzny opis to w zasadzie polemika z poglądami bardziej radykalnymi, które z Pieśni nad Pieśniami czerpały bardziej uproszczone, ludzkie opisy Boga. Dla żydowskiej tradycji ezoterycznej *Sziur Koma* wyznaczyło standard w zakresie obrazu Boga na następne 1,5 tys. lat. Wpływ tego dzieła był ogromny – wystarczy wspomnieć, że kabalistyczny system atrybutów Boga (*sefirot*) zawiera nazwy zaczerpnięte właśnie z *Sziur Koma*.

3. *Sefer Jecira* – „Księga stworzenia”

Jedno z najważniejszych źródeł średniowiecznej terminologii kabalistycznej to starożytny traktat *Sefer Jecira* – „Księga stworzenia”¹². Często uważa się tę niewielką księgę za najstarsze dzieło kabalistyczne. Jednak *Sefer Jecira* jest raczej opracowaniem naukowym i kosmologicznym. Przedstawia ono dzieło stworzenia głównie w oparciu o moc tkwiącą w literach alfabetu hebrajskiego. Zawiera ono także swego rodzaju wczesnożydowską koncepcję gramatyki. Niektórzy uważają, że *Sefer Jecira* to odpowiedź ortodoksyjnego judaizmu na kosmogonię gnostycką¹³.

W środowisku żydowskim pojawiła się w X w., kiedy żydowscy naukowcy i racjonalistyczni filozofowie na czele z Saadią Gaonem w Babilonii, Dunaszem ibn Tamim i Sabbatajem Donolo napisali komentarze do tego tekstu w celu zaprezentowania własnych systemów kosmologicznych, antropologicznych i psychologicznych. W tym czasie uważano *Sefer Jecira* za dzieło starożytne, a wielość i różnorodność jego wersji dowodzi, że przechodziło skomplikowaną drogę rozwoju, wydawano je bowiem przez kilkanaście pokoleń.

Jednak data jego powstania nie jest znana: niektórzy badacze opowiadają się za I w. po Ch., nawet sprzed zburzenia świątyni w 70 r., lub też II/III w. wskazując, że autor pochodził ze środowiska aleksandryjskiego¹⁴.

Zdaniem innych zostało napisane w IX w. pod wpływem kultury muzułmańskiej. Jednak większość uczonych opowiada się za tym, że powstało w III-IV w. po Ch. Istnieją dokumenty zawierające różne wer-

¹² Polskie wydania: *Księga Jecirah. Klucz Kabały*, przekład ze starohebrajskiego, wprowadzenie i komentarz. Mariusz Prokopowicz, Warszawa 1994; *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia*, (wydanie dwujęzyczne). Przekład, opracowanie i komentarze Wojciech Brojer, Jan Doktor, Bohdan Kos, Warszawa 1995.

¹³ *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia* (wydanie dwujęzyczne), s. 40.

¹⁴ Tamże.

sje *Sefer Jecira*¹⁵. Końcowe zdania traktatu opisują Abrahama jako człowieka, który zna tajemnice tego dzieła, dlatego tradycja przypisuje je właśnie temu patriarsze. W X-XII w. jego interpretacją zajmowali się racjonalści i naukowcy, ale od połowy XII w. zawłaszczyli je sobie ezoterycy, mistycy i kabaliści: od tego czasu kojarzone jest właśnie z tym nurtem żydowskiej kultury religijnej.

Sefer Jecira prezentuje system kosmogonii i kosmologii odrębny od tego, jaki występuje w Księdze Rodzaju i który ze szczegółami objaśniają i interpretują tradycyjne źródła rabiniczne typu Talmud czy midrasz. Nie ma w nim odwołania do autorytetów, a nawiązania do tekstów biblijnych pojawiają się tylko sporadycznie. Księga nie używa tradycyjnego terminu hebrajskiego, określającego stworzenie *bārāʾ*, lecz zastępuje je czasownikami: „ryć”, „ciosać”, „lepić” (*hāqqaq*, *hācaw* i *jācar*). Według *Sefer Jecira* wszechświat został „wyciosany” przez 32 „ścieżki mądrości” i zapisany w „trzech księgach”. Te 32 „ścieżki” opisane są jako 10 *sefirot* + 22 litery alfabetu hebrajskiego. *Sefirot* to nie tyle Boże moce, ile kierunki lub wymiary wszechświata (południe – północ – wschód – zachód, dół – góra, początek – koniec, dobro – zło). Także święte zwierzęta z rydwanu ukazanego w Księdze Ezechiela, etapy pojawiania się kolejnych trzech elementów: Ducha Bożego, powietrza lub wiatru, ognia i wody, liczby podstawowe od 1 do 10, względnie jeszcze inne elementy, które pozostają niejasne. Większość rozważań poświęcona tu jest szczegółowemu wyjaśnieniu, jaki udział miały poszczególne litery lub zestawy liter w dziele stworzenia i w jaki sposób w dalszym ciągu wpływają na funkcjonowanie różnych elementów kosmosu.

W *Sefer Jecira* centralne miejsce zajmuje koncepcja „ładu wszechświata” (*harmonia mundi*). Są to trzy warstwy istnienia: kosmos, czas i człowiek. Każda litera lub grupa liter odpowiada za jeden aspekt każdej

¹⁵ Studium naukowe tego dzieła przedstawił A. P. Hayman, *Sefer Yešira* (Texts and Studies in Ancient Judaism 104), Tübingen 2004.

z tych warstw, np. hebrajskie litery (wg *Sefer* jest ich 7) w sferze kosmosu odpowiadają za 7 planet, w sferze czasu za 7 dni tygodnia, a w sferze człowieka za 7 otworów głowy (oczu, uszu, nozdrzy i ust). Z kolei 12 liter, które autor nazywa „prostymi”, odpowiada za 12 znaków zodiaku (kosmos), 12 miesięcy (czas) i 12 członków głównych (człowiek)¹⁶. Bóg dokonał dzieła stworzenia wiążąc z literami „korony” i wyznaczając je, by rządziły różnymi dziedzinami wymienionych trzech sfer. Koncepcję harmonii wynikającej z tej samej mocy lingwistycznej, która rządzi owymi trzema sferami, przejęli z niewielkimi zmianami późniejsi myśliciele żydowscy.

Przekonanie o stworzeniu wszechświata mocą Bożego słowa sięga w judaizmie czasów starożytnych, ale *Sefer Jecira* rozwinęło je w sposób systematyczny. Wydaje się, że główną zasadą jest to, że skoro dzieło stworzenia dokonało się przez mowę, to prawa rządzące całym stworzeniem również należą do sfery językowej. Podstawowym prawem natury musi zatem być gramatyka. Opis koncentruje się wokół 22 liter alfabetu hebrajskiego. Gramatyka opracowana przez autora opiera się na obracaniu koła o „231 bramach”, czyli ilości dwuelementowych rdzeni, bo tyle możliwych jest kombinacji z 22 znaków. Następnie z rdzeni dwuelementowych powstają trójelementowe¹⁷. Na temat istnienia dobra i zła we wszechświecie wskazuje się w zdaniu: „Nic w dobru nie jest wyżej niż rozkosz (עגג) i nic w złu nie jest niżej niż plaga”. Został tu wykorzystany proces gramatyczny specyficzny dla języka hebrajskiego, który polega na tym, że do dwuelementowego rdzenia *ng* (נג) dodano literę *ayin* (ע). Najpierw jako prefiks i powstał rdzeń *ong* (ענג) – „wielka przyjemność”, a następnie jako sufiks (עגג), tworząc wyraz oznaczający „plagę”, „cho-

¹⁶ Modelem tym posłużyli się późniejsi myśliciele, którzy wypracowali koncepcję człowieka jako mikrokosmosu odzwierciedlającego cechy wszechświata jako całości, np. Sabbataj Donolo, który w ten sposób zinterpretował Rdz 1, 27 o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

¹⁷ *Sefer Jecira* czyli *Księga Stworzenia*, (wydanie dwujęzyczne), s. 154.

robę” (עגג). Zdaniem autora dzieła wszystko we wszechświecie ma dwa aspekty – podobnie jak w gramatyce jest rodzaj męski i żeński¹⁸.

Sefer Jecira nie wspomina ani o narodzie wybranym, ani o żadnych typowych dla niego koncepcjach religijnych, np.: szabacie, przykazaniach, zasadach etycznych, wyzwoleniu, Mesjaszu, życiu przyszłym, grzechu, świętości itp. Mogło się to przyczynić do tego, że zarówno wydawcy różnych wersji tego dzieła, jak i jego komentatorzy starali się włączyć do tekstu różne elementy żydowskiej kultury religijnej. Kabaliści nadali terminologii tego dzieła nowe znaczenie, a wielu poświęciło mu całe komentarze. Zainteresowanie to świadczy o tym, że *Sefer Jecira* znajduje się w centrum żydowskiej tradycji świętej i uchodzi za źródło boskiej wiedzy tajemnej, paralelnej z Biblią hebrajską.

Sefer ha-Bahir

Za najstarsze dzieło kabalistyczne uznaje się anonimową *Sefer ha-Bahir* – „Księgę Światłości” (lub „Księgę Światła Ukrytego”)¹⁹. Wskazuje się, że tytuł ten nawiązuje do motywu z Księgi Hioba:

„Nie widać teraz światłości,
jaśniej (רִיחַב) poza chmurami.
Zawieje wiatr i je rozpędzi”. (Hi 37,21)

Nazwanie *Sefer ha-Bahir* najstarszym dziełem kabalistycznym jest uzasadnione o tyle, że jako pierwsza prezentuje najważniejsze koncepcje kabalistyczne, o których nie ma mowy w żadnym wcześniejszym źródle żydowskim. Jako miejsce powstania *Sefer ha-Bahir* wskazywano wcześniej Babilonię, jednak obecnie przyjmuje się, że dzieło to pochodzi z Prowansji lub północnej Hiszpanii. Jej nauki i poglądy

¹⁸ Por. J. Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, New York 2006, s. 18.

¹⁹ Krótkie omówienie na temat tej księgi zob. R. Goetschel, *Kabała*, przeł. Regina Gromacka, Warszawa 1994, s. 63-72. Zob. też J. Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, s. 20nn.

szoły prowansalskiej zintegrował, objaśnił i rozwinął R. Mojżesz ben Nachman (Nachmanides), który był najsłynniejszym przywódcą kabalistów z Girony.

Ten krótki traktat zawiera 12 tysięcy słów, a we współczesnych wydaniach składa się ze 130-200 paragrafów. Ze względu na treść bywa dzielony na pięć sekcji²⁰:

Sekcja I (w. 1-16) – komentarz na temat stworzenia (Rdz 1);

Sekcja II (w. 17-44) – kwestie symbolicznej wykładni liter alfabetu hebrajskiego i ich związku ze stworzeniem świata – inspiracja *Sefer Jecira*;

Sekcja III (w. 45-122) – siedem głósów i sefirot;

Sekcja IV (w. 124-193) – dziesięć sefirot;

Sekcja V (w. 193-200) – temat tzw. tajemnic duszy.

Sefer ha-Bahir to dzieło napisane w formie klasycznego zbioru midraszy: wiele z nich zaczyna się od odwołania się do jakiegoś mędrca talmudycznego. Każdy paragraf poświęcony jest któremuś z wierszy biblijnych (lub kilku naraz), komentuje go i objaśnia. Mędrca, o których mowa, to dobrze znani tanaici z II w., choć czasem zdarzają się imiona fikcyjne, np. rabiego Amora. Pierwszy paragraf przypisany jest rabbiemu Nehunii ben ha-Kana, którego kilka traktatów o „zstępujących do rydwanu” ukazuje go jako wybitną postać. Niektórzy uważają, że całe dzieło jest jego autorstwa. Poszczególne paragrafy związane są ze sobą dość luźno i w całości raczej nie mają jakiejś przemyślanej i systematycznej struktury. Wiele fragmentów i zdań trudno zrozumieć, czasem sprawiają wrażenie celowej mistyfikacji, która ma czytelnika wprawić w zdumienie.

Autor „Księgi” skorzystał z wielu źródeł, głównie talmudycznych i midraszowych komentarzy do różnych tekstów biblijnych, ale także z literatury *hechalot* i *merkawa*, czy komentarzy do modlitw tradycyj-

²⁰ *The Bahir Illumination. Translation, Introduction and Commentary*. Aryeh Kaplan, Boston 1979.

nych²¹. Wiele paragrafów zajmuje się zdaniami i wyrazami pochodzącymi z *Sefer Jecira*, która niewątpliwie posłużyła za główne źródło inspiracji i terminologii. Autor odwołał się też do wielu dawnych dzieł midraszowych traktujących o literach alfabetu, ale starym ideom i metodom nadał nowy kierunek. *Sefer ha-Bahir* można uważać za pierwszy traktat żydowski, który w pozytywny sposób prezentuje koncepcję wędrówki dusz (reinkarnacji – *gigul*) i ich ciągłego odradzania się. Autor zastosował wiele przypowieści i przedstawił je tak, jak to często spotyka się w klasycznej literaturze midraszowej. Jeśli bohaterem wypowiedzi jest Bóg, opowiadanie zaczyna się od zdania: „(Sprawa) ma się tak jak z królem nad podwładnymi”. Autor nawiązał też do innych źródeł średniowiecznych, np. pism rabbiego Abrahama ben Hijja czy rabbiego Abrahama ibn Ezra, żydowskich filozofów z XII w. Tego rodzaju odniesienia pomagają w ustaleniu daty powstania tej księgi na ostatnie dekady XII w., prawdopodobnie na ok. 1185 r.²²

Sefer ha-Bahir jako pierwsza mówi o trzech głównych koncepcjach kabalistycznych:

przedstawienie świata nadprzyrodzonego jako składającego się z 10 hipostaz (mocy Bożych): tu nazywanych *maamarot* – „wypowiedzi, wyrażenia”, a późniejsze pisma kabalistyczne znają je pod nazwą *sefirot*;

wyróżnienie wśród tych 10 mocy jednej rodzaju żeńskiego, zatem wprowadzenie do wyobrażenia o sferze nadprzyrodzonej dualizmu „płciowego”;

przedstawianie świata nadprzyrodzonego jako *han* – „drzewa”, a mocy Bożych umieszczonych jedna nad drugą na podobieństwo gałęzi drzewa. Chodzi tu raczej o obraz drzewa do góry nogami: z korzeniami na górze i gałęziami skierowanymi do ziemi.

²¹ R. Goetschel, *Kabała*, s. 64.

²² Por. J. Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, s. 21.

Te trzy koncepcje stały się charakterystyczne dla kabały jako takiej²³. Występowanie ich pozwala rozpoznać, czy dane dzieło należy do nurtu kabalistycznego, czy też nie. Oprócz tych trzech głównych koncepcji *Sefer ha-Bahir* zawiera jeszcze opis sfery zła. Jest on bardziej dramatyczny niż te występujące we wcześniejszych źródłach żydowskich. Nie ma w nim jednak jakiegoś ostatecznego oddzielenia Boga od szatana. Moce zła przedstawione są jako palce lewej ręki Boga. Dualizm dobra i zła w kabale pojawi się dopiero w traktacie rabbiego Izaaka ha-Cohena z Kastylii napisanym ok. 1265 r.

Sefer ha-Zohar

W drugiej połowie XIII i na początku XIV wieku na terenie Hiszpanii działało kilkanaście grup kabalistycznych. Właśnie ten okres można uważać za szczyt twórczości, kreatywności i oddziaływania średniowiecznej kabały. Kiedy zaczęła się rozprzestrzeniać także na Włochy, Niemcy i na wschód, stała się istotnym, choć wciąż ezoterycznym i dość marginalnym elementem żydowskiej kultury religijnej. Za najważniejszy krąg kabalistyczny trzeba uznać ten, który zebrał się wokół rabbiego Mojżesza de Leon w północnej Hiszpanii i z którego wyszło najważniejsze dzieło średniowiecznej kabalistyki *Sefer ha-Zohar* – „Księga Blasku”.

Podstawowy *corpus* tej księgi po raz pierwszy ukazał się drukiem w trzech tomach w latach 1558-1560, później był wielokrotnie przedrukowywany. Inne wydanie pochodzi z Cremony (Włochy) z 1559 r. (jedna księga). W połowie XX w. ukazało się kilka tomów tłumaczenia całego *Zoharu* na język hebrajski wraz z wyczerpującym komentarzem rabbiego Yehudy Ashlaga. Czytelnik anglojęzyczny ma do dyspozycji obszerną antologię Tishby'ego „Mądrość Zoharu” oraz przekład z komentarzem Daniela Matta (pierwsze dwa tomy w 2004 r.).

²³ Poza kilkoma wyjątkami, np. Abrahama Abulafia, który odrzucał koncepcję 10 *sefirot*.

W judaizmie ortodoksyjnym nadal panuje przekonanie, że obok Biblii i Talmudu właśnie *Sefer ha-Zohar* jest trzecim filarem wiary żydowskiej i starożytnej tradycji. Wędrowni duchowego mistrza i jego uczniów po Palestynie, stanowi ramę zamykającą olbrzymią ilość midrasz, opowieści i traktatów teologicznych, układających się w skomplikowaną, lecz przemyślaną całość. Centralną postacią *Sefer Zohar* jest tanaita Szymon ben Jochaj syn rabiego Akiby, który żył w II w., a jego życie obrosło licznymi legendami. W tym dziele to postać wokół której rozwijają się zdarzenia mające swój udział w kosmicznej naprawie świata po jego upadku.

Jednak już od końca XV w. wielu myślicieli żydowskich kwestionowało autorstwo rabiego Szymona, twierdząc, że dzieło powstało w średniowieczu i wyszło spod ręki rabiego Mojżesza de Leon (zm. 1305). W połowie XVII w. rabbi Juda Arieħ z Modeny przedstawił szczegółową, systematyczną argumentację w tej sprawie. Prace Heinricha Graetza (XIX w.) i Gershoma Sholema (XX w.) rozwiewają ostatnie wątpliwości na ten temat. Graetz podjął i rozwinął argumenty rabiego Judy Arieħ, a Gershom Sholem opracował szczegółowe uzasadnienie średniowiecznego pochodzenia tej księgi²⁴. Prace nad dokładnym ustaleniem daty powstania tej księgi i nad udziałem innych kabalistów w jej napisaniu nadal trwają, ale raczej panuje powszechna zgodność co do tego, że zasadnicza część *Zoharu* wyszła spod ręki rabiego Mojżesza de Leon, prawdopodobnie w ostatnich dekadach XIII w.

Można powiedzieć, że *Zohar* to zbiór składający się z dużej ilości rozpraw²⁵. Całość dzieła obejmuje pięć tomów. Jego główna część to napisany po aramejsku homiletyczny komentarz do wszystkich fragmentów Pięcioksięgi, traktujący je jak starożytne midrasze. Znajduje tu się

²⁴ G. Scholem, *Mistyctzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 205n.

²⁵ Polskie wydanie obejmuje tylko fragmenty *Zoharu*, zob. *Opowieści Zoharu*, przeł. z hebrajskiego, wstępem i komentarzem opatrzył Ireneusz Kania, Kraków 1994. I. Kania, *O kabale i Zoharze*, Kraków 1994. Dokładne omówienie tego dzieła zob. G. Scholem, *Mistyctzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 202-301.

m.in. ezoteryczny *Midrash ha-Neelam*, napisany częściowo po hebrajsku i najprawdopodobniej najstarszy w całym zbiorze²⁶, dalej fragment poświęcony omówieniu przykazań, objawienia jakiegoś niezwykłego starca i chłopca²⁷ i inne. Teksty najbardziej ezoteryczne, uważane za najświętszą część *Zoharu*, nazywają się *Idra Rabba* – „Wielkie zgromadzenie”²⁸ i *Idra Zuta* – „Małe zgromadzenie”²⁹. Na początku XIV w. nieznanemu autorowi, naśladowując styl i język de Leona dodał dwa uzupełnienia: *Ra'ya mehemna* – „Wierny pasterz” (tj. Mojżesz), kabalistyczna interpretacja nakazów i zakazów *Tory*, bardzo silnie sprzeciwiająca się dosłownej interpretacji Pisma, oraz *Tikunej Zohar* – „Uzupełnienia w *Zoharze*”, gdzie rabbi Szymon ben Jochaj prowadzi dysputy teologiczne ze swymi uczniami w akademii niebieskiej w raju. Piąta część księgi to *Zohar Chadasz* – „Nowy *Zohar*”, zbiór materiałów z tych rękopisów, które nie znalazły się w pierwszej edycji *Zoharu*.

Zohar przedstawia opowiadanie o doświadczeniach i duchowych przygodach grupy mędrców na czele z rabbim Szymonem bar Jochaj i jego synem rabbim Eleazarem, do której należą też inni mędrcy z początku II w. po Ch. Struktura literacka dzieła została zaczerpnięta z różnych opowiadań rozsianych w literaturze talmudycznej i midraszowej, które służą za tło i kontekst opisanych w nim mów i wydarzeń. *Zohar* jest więc dziełem pseudoepigraficznym, które nie tylko przypisane jest autorowi z zamierzchłej przeszłości, ale zawiera też fikcyjne opowiadanie osadzające we wspólnych ramach większość zawartych

²⁶ *Midrasz neelam* (*Midrasz mistyczny*), poruszający tematy kosmologiczne i eschatologiczne, komentarz dotyczący Księgi Rodzaju. Główną postacią tu występującą jest rabbi Eliezar ben Hyrkanos.

²⁷ *Sawa* (aram. *Starzec*), opowieść tajemniczego starca, pojawiającego się przed uczniami Szymona ben Jochaja o duszy i jej wędrówkach;

²⁸ Opisuje zebranie 10 towarzyszy r. Szymona ben Jochaja, mające charakter kosmicznego misterium, w którym każdy z uczestników reprezentuje jedną z sefir.

²⁹ Tajemnice wyjawiane w *Idra Rabba* są tu powtórzone w nowej formie w obliczu śmierci Szymona ben Jochaj.

w nim wypowiedzi. Przedstawia ono wędrówki wspomnianej grupy po różnych miejscach Ziemi Świętej, ich spotkania z niezwykłymi istotami niebiańskimi, które wyjawiają im największe tajemnice oraz wizje pobytu bohaterów w świecie nadprzyrodzonym. Fragmenty zwane „Zgromadzenia” (*idrot*) zostały ułożone najprawdopodobniej na podstawie opisu zgromadzenia mistyków w starożytnym *Hechalot Rabbati*.

Przesłanie *Zoharu* przedstawione jest w klasycznym stylu midraszowym i homiletycznym – w formie egzegezy poszczególnych wierszy *Tory* i innych fragmentów biblijnych i zgodnie z wyszukaną metodologią hermeneutyczną wypracowaną przez dawnych autorów midraszy. Autor *Zoharu*, pisząc swoje dzieło, ukrywał własną tożsamość, odwoływał się do innych czasów niż te, w których tworzył, a nawet posługiwał się innym językiem. Używał sztucznego aramejskiego, który nie występuje w żadnym innym piśmie, w którym wymyślono zarówno słowa, jak i formy gramatyczne. Jako autorów dzieła wskazał starożytnych mędrców, a ułożone przez siebie opowiadanie umiejscowił w odległym czasie i miejscu. Te wszystkie zabiegi miały pomóc mu wyzwolić się z ograniczeń własnych czasów. *Zohar* przewyższa inne dzieła Mojżesza de Leona bogactwem metafor. Mitologiczne opisy mocy nadprzyrodzonych, bezpruderyjny i szczegółowy język erotyczny i wizjonerski charakter wielu fragmentów sprawia, że *Zohar* nie ma sobie równego dzieła, nie tylko w całej literaturze żydowskiej, ale należy do najbardziej radykalnych dzieł światowej literatury religijnej i mistycznej. Mimo tych elementów radykalnych sami czytelnicy żydowscy mogą uważać *Zohar* za tradycyjny, konwencjonalny midrasz, ponieważ pojawiają się w nim odwołania do starożytnych mędrców i zastosowana jest stara metodologia homiletyczna.

Wśród wielu różnych tematów *Zoharu* wyraźnie priorytetowe są dwa: „tajemnica stworzenia” i „tajemnica *merkawa*”, czyli szczegółowy opis wyłonienia się *sefirot* z odwiecznej, doskonałej i ukrytej rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz emanacja bóstwa, które stworzyło świat i nim

rządzi. W tym dynamicznym micie teogonia, kosmogonia i kosmologia łączą się w jedno. Motywem przewodnim jest też splecenie rozważań dotyczących świata nadprzyrodzonego z tradycyjnymi żydowskimi obrzędami, przykazaniami i zasadami etycznymi. Żydowskie praktyki religijne misternie przenikają tu dynamiczne procesy rozgrywające się w sferze *sefirot* i walkę z *sitra ahra* – „siłami zła”. Przekonanie *Zoharu* opiera się na zasadzie refleksji: wszystko jest odbiciem czegoś innego. Emanację i strukturę świata nadprzyrodzonego odzwierciedlają nie tylko wersety biblijne, ale też ciało człowieka. Antropomorficzna koncepcja *sefirot* polega na tym, że dusza człowieka, pochodząca z rzeczywistości nadprzyrodzonej i w różnych wymiarach, reprezentuje funkcje i dynamizm *sefirot*. Wszechświat i rozgrywające się w nim wydarzenia przeszłe i przyszłe stanowią paralele mitologicznych procesów mocy nadprzyrodzonych. Podobnie struktura świątyni jerozolimskiej i sprawowane kiedyś w niej obrzędy stanowią odzwierciedlenie wszystkich innych procesów przebiegających we wszechświecie, w człowieku i w sferze nadprzyrodzonej. Ta uniwersalna koncepcja obejmuje wydarzenia historyczne, różne fazy ludzkiego życia, obrzędy żydowskiego szabatu i doroczne święta. Wszystko jest metaforą czegoś innego. Wszystko przedstawione jest w kategoriach tajemnego przesłania i nadprzyrodzonego objawienia udzielonego starożytnym mędrcom, ale z wykorzystaniem konwencjonalnych metodologii odwołujących się do autorytetu innych.

4. Podsumowanie

Historia rozwoju literatury kabalistycznej obejmuje wiele dzieł, które powstały na przestrzeni wieków w różnych środowiskach. Choć kabała była nowym zjawiskiem duchowym, które w istotny sposób odbiegało od ortodoksyjnych koncepcji i poglądów, to jednak wyrażała się w najbardziej tradycyjnych formach literackich. Oglądane z zewnątrz przy-

pominały one ortodoksyjne zbiory starożytnych *midraszim*, komentarze do ksiąg biblijnych, traktaty talmudyczne, modlitwy, *Sefer Jecira*, dzieła etyków żydowskich (*sifrut musar*), kazania i homilie. Jednak 800 lat intensywnej i twórczej działalności kabalistycznej nie wystarczyło do powstania odrębnego gatunku literackiego, który można by nazwać „literaturą kabalistyczną”.

Sam termin kabała jak już powiedziano oznacza tradycję, której podstawę tworzą dwie tajemne nauki. Pierwsza *ma'ase merkawa* – dotyczy Boga, a druga *ma'ase bereszit* wszechświata. Nauki miały być przekazywane z nauczyciela na ucznia od najdawniejszych czasów. *Sefer Jecira* – klasyczne źródło mistyki żydowskiej przedstawia, że wiedza ta sięga czasów Abrahama. Inne dzieła odnoszą ją nawet do Adama. Już w Talmudzie spotyka się wzmianki na temat tajemnej i bardzo niebezpiecznej nauki zastrzeżonej dla niewielkiej liczby wtajemniczonych.

Jednak ten bardzo ogólny termin „kabała” kryje w sobie różne prądy ezoteryczne, które między VI i XVI w. wydały obfitą literaturę. Początkowo nauczanie mistyków i kabalistów było przekazywane z ust do ust. Z czasem tajemną wiedzę spisano w wielu księgach (tzw. literatura *hej-chalot*), następnie zaś w dziełach wywodzących się z wielkich szkół kabalistycznych, głównie prowansalskich i hiszpańskich, gdzie narodziła się kabała we właściwym znaczeniu tego słowa. Jako pierwsze kabalistyczne dzieło uznawana jest *Sefer ha-Bahir*, jednak najważniejszą księgą kabały pozostaje *Sefer ha-Zohar*. Wpływ tego dzieła rozszerzał się w XIV-XV w., a zawarty w nim światopogląd stopniowo zaczął dominować w grupach kabalistycznych Europy, Afryki północnej i Bliskiego Wschodu.

Ukoronowaniem, a zarazem pewną systematyzacją literatury kabalistycznej, są dzieła powstałe w Safed w XVI wieku. Największe znaczenie mają wśród nich *Pardes Rimonim* („Ogród granatów”) Mojżesza Kordowero i *Ec Chajim* („Drzewo życia”), książka, w której Chaim Vital spisał nauki Izaaka Lurii (1534-1572).



JAK WYBRAĆ ODPOWIEDNIE SŁOWO? PROBLEMY TŁUMACZENIA BIBLIJ NA JĘZYKI AFRYKAŃSKIE

1. Najbardziej problematyczne słownictwo	56
2. Strategie tłumaczeń	57
3. Problemy przy użyciu rodzimego leksemu	58
4. Zapożyczenia w tłumaczeniu Biblii	63
5. Podsumowanie	66



W 2013 roku mija dziesięć lat od ukazania się książki *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, wydanej pod redakcją Andrzeja Halemba i Jarosława Różańskiego¹. Stanowi ona zbiór refleksji nad przekładem Pisma Świętego na języki afrykańskie oraz tworzącymi się zrębami rodzimej teologii. Niemal wszyscy autorzy artykułów zamieszczonych w tejże publikacji podkreślają, jak ważna dla każdego chrześcijanina jest możliwość poznawania Słowa Bożego we własnym, macierzystym języku. Dobry przekład Biblii wymaga jednak współpracy nie tylko ekspertów z zakresu biblistyki i języków oryginału, ale także osób doskonale znających język danego ludu afrykańskiego oraz jego kulturę, obyczaje i tradycyjne wierzenia. Trud pracy nad przekładem spoczywa w rękach tłumacza lub zespołu tłumaczy, którzy natrafiają na szereg problemów podczas przekładu tego świętego dla chrześcijan tekstu.

¹ A. Halemba, J. Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa 2003.



W niniejszym artykule zostanie poruszony jeden z takich problemów, skupiający się wokół pytania – jak wybrać odpowiednie słowo? Pozostawię na boku inne problemy translatorskie natury gramatycznej czy literackiej, a jedynie podam kilka przykładów tłumaczeń pojedynczych leksemów, które sprawiały tłumaczom Biblii poważne kłopoty. Zwrócę także uwagę na pewne przetłumaczone na języki afrykańskie terminy, których zrozumienie wśród Afrykanów było zupełnie inne niż w zamierzeniu tłumacza. W dziesiątą rocznicę wydania zbioru *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią* będzie to więc kolejny tekst wpisujący się w omawianą w tejże publikacji tematykę.

1. Najbardziej problematyczne słownictwo

Mimo ponad tysiąca lat od chrztu Polski i wiele wieków obcowania z Pismem Świętym w naszym języku, nawet my – Polacy – mamy wiele problemów ze zrozumieniem znaczenia niektórych terminów znajdujących się w Biblii. Katolicy bez przygotowania teologicznego często nie wiedzą, co to jest mirra, ile wart był talent. Mają także problemy z wyjaśnieniem, co oznacza biblijny termin łaski, czym jest żydowska pascha. Od biblijnego tekstu dzieli nas nie tylko czas, epoka historyczna, ale też kultura i religijna tradycja. Ten sam problem mają Afrykanie i tłumacze Biblii, którzy przekładają tekst na ich języki.

Słowa, których tłumaczenie sprawia najwięcej problemów, można podzielić na kilka grup. Pierwsza i najważniejsza to grupa terminów religijnych czy też teologicznych. Bardzo trudno oddać w wielu afrykańskich językach takie leksemy jak np. Chrystus, Kościół, chrzest, grzech, kapłan, duch. Drugą grupę stanowią leksemy, które są typowe dla epoki i kultury, w której powstawała dana księga Pisma Świętego. Będą to wszelkie nazwy jednostek, m.in. miar i wag, pieniędzy, ubrań, jedzenia czy zawodów. Kłopoty pojawiają się także przy nazwach własnych oraz imionach, które

nie zawsze da się przetłumaczyć. Problematiczne jest także słownictwo wyrażające abstrakty, które nie są w językach afrykańskich powszechne.

Dla wielu tłumaczy problemem okaże się przełożenie nazw rzeczy, które nie są znane w innych częściach świata. Jak bowiem wyjaśnić ideę ofiary z baranka ludziom, którzy nigdy w życiu nie widzieli owcy czy barana? Jak znaleźć słowo oznaczające pustynię w języku ludu, który zamieszkuje gęsty tropikalny las?

2. Strategie tłumaczeń

Co zrobi więc tłumacz, gdy w afrykańskim języku zabraknie odpowiadajacemu oryginałowi słowa? Ma on do wyboru szereg metod. Pierwszą z nich jest użycie rodzimego wyrazu o podobnym znaczeniu. Tłumacz nadaje przez to danemu leksemowi nowe znaczenie. Innym sposobem będzie użycie zapożyczenia czy to z języka oryginału, czy też z języka europejskiego. Innym sposobem na uniknięcie wprowadzenia zapożyczenia czy rodzimego wyrazu o podobnym znaczeniu jest posłużenie się formą opisową. Ta ostatnia może być skonstruowana tylko z rodzimych leksemów lub też wprowadzać zapożyczenie. Poniżej omówię przedstawione strategie na kilku przykładach, wskazując na pewne pułapki, w które wpadali tłumacze przy ich stosowaniu.

Wspomnę jednak jeszcze o jednej, najmniej spotykanej strategii, polegającej na pominięciu problematycznego wyrazu. Oczywiście jest to metoda najrzadziej spotykana, jednak bywa czasem stosowana. Jako przykład podam pierwsze tłumaczenie Biblii na język hausa, który jest używany w Nigerii. W 1932 r. został wydany przekład *Littafi mai Tsarki*², autorstwa G.P. Bargery'ego, w którym zupełnie pominięty został przydomek „Chrzciciel”. Za każdym razem, gdy w Ewangeliach jest

² *Littafi Mai Tsarki. Tsofon Alkawari da Sabon Alkawari*, Lagos 1932.

mowa o Janie Chrzcicielu w tym hauszańskim tłumaczeniu znajdziemy jedynie imię *Yohanna*. Wygląda na to, że Bargery nie miał pomysłu, jak z wprowadzonego przez niego zapożyczenia *baptisma*, na określenie ‘chrztu’, stworzyć nazwę wykonawcy czynności³.

3. Problemy przy użyciu rodzimego leksemu

Użycie rodzimego wyrazu na wyrażenie biblijnego pojęcia łączy się wieloma problemami. Uogólniając można stwierdzić, że nie zawsze to, co ma na myśli tłumacz posługując się rodzimym leksemem, zostanie tak samo zinterpretowane przez czytelnika. Oto kilka przykładów pułapek, na które natknęli się tłumacze:

‘Zmartwychwstanie’ w języku mambwe (Zambia)

Nad tłumaczeniem Biblii na język mambwe pracował polski misjonarz ks. Andrzej Halemba. Jedną z językowych pułapek, na którą natknął się w czasie pracy nad przekładem, było odpowiednie wyrażenie ‘zmartwychwstania’. W mambwe można było skorzystać z czasownika w dwóch formach *ukuzyukuka*, które oznacza zostać odkopany, powrócić z grobu, powrócić do życia; lub *ukuzyula*, znaczące obudzić, otworzyć oczy, odkopać z grobu, powrócić do życia. Ks. Halemba wskazuje, że nieumiejętne posłużenie się tymi terminami może wprowadzić czytelnika w poważny błąd. Jeżeli tłumacz użyje błędnego słowa zasugeruje, że Jezus mógł zostać wykopany z grobu lub jego ciało zostało wydobyte za pomocą magicznych czynności⁴.

³ W kolejnym tłumaczeniu Pisma Świętego na język hausa (*Littafi Mai Tsarki duk da Apokrofa (ko Deuterocanonical)*, Lagos 1979) przydomek „Chrzciciel” został przetłumaczony jako *Maibaftisma*, z prefiksem *mai-* wskazującym w hausa na wykonawcę czynności.

⁴ A. Halemba, *Historia i znaczenie przekładu Nowego Testamentu na język Mambwe*, w: Halemba A., Różański J. (red.), *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa 2003, s. 48.

‘Grzech’ w języku ewe (Ghana, Togo)

Dla wyrażenia pojęcia grzechu w języku ewe protestanci misjonarze używali rodzimego słowa *nuvɔ̃*, które dosłownie oznacza zło, zły los, niedolę, nieszczęśliwy wypadek. Niestety termin ten nijak się ma do biblijnego pojęcia grzechu. Słowo *nuvɔ̃* dla przedstawicieli ludu Ewe oznaczało bowiem zło, które nie wynika ze złego postępowania pochodzącego z wnętrza człowieka. Dla Ewe *nuvɔ̃* to zło pochodzące z zewnątrz – jest to cierpnie, z którym ludzie muszą walczyć, by sprzeciwić się siłom wrogim w życiu⁵.

‘Grzech’ w języku daasanach (Etiopia, Kenia)

Problem z ‘grzechem’ mieli także tłumacze Biblii na język daasanach. Nie ma w tym języku oczywiście idealnego słowa na oddanie biblijnego terminu ‘grzech’, jednak mieli oni do wyboru cztery terminy ze słownictwa rodzimego. Były to leksemy: *nyuogich* oznaczający winę morderstwa, *adthaab* – wina za przekroczenie mniej ważnych praw, *feen* – zaciągać na siebie klątwę oraz *saas* – skaza, wada. W wersecie Rdz 4, 7 („grzech leży u wrót i czyha na ciebie”⁶) użyte zostało więc słowo *nyuogich*, ponieważ idealnie pasuje ono do kontekstu – historii o morderstwie Abła przez swojego brata Kaina. Gdy jednak mowa o uniwersalnym grzechu, który przedstawiony jest m.in. w Liście św. Pawła do Rzymian, użycie leksemu *nyuogich* na określenie ‘grzechu’ będzie już błędne. Znaczący języka sugerują, że w pawłowym tekście ‘grzech’ należy przetłumaczyć już jako *feen*. Problem polega jednak na tym, że dla Daasanach zaciągnięcie na siebie klątwy (*feen*) jest mniejszym złem niż wina za zabicie kogoś (*nyuogich*),

⁵ J.J. Pawlik, *Trudność przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: Halemba A., Róžański J. (red.), *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa 2003, s. 90.

⁶ Wszystkie fragmenty Pisma Świętego w jęz. polskim za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000.

stąd też może dojść do nieporozumienia, jakoby św. Paweł mówił o grzechach, które mają mniejsze znaczenie niż zabójstwo⁷.

‘Bałwochwalstwo’ w języku shona (Zimbabwe)

Kolejny przykład użycia rodzimego wyrażenia w tłumaczeniu terminu z Nowego Testamentu, które miało bardzo poważne znaczenie dla afrykańskiej ludności. Problem pojawił się w przekładzie ostatniego słowa z werse-
tu 1 P 4, 3: „Wystarczy bowiem, żeście w minionym czasie pełnili wolę pogan i postępowali w rozwiązłościach, żądzach, nadużywaniu wina, obżarstwie, pijaństwie i w niegodziwym bałwochwalstwie”. Tłumacze dla oddania ‘bałwochwalstwa’ posłużyli się rodzimym terminem *mabira*, nie zdając sobie jednak sprawy, jakie konsekwencje może to za sobą pociągnąć. *Mabira* w shona oznacza bowiem tradycyjne ceremonie. Jest bardzo dużo rodzajów tychże ceremonii, jedne polegały na nadaniu imienia dziecku, inne na wywoływaniu deszczu, wszystkie jednak miały wspólny mianownik, mianowicie podczas celebracji odwoływano się do duchów przodków. Uczestnictwo w ceremoniach *mabira* miało nie tylko znaczenie religijne, były to wydarzenia jednoczące rodziny, klany czy całe wioski, miały one charakter społeczny i integracyjny. Zaliczenie więc w Piśmie Świętym *mabira* w poczet czynności, które chrześcijanin powinien porzucić, stało się poważnym problemem dla wielu Shona, którzy przyjęli chrześcijaństwo. Takie użycie rodzimego terminu w Biblii nie tylko doprowadziło do demonizacji miejscowych zwyczajów, ale także do rozbicia wielu rodzin. Chrześcijanie, którzy odmawiali udziału w *mabira*, byli wielokrotnie oskarżani przez swych pobratymców o czary, przez co zostali wykluczani ze swoich społeczności⁸.

⁷ G. Schmidt, *Evil and Salvation in African Religion and Christianity*, Maryknoll Institute of African Studies of Saint Mary's University of Minnesota/USA and Tangaza College, Nairobi/Kenya, w: http://www.comboni.de/literatur/schmidt_gregor_evil_and_salvation.pdf, dostęp 27.06. 2013, s. 12.

⁸ L. Togarasei, *The Shona Bible and the Politics of Bible Translation*, „Studies in World Christianity” Vol. 15 (2009), s. 68-61.

‘Pijak’ w języku shona (Zimbabwe)

Podobnie jak z tłumaczeniem bałwochwalstwa, tak i przekład słowa ‘pijak’ wywołał efekt, którego tłumacze nie przewidzieli. W wersetych 1 Kor 6, 10 („ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczą królestwa Bożego”) oraz 1 Kor 5, 11 („Dlatego pisałem wam wówczas, byście nie przestawali z takim, który nazywając się bratem, w rzeczywistości jest rozpustnikiem, chciwcem, bałwochwalcą, oszczercą, pijakiem lub zdziercą. Z takim nawet nie siadajcie wspólnie do posiłku”) w języku shona pojawia się opisowe tłumaczenie ‘pijaków’ sięgające do rodzimego słownictwa jako *kana vanosinwa doro*, co dosłownie oznacza osoby, które okazjonalnie piją piwo. Przedstawiciele ludu Shona, którzy czytali te fragmenty i którym nie wytłumaczono, o co w nich chodzi, doszli do wniosku, że chrześcijanie w ogóle nie mogą pić piwa (*doro*), bo zabrania tego Biblia. W ich mniemaniu nie znaczyło to jednak zakazu spożywania czy upijania się innymi napojami alkoholowymi, np. winem, jako że w Piśmie Świętym była wzmianka tylko o piwie⁹.

‘Dziewica’ w języku kikuyu (Kenia)

Do zaskakujących wniosków doszli także czytelnicy Biblii w języku kikuyu. Ich interpretacja terminu „dziewica” wywołała ostry konflikt z misjonarzami, jednak winę za tę interpretację ponoszą głównie tłumacze Pisma Świętego. W pierwszym rozdziale Ewangelii wg św. Łukasza („W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja” Łk 1, 26-27) użyli oni bowiem słowa *muiritu* na określenie ‘dziewicy’. Problem polegał jednak na tym, że *muiritu* oznaczało niezamężną, lecz obrzezaną kobietę. Kikuju doszli więc do wniosku, że Maryja była obrzezana, a skoro ona

⁹ Por. tamże, s. 56.

była obrzezana, to można i obrzezywać wszystkie dziewczęta. Tłumacze mogli się posłużyć innym słowem – *kirigu*, które oznacza nieobrzeszaną pannę, jednak termin ten ma cechy pejoratywne, bo taka dziewczyna traktowana jest z pogardą.

‘Jednorodzony’ w języku dholuo (Kenia)

Aby uniknąć pejoratywnego słowa, tłumacze Biblii na język dholuo musieli zrezygnować z dosłownego przekładu wyrażenia Syn Jednorodzony, które pojawia się w Ewangelii Jana (3, 16). Termin ‘Syn Jednorodzony’ mogli oddać w formie *wuode ma kende*, co dosłownie oznacza jedyny syn. Postanowili jednak użyć innego, mniej dosłownego sformułowania *wuode ma miderma*, który tłumaczyć należy jako unikalny syn. Decyzja ta była podyktowana kontekstem kulturowym. W rodzinach Luo normą jest posiadanie wielu dzieci, a te rodziny, które mają tylko jedno dziecko, traktowane są jako słabe i mało znaczące. Wybór okazał się trafny, a wyrażenie *wuode ma miderma* stało się określeniem, które używane jest tylko na Jezusa, przez co nie ma negatywnych konotacji¹⁰.

‘Skała’ w języku baoulé (Wybrzeże Kości Słoniowej)

Choć może się wydawać, że takie słowo jak ‘skała’ zawsze znajdzie się w zbiorze leksemów języka afrykańskiego, to jednak nie oznacza, że także z takim słowem tłumacze mogą nie mieć problemów. W języku baoulé skała – *yeɓue* lub *yɔgbue* ma bowiem podwójne znaczenie. Skała dla Baoulé jest także w pewnym sensie synonimem bożka, gdyż lud ten wierzy, że zamieszkują one właśnie w skałach. Powiedzenie „Chodźmy na skałę” oznacza w tym języku „Chodźmy złożyć ofiarę bóstwu”. Zrozumienie religii rodzimej i dobre poznanie języka jest więc niezwykle

¹⁰ J. Harries, *Pragmatic Linguistics Applied to Bible Translation, Projects and Inter-cultural Relationships: an African fokus*, „Cultural Encounters: a journal for the theology of culture” Vol. 5 nr 1 (2009), s. 81.

ważne nawet przy tak z pozoru zwykłych słowach. Tłumacze Pisma Świętego nie mogli bowiem użyć *yɛbue* lub *yɔgbue* w przekładzie werse-
tu, w którym Jezus mówi do Piotra Apostoła, że będzie on skałą, na któ-
rej On zbuduje swój Kościół, ponieważ Baoulé mogliby te słowa zinter-
pretować zupełnie inaczej¹¹.

4. Zapożyczenia w tłumaczeniu Biblii

Użycie zapożyczeń w przekładach tekstów biblijnych wydaje się wła-
ściwie konieczne. Niemal w każdym języku, nawet w polskim, funkcjo-
nują pożyczki, które weszły do naszego słownictwa po przyjęciu chrze-
ścijaństwa. Słowa te jednak używamy dziś na co dzień i zaadoptowały
się one w naszym języku na tyle, że nieraz nie zdajemy sobie sprawy, że
przed wiekami zostały one zaczerpnięte z innych języków. Temat używa-
nych zapożyczeń w tłumaczeniu Biblii na języki afrykańskie jest niezwy-
kle szeroki, dlatego ograniczę się jedynie do wspomnienia kilku kwestii
z zakresu języka hausa i dwóch tłumaczeń Pisma Świętego (*Littafi Mai
Tskarki*) na ten język z lat 1932 i 1979.

W hausańskiej Biblii, jak w ogóle w języku hausa, znajdziemy wiele
zapożyczeń z języka arabskiego: *Allah* - Bóg, *Attaura* - Prawo, *Annabi* -
Prorok, *zakka* - dziesięcina, *sadaka* - jałmużna, *malaika* - anioł, *ruwan
inabi* - wino, *addu'a* - modlitwa, *Ibilis* - Diabeł. Są tam też zapożyczenia,
które najprościej będzie nazwać grecko-angielskimi, bo chociaż część
z nich pochodzi z greki, są one zapożyczone za pośrednictwem języka
angielskiego. Są to m.in.: *baftisma* - chrzest, *Shaid'an* - Szatan, *kerubobin*
- Cheruby, *Halleluya* - Alleluja, *Fentikos* - Pięćdziesiątnica. Warto jednak
na chwilę zatrzymać się na kilku przykładach zapożyczeń, które wydają
się być najbardziej dyskusyjne.

¹¹ L. Zogbo, *Issues in Bible Translation in Africa*, „Review and Expositor. A Baptist
Theological Journal” nr 108 (2011), s. 288.

‘Chrystus’

W pierwszym hauszańskim tłumaczeniu termin ten został oddany poprzez zapożyczenie *Kristi*. Ze względu jednak na niezgodność z zasadami budowy sylab w hausa okazał się on nietrwały. Już w kolejnym tłumaczeniu użyto arabskiej pożyczki *Almasihu* („Mesjasz”) na zmianę ze zmodyfikowaną pierwotną wersją *Kirista*¹². *Problem polega na tym, że obecnie w języku hausa leksem kirista używany jest na co dzień w znaczeniu chrześcijanina*. Na chrześcijańskich portalach internetowych pojawia się obecnie kolejna modyfikacja – *Kiristi* oznaczająca ‘Chrystusa’¹³. Zapożyczenia te powoli więc adaptują się do zasad panujących w języku. Przypisywane są im też znaczenia, z którymi będą musieli się zmierzyć tłumacze, pracujący nad kolejnym przekładem.

‘Kościół’

W obu tłumaczeniach Biblii przy tłumaczeniu terminu ‘Kościół’ spotykamy zapożyczenie z greki – *ekklesiya* (tłum. z 1932 r.) lub *Ikili-siya* (tłum. z 1979 r.). Należy przy tym wspomnieć, że chodzi tutaj oczywiście o Kościół w sensie wspólnoty wierzących w Chrystusa, a nie o budynek czy świątynię. W języku hausa kościół jako budynek to *coci* (czyt. czoczi), który to leksem pochodzi od angielskiego słowa *church*. Powoli jednak hauszański *coci* zaczyna być pisany z dużej litery i nabiera nowego znaczenia. Już teraz w internetowej prasie możemy spotkać takie konstrukcje jak *Cocin Roman Katolica*¹⁴ - ‘Kościół rzymskokato-

¹² Więcej na temat zmian w zapożyczeniach biblijnych w języku hausa w: M. Madej, *Adaptacja religijnych zapożyczeń hauszańskich w przekładach Pisma Świętego*, „Kwartalnik Językoznawczy” nr 3 (2012), s. 43-55.

¹³ Por.: *Ko Littafi Mai Tsarki ta koyar da Allahntakar Kiristi?*, <http://www.gotquestions.org/Hausa/Allahntakar-Kiristi.html>, dostęp 27.06.2013.

¹⁴ Takie konstrukcje można spotkać w hauszańskim serwisie internetowym BBC. Por. *Cocin Roman Katolica na kasar Ireland na cikin rudani*, http://www.bbc.co.uk/hausa/news/story/2010/03/100315_catholicaidreland.shtml, dostęp 27.06.2013.

licki' czy *Cocin Anglican*¹⁵ - 'Kościół anglikański', w takich kontekstach, gdzie ewidentnie *Coci* oznacza Kościół jako wspólnotę. Bardzo rzadko jest za to używany wprowadzony do Biblii termin *Ikilisiya*¹⁶. Ponownie można zwrócić uwagę, czy w kolejnym tłumaczeniu Pisma Świętego na hausa nie lepiej będzie zrezygnować z pożyczki *Ikilisiya* na rzecz *Coci*, która choć może nieść w sobie mniejsze znaczenie dla teologów i bibliistów, będzie bardziej zrozumiała dla przeciętnego czytelnika. Wymaga to oczywiście dodatkowych badań językowych, tu chciałam jedynie zasygnalizować ten problem.

'Biskup'

Przy tym terminie hausańskie tłumaczenia Pisma Świętego bardzo się od siebie różnią. W pierwszym przekładzie Bargery wprowadził na określenie biskupa pożyczkę *bishop*, w kolejnym tłumaczeniu już jednak z niego zrezygnowano. Zastosowano formę opisową *mai kula da ikilisiya* (dosłownie 'opiekujący się kościołem'), w której użyto także wspomnianego w poprzednim punkcie zapożyczenia. Choć ponownie dla teologa ta forma opisowa niesie za sobą ważny przekaz wskazujący na rolę biskupów, to jednak na co dzień w języku hausa nie jest on w ogóle używany. Być może jest on po prostu za długi i Hausańczykom znacznie wygodniej posługiwać się leksemem *bishop*, mimo że zawiera on spółgłoskę 'p', która nie występuje w standardowym hausańskim zbiorze głosek.

¹⁵ *Cocin Anglican ya ki amincewa da nada mata limamai*, http://www.bbc.co.uk/hausa/news/2012/11/121121_female_anglican_bishop.shtml, dostęp 27.06.2013.

¹⁶ W hausańskim serwisie BBC nie jest używany ten termin, natomiast w serwisie VOA Muryar Amurka (www.voahausa.com) pojawia się on w dwóch artykułach, m.in.: *Wani dattijo a cikin manyan limaman darikar Katolika yayi kira ga sauran shugabannin darikar...*, <http://www.voahausa.com/content/a-39-a-2005-04-18-4-1-91732864/1370144.html>, dostęp 27.06.2013.

5. Podsumowanie

Wymienienie powyższych przykładów, z jakimi borykali się tłumacze przy wyborze odpowiedniego słowa na oddanie biblijnego terminu, miało na celu jeszcze bardziej uważne zwrócenie uwagi na konieczność szczególnie dobrego poznania afrykańskich kultur i języków, na które tłumaczony jest święty tekst. Na kilku przykładach widać, jak poważne konsekwencje może mieć użycie nieodpowiedniego słowa, którego interpretacja przez afrykańskich chrześcijan może pociągać za sobą zachowania zupełnie sprzeczne z biblijnym nauczaniem. Istotne okazuje się też kontynuowanie badań nad afrykańskimi językami, które dynamicznie się rozwijają, przekształcają i wzbogacają o nowe słownictwo. Te tendencje powodują, że zapożyczenia wprowadzone do biblijnego tłumaczenia, stają się sztucznymi terminami, a obok nich istnieją inne wyrażające te same treści i już zaadoptowane przez użytkowników macierzystych. Stąd też konieczne jest podejmowanie ponownych tłumaczeń Biblii na języki mające już przekład oraz próba ujednolicenia terminologii.

PISMO ŚWIĘTE W PRZEKŁADZIE NOWEGO ŚWIATA

1. Rola Pisma Świętego w działalności głosicielskiej świadków Jehowy.....	68
2. Geneza jehowickiego przekładu Biblii.....	69
3. Problem imienia Bożego.....	70
4. Stosunek świadków Jehowy do chrześcijaństwa.....	72
5. Charakterystyka przekładu Nowego Świata.....	75
6. Krytyka jehowickiego tłumaczenia Pisma Świętego.....	78



Świadkowie Jehowy posługują się Pismem Świętym w przekładzie Nowego Świata, które w znacznym stopniu różni się od chrześcijańskich tłumaczeń. Polska wersja jehowickiej Biblii została opublikowana przez Strażnicę - Towarzystwo Biblijne i Traktatowe w 1997 roku, w oparciu o czwarte wydanie angielskiego tłumaczenia oryginalnych tekstów biblijnych z 1984 roku z uwzględnieniem języków oryginału: hebrajskiego, aramejskiego i greckiego. W latach 1950-1960 *New World Translation of the Holy Scriptures* ukazywało się w tomach. Rok później opublikowano pierwsze, jednotomowe wydanie Biblii świadków Jehowy. W kolejnych latach ponownie zrewidowano jego treść, a tekst uzupełniono o przypisy i odsyłacze¹. Choć zarząd organizacji nigdy nie przedstawił oficjalnie składu Komitetu Przekładu Nowego Świata, to doniesienia byłego członka gremium Raymonda Franza wzbudziły wątpliwości co do kompetencji autorów oraz rzetelności tłumaczenia.

¹ W dalszych wydaniach do biblijnego tekstu dodano przypisy (1970-1971) i odsyłacze (1984 r.) na wzór sześciu tomów opublikowanych w latach 1950-1960. *Przedmowa*, „Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata”, Brooklyn N.Y., s. 5.

1. Rola Pisma Świętego w działalności głosicielskiej świadków Jehowy

Do 1961 roku świadkowie Jehowy nie posiadali własnego przekładu Pisma Świętego, a swoją działalność opierali na dorobku innych autorów. W Polsce sytuacja ta trwała dłużej. W tym okresie głosiciele korzystali głównie z Biblii Gdańskiej, z Biblii Warszawskiej oraz z pierwszego albo z drugiego wydania Biblii Tysiąclecia, czyli z ogólnodostępnych tłumaczeń w których występuje imię Jehowa lub Jahwe². Jak słusznie zauważył Wojciech Maciej Stabryła: „świadkowie Jehowy nie bronią już tak zaciekle swojej wersji uznając tę, ku której skłaniają się badania fonetyczne i morfologiczne”, na przykład nieużywania zwokalizowanej wersji JHWH³. Choć z drugiej strony głosiciele równie chętnie wykorzystują transliteracje hebrajskich imion Boga, by wywołać wrażenie profesjonalistów⁴. Umiejętność posługiwania się wieloma przekładami natchnionych ksiąg w celu dowolnej interpretacji ich treści oraz manipulacji słowem w znaczącym stopniu przyczyniła się do sukcesów jehowickiej ewangelizacji. Ta metoda wykorzystywana jest do dzisiaj. Z reguły agitatorzy stosują ją we wstępnej indoktrynacji prowadzonej wśród wyznawców innych religii, w tym też chrześcijan. Dzięki umiejętności posługiwania się wieloma wydaniem Pisma Świętego oraz znajomości wersetów „na pamięć”, a także niewiedzy lub ignorancji ludzkiej, świadkowie Jehowy sprawiają wrażenie kompetentnych badaczy biblijnych, a zarazem wiarygodnych rozmówców. Nowotestamentalne księgi, zawarte w angielskiej wersji *Chrześcijańskich Pism Greckich w Przekładzie Nowego Świata*, przetłumaczono na język polski dopiero w 1994 roku. Natomiast polski przekład całej Biblii z języka angielskiego ukazał

² D. A. Reed, *Odpowiedzi dla Świadków Jehowy według wersetów*, Myślęcinek 2008, s. 17.

³ W. M. Stabryła, *Narzędziowe użycie Biblii u świadków Jehowy*, „Sekty i fakty” nr 35 (2/2008), s. 24.

⁴ D. A. Reed, dz. cyt., s. 34.

się trzy lata później. Do tej pory jehowickie Pismo Święte zostało przetłumaczone w całości lub w części z języka angielskiego na 106 innych języków świata. Dostępne jest również w Internecie oraz w wersji dla niewidomych⁵.

2. Geneza jehowickiego przekładu Biblii

Potrzebę dokonania własnego przekładu natchnionych pism przywódcy duchowi świadków Jehowy uzasadnili archaicznością języka dotychczasowych publikacji, który był niejasny dla szerszego grona odbiorców. Zdaniem gremium organizacji (zwanym Ciałem Kierowniczym): „język ciągle się zmienia i dlatego trzeba dokonywać coraz to nowych przekładów Biblii, żeby dostosować do tych zmian język biblijny”⁶. Głosiciele Królestwa uważają, że ich przekład oparty na starszych oraz dokładniejszych źródłach, pozwolił lepiej zrozumieć języki oryginalne, zachować rozwagę w tłumaczeniu i w sposób należyty oddać charakter dzieła⁷. Co więcej, Ciało Kierownicze podkreśliło, że wraz z rozwojem nauki polepsza się znajomość języków oryginalnych, a tym samym uczeni mogą w dokładniejszy sposób analizować starożytne rękopisy. Zadaniem tłumaczy jest przekazanie prawdziwego Słowa Bożego wszystkim ludziom, którzy nie znają języków oryginalnych Biblii: hebrajskiego, aramejskiego i greckiego⁸. By podkreślić rolę autorów, gremium organizacji nadało jehowickiemu tłumaczeniu Pisma Świętego nazwę: „Nowego Świata”. W ten sposób odwołano się do 2 Piotra 3, 13, który według Świadków Jehowy brzmi: „Są jednak nowe niebiosa i nowa ziemia, których oczekujemy zgodnie z jego obiet-

⁵ 2012 Rocznik Świadków Jehowy, b.m.w. 2012, s. 24, 26.

⁶ Czy Biblia jest rzeczywiście Słowem Bożym?, b.m.w. 1969, s. 146.

⁷ Kto dzisiaj wykonuje wolę Jehowy?, b.m.w. 2012, s. 4; Jak znaleźć dobry przekład Pisma Świętego?, <http://wol.jw.org/pl/wol/d/r12/lp-p/2008327>, dostęp: 27.06.2013.

⁸ Czy Biblia jest rzeczywiście..., dz. cyt., s. 145-146.

nicą, i w nich ma mieszkać prawość”. Na tytułowej stronie przywołano jeszcze wersety z Iz 65, 13; 17: „Dlatego też rzekł Wszzechwładny Pan, Jehowa: „Oto moi słudzy będą jeść, lecz wy będziecie głodować. Oto moi słudzy będą pić, lecz wy będziecie pragnąć. Oto moi słudzy będą się radować, lecz wy będziecie doznawać wstydu. [...] Bo oto stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; i nie będzie się w umyśle wspominać rzeczy dawniejszych ani nie przyjdą one do serca”. Dzięki temu podkreślono adwentystyczny charakter organizacji, której członkowie oczekują na bliski koniec świata. Z tego powodu w doktrynie grupy duże znaczenie przypisuje się prorocctwom oraz przepowiedniom biblijnym, co pozwala utrzymać adeptów w nieustającym strachu przed sądem Bożym, a jednocześnie rozbudzić w nich nadzieję na nowy i bezpieczny świat. Głosiciele wierzą, że w osiągnięciu tego celu pomoże im uświęcenie imienia Bożego, jakie pojawia się na kartach jehowickiego tłumaczenia Pisma Świętego⁹.

3. Problem imienia Bożego

Towarzystwo Strażnica uznało pozostałe przekłady za swobodną interpretację Słowa Bożego. W opinii członków organizacji dowodem niewierności chrześcijańskich autorów jest wykreślenie z natchnionych tekstów imienia Bożego - Jehowa. Według Towarzystwa Strażnica w starożytnych manuskryptach imię to pojawiło się około 7 tys. razy. Choć – jak zauważają świadkowie Jehowy – nie jest dziś znana oryginalna wymowa tetragramatonu JHWH, to nie oznacza, że nie należy używać imienia Bożego¹⁰. Organizacja odrzuciła również tradycję żydowską,

⁹ *Dlaczego powinniśmy używać imienia Bożego?*, „Strażnica Zwiastująca Królestwo Boże”, nr 11 (133), s. 16-17.

¹⁰ *Czego naprawdę uczy Biblia?*, Brooklyn N.Y. 2005, s. 195-197; *Kto dzisiaj wykonuje...*, dz. cyt., s. 4.

zgodnie z którą z szacunku do Boga wierni nie wypowiadali Jego imienia. Głosiciele uważają, że wyznawcy judaizmu błędnie zrozumieli przykazanie biblijne, które miało na celu jedynie przestrzec ludzi przed niegodnym używaniem imienia Stwórcy¹¹. Jehowici podkreślili przy tym, że przez praktykowanie zabobonnego zwyczaju żydowskiego, „pierwotna wymowa imienia Bożego poszła w zapomnienie”¹². Zaś „Jehowa” znaczy: „On powoduje, że się staje”¹³. W opinii członków organizacji o zasadności stosowania tej formy świadczy to, że jest ona: „najszerzej znana i od dawien dawna używana w języku polskim”¹⁴. Jednak w toku badań Tadeusz Kunda oraz Romuald Kromplewski dowiedli, że wymowa: „Jehowa” pojawiła się w języku polskim dopiero w XIII wieku, aczkolwiek nie istnieją żadne argumenty potwierdzające jej poprawność¹⁵. Brak zgody w kwestii imienia Bożego wynika również z odmiennych interpretacji fragmentu Wj 3, 14. W tłumaczeniu Nowego Świata brzmi on następująco: „Wtedy Bóg rzekł do Mojżesza: ‚OKAŻE SIĘ, KIM SIĘ OKAŻĘ’. I dodał: ‚Oto, co masz powiedzieć synom Izraela: ‚OKAŻĘ SIĘ posłał mnie do was’”. Tymczasem zarówno autorzy pierwszego wydania Biblii Warszawskiej (w Drugiej Księdze Mojżeszowej 3, 14), jak i drugiego wydania Biblii Tysiąclecia byli zgodni, co do innego wydźwięku Słowa Bożego. W drugim wydaniu Biblii Tysiąclecia, fragment przetłumaczono następująco: „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: ‚JESTEM, KTÓRY JESTEM’. I dodał: ‚Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was’”. Rozbieżność wynika z tłumaczenia terminu: „ego eimi” - najświętszego imienia Stwórcy „Jestem”, które wskazuje nie tylko na dobrą oraz pełną miłości naturę Bożą, ale i na nieustanną obecność Naj-

¹¹ *Czego naprawdę uczy...*, dz. cyt., s. 196; *Prowadzenie rozmów na podstawie Pism*, Brooklyn N.Y. 1991, s. 118-119.

¹² *Prowadzenie rozmów...*, dz. cyt., s. 119.

¹³ Tamże, s. 115.

¹⁴ Tamże, s. 119.

¹⁵ T. Kunda, R. Kromplewski, *Strzeżcie się fałszywych proroków*, Ząbki 1996, s. 23-24.

wyższego w dziejach ludzkości, a także na nadrzędną rolę Pana w zbawieniu człowieka¹⁶. To wszystko znajduje wyraz w imieniu Jahwe, które oznacza: „Ja Jestem (Jam Jest) – Bóg wiecznie trwający”¹⁷. Spór o imię Stwórcy, który przyczynił się do opracowania przez świadków Jehowy własnego przekładu Biblii, dotyczy jeszcze jednej płaszczyzny. Członkowie organizacji sprzeciwiają się używaniu tytułów w miejsce tetragramatonu JHWH. W ich opinii czyni to Stwórcę anonimowym i oddala Go od człowieka. Ponadto stanowi przeszkodę w wypełnieniu misji zleconej przez Jehowę, czyli: uświęcenia Jego imienia przez wszystkie narody świata¹⁸. Odmienne stanowisko zajmują przedstawiciele nauki katolickiej wskazując, że każdy przymiot przybliży naturę Bożą i pozwala wiernemu w lepszym stopniu zrozumieć dogmat o Trójcy Świętej¹⁹. Ponadto w myśl Rz 10, 13 o zbawieniu człowieka decyduje moment zawierzenia Bogu i wezwania imienia Pańskiego, a przy tym największe imię Boże – Jahwe zawiera się w imieniu Jezus: „Jehoszua, czyli Jahwe zbawia!”²⁰.

4. Stosunek świadków Jehowy do chrześcijaństwa

Organizacja nie przyjmuje argumentów biblistów uznając chrześcijaństwo, a w szczególności katolicyzm za religię fałszywą. Świadkowie twierdzą, że obecny kształt chrystianizmu został sformułowany przez cesarza rzymskiego Konstantyna I Wielkiego. Za jego rządów chrześcijaństwo stało się religią urzędową imperium, a tym samym zatraciło religijny charakter na rzecz polityki²¹. Towarzystwo Strażnica prezen-

¹⁶ H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 151-152.

¹⁷ T. Kunda, *Spór o imię Boże*, Ząbki 1996, s. 48; H.A. Szczepański, T. Kunda, *Pismo Święte przeczy nauce świadków Jehowy*, Ząbki 2005, s. 41.

¹⁸ *Dlaczego powinniśmy używać...*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁹ T. Kunda, R. Kromplewski, dz. cyt., s. 33.

²⁰ T. Kunda, dz. cyt., s. 11, 73.

²¹ *Biblia – słowo Boże czy ludzkie?*, Brooklyn N.Y. 1989 (wyd. polskie – b.m.w. 1992), s. 27.

tuje fakty historyczne w oderwaniu od kontekstu społeczno-politycznego ówczesnego świata. Należy zauważyć, że edykt mediolański z 313 roku zapewniał swobodę wyboru i wyznawania religii nie tylko chrześcijańskiej, ale również pogańskiej. Dokument stanowił odpowiedź na problem prześladowania chrześcijan. Zdaniem historyka Normana Davisa – Konstantyn I Wielki udowodnił, że: „religię chrześcijańską da się pogodzić z polityką”²². Założenie Konstantynopolu w 330 roku nie zachwiało równowagą ówczesnego świata, ponieważ pozycja miasta Rzym zmalała znacznie wcześniej. Choć z drugiej strony, tysiącletnia historia chrześcijaństwa w Konstantynopolu w istotny sposób wpłynęła na dzieje Europy. W IV wieku podziały wewnątrz chrześcijaństwa wciąż były wyraźne, nie tylko za sprawą rozwoju instytucjonalnego, ale i teologicznego²³. Jednak dyskusja toczyła się jedynie wokół interpretacji treści natchnionych pism, a Słowo Boże nie podlegało modyfikacjom. Dogmaty stanowiące fundament wiary pozostają niezmiennie. Konflikty lub trudności są wpisane w działalność Kościoła, ponieważ na jego rzeczywistość składa się zarówno wymiar Boski, jak i ludzki. Co więcej, nierozzerwalna jedność wspólnoty zbawczej oraz społeczności ludzkiej nie pozwala Kościołowi pozostać w izolacji od świata zewnętrznego, w tym także od polityki.

Świadkowie Jehowy oskarżają Kościół również o próbę „umartwienia” Biblii przez zakazywanie tłumaczenia jej treści z łaciny na języki narodowe w okresie od XI do XV wieku. Towarzystwo Strażnica zarzuciło duchownym, że ograniczając dostęp do Słowa Bożego, chcieli oni zapobiec kwestionowaniu władzy kościelnej. Dopiero za sprawą ruchu reformacyjnego, chrześcijańscy hierarchowie zostali zmuszeni do przekładu treści biblijnych na języki europejskie²⁴. Co więcej, członkowie

²² N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 2010, s. 245.

²³ Tamże, s. 244-245.

²⁴ *Biblia – słowo Boże...*, dz. cyt., s. 27-30.

Towarzystwa Strażnica uważają, że Kościół sprzeniewierzył się i zhańbił Słowo Boże przez organizowanie wypraw wojennych przeciwko muzułmanom, toczenie wojen katolicko-protestanckich oraz dokonywanie ekspansji zbrojnych na innych kontynentach. Natomiast protestanckim uczonym świadkowie Jehowy wypominają atak intelektualny na Biblię oraz kwestionowanie historyczności niektórych jej fragmentów i wyłączenie ich z ksiąg świętych²⁵. Autorzy publikacji jehowickich podkreślają, że rządy kleru nie przyniosły światu pokoju, nie wyeliminowały korupcji i nie ułatwiły życia społecznego, ale pomimo tego chrześcijaństwo do dziś zachowuje ścisłe związki z państwem, angażując się w politykę²⁶. W przedstawionej argumentacji jehowici pominęli informację o *Codex Argenteus* – pierwszym przekładzie Biblii na język lokalny: gocki, dokonany przez Wulfilę w VI wieku²⁷. To neguje prawdziwość tezy o próbie „umartwienia” Biblii przez Kościół. Ponadto w publikacjach świadkowie nie rozważają kwestii analfabetyzmu w średniowieczu i ówczesnej tradycji ludowej, która nierzadko związana była z elementami wiary pogańskiej. Nie wspominają oni również o roli braci zakonnych w zakładaniu uniwersytetów w Europie, których na przestrzeni XI-XIV wieku powstało kilkanaście, między innymi w Bolonii, Paryżu, Włoszech, Francji, Anglii i Hiszpanii²⁸. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że rozpowszechnienie Pisma Świętego na szerszą skalę stało się możliwe dopiero po wynalezieniu druku. Jednak rozwój studiów biblijnych nastąpił na długo przed skonstruowaniem ruchomej czcionki. W okresie odrodzenia i reformacji uczeni podejmowali badania tekstów klasycznych, a także oryginalnych pism hebrajskich oraz greckich. Warto wspomnieć, że w kręgu renesansowych humanistów

²⁵ Tamże, s. 31-35.

²⁶ *Czy rządy kleru są dobrym wyjściem?*, „Strażnica Zwiastująca Królestwo Jehowy”, nr 17 (110), s. 3-4.

²⁷ N. Davies, dz. cyt., s. 314-315.

²⁸ Tamże, s. 396.

znajdowało się wielu wpływowych duchownych, między innymi: kard. Beaufort i kard. Oleśnicki. Uczni z XV wieku dokonali przewrotu również w wymiarze semantycznym nauki. Oprócz uniwersalnie wykorzystywanej łaciny, zaczęli posługiwać się również greką²⁹. Odrodzenie zmierzało do reformy Kościoła i odbudowy jego autorytetu, nadwyreżonego w średniowieczu. Ruch reformacyjny, w który zaangażowało się wielu uczonych oraz zwykłych ludzi, powstał na skutek oburzenia dekadencją kleru³⁰. Jednak wydarzeń z XVI wieku nie sposób rozpatrywać bez wskazania na ich efekty. W katolicyzmie doświadczenie reformacji przyczyniło się do odnowy teologii oraz naprawy instytucji kościelnych. Myśl tę rozwinął ks. Bogdan Ferdek twierdząc, że: „sekty i nowe ruchy religijne mogą być impulsem do rozwoju teologii”³¹.

5. Charakterystyka przekładu Nowego Świata

Towarzystwo Strażnica nie podało nazwisk członków „namaszczonego” Komitetu Przekładu Nowego Świata tłumacząc to skromnością autorów, którzy chcieli pozostać anonimowi, by swoją pracą oddać pełną chwałę Bogu³². Jednak były członek najwyższego gremium świadków Jehowy, Raymond Franz ujawnił godność tłumaczy na łamach publikacji: „Kryzys sumienia”. Zgodnie z jego relacją w pracy komitetu wzięli udział: ówczesny prezes organizacji Nathan Knorr, Albert Schroeder, Georg Gangas oraz Fred Franz. W opinii R. Franza spośród wszystkich członków grupy jedynie jego stryj posiadał wystarczające kwalifikacje, aby podjąć się tłumaczenia Biblii z języków oryginalnych. Choć F. Franz również nie ukończył studiów, to dwa lata uczył się greki na Uni-

²⁹ Tamże, s. 516-517.

³⁰ Tamże, s. 524.

³¹ B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne. Zakończenie*, <http://apologetyka.katolik.pl/inne-polemiki/sekty/90/358-zakoczenie>, dostęp 27.06.2013

³² *Przedmowa*, dz. cyt., s. 27.

wersytecie Cincinnati i znał hebrajski³³. Ponadto należy zauważyć, że przekładając Biblię z języka angielskiego na inne języki świata organizacja ta dokonała wtórnych tłumaczeń, w których jedynie uwzględniono języki oryginalne: hebrajski, aramejski oraz grecki, jednak nie stanowiły one głównego źródła. Na stronie tytułowej polskiego wydania napisano: „Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata. Przetłumaczono z *New World Translation of the Holy Scriptures* wydanie z roku 1984, z uwzględnieniem języków oryginału”.

Jehowicki przekład Pisma Świętego znacznie różni się od tłumaczeń uznanych przez Kościół katolicki. Po pierwsze, z kanonu wyłączono księgi deuterokanoniczne, czyli siedem ksiąg Starego Testamentu: 1 i 2 Księgę Machabejską, Księgę Mądrości, Mądrość Syracha (Eklezjastyk), Księgę Tobiasza, Księgę Judyty, Księgę Barucha. Ponadto wykreślono fragmenty Księgi Daniela: 3, 24-90 i rozdziały: 13-14; a także greckie elementy Księgi Estery: dekrety królewskie, sen Mardocheusza z wyjaśnieniem, modlitwy Mardocheusza i Estery oraz kilka wersetów o charakterze historycznym. O doborze tekstów zadecydowały odkrycia z Qumran. W zwojach znad Morza Martwego wyżej wymienione fragmenty były nielicznie reprezentowane, w przeciwieństwie do Psalmów, Księgi Powtórzonego Prawa oraz Księgi Izajasza, których odnaleziono wiele odpisów. Na tej podstawie świadkowie Jehowy zadecydowali o hierarchii źródeł: „w okresie Drugiej Świątyni Żydzi posługiwali się różnymi wersjami hebrajskiej części Biblii, reprezentującymi osobne warianty tekstu. Nie wszystkie manuskrypty pokrywają się pod względem doboru słów i pisowni z tekstem masoreckim. [...] Zwoje znad Morza Martwego potwierdzają, jaką wartość w pracach porównawczych ma zarówno

³³ Za pracę Komitetu Przekładu Nowego Świata odpowiadał prezes N. Knorr. R. Franz stwierdził nawet, że: „Zarząd po raz pierwszy został poinformowany przez prezesa o istnieniu ‚Przekładu Nowego Świata’ [...] dopiero wtedy, gdy zostało ukończone i było gotowe do druku tłumaczenie greckiej części Pisma Świętego”. R. Franz, *Kryzys sumienia*, Bydgoszcz 2006, s. 54, 75.

Septuaginta, jak i Pięcioksiąg samarytański. Dla tłumaczy Biblii stanowią dodatkowe źródło, na podstawie którego można rozważyć ewentualne poprawki do tekstu masoreckiego³⁴. Z tego też powodu: Psalm, Księga Powtórzonego Prawa oraz Księga Izajasza są najczęściej cytowane w przekładzie Nowego Świata³⁵.

Autorzy tłumaczenia Nowego Świata odrzucili tradycyjne nazewnictwo dwóch części Pisma Świętego: Stary i Nowy Testament. W efekcie tego na jehowicki przekład składa się 66 ksiąg: 39 zostało włączonych w skład Pism Hebrajsko-Aramejskich, natomiast 27 pozostałych utworzyło Chrześcijańskie Pisma Greckie. Zrezygnowano z greckiego terminu *euangelion*, w efekcie czego Ewangelię według Świętego Marka adepci organizacji określają dwoma słowami: „Według Marka” i analogicznie kolejne. W tekście nie wyszczególniono części tematycznych, wyróżniono jedynie numery akapitów i wierszy. Zabieg ten umożliwia szybkie odnalezienie poszczególnych wersetów, jednak nie pozwala zagłębić się w kontekst. Ponadto w przekładzie zastosowano liczne przypisy i dodatki, w tym około 125 tys. odsyłaczy³⁶. Niewątpliwie, układ treści dostosowany jest do modelu nauczania adeptów w organizacji. Sposób ten bazuje na pamięciowym przyswajaniu treści wersetów, wyrwanych z kontekstu. Zaś interpretację tych fragmentów dostosowuje się do doktryny Towarzystwa, przedstawionej w czasopismach „Strażnica Zwiastująca Królestwo Boże” oraz „Przebudźcie się!”, jak też w aktualnym podręczniku dla początkujących adeptów „Czego naprawdę uczy Biblia?” (2005 r.) lub „Prowadzenie rozmów na podstawie Pism” (1991 r.), a także w innych publikacjach (również w tych, wydanych z myślą o ochrzczonych głosicielach). Zgodnie z danymi, przedstawionymi w roczniku świadków Jehowy z 2013 roku, organizacja wydaje swoje publikacje

³⁴ *Dlaczego warto się zainteresować Zwojami znad Morza Martwego?*, „Strażnica Zwiastująca Królestwo Jehowy”, 2001, nr 4 (122), s. 6.

³⁵ Tamże.

³⁶ *Przedmowa*, dz. cyt., s. 5.

w około 600 językach³⁷. Ta tendencja świadczy o wiodącej roli literatury biblijnej w kształceniu i wychowaniu adeptów organizacji oraz o degradacji znaczenia Pisma Świętego, które stanowi narzędzie w rękach Ciała Kierowniczego. Członkowie gremium decydują o interpretacji fragmentów biblijnych według dychotomicznego schematu odczytywania treści w sposób dosłowny lub przenośny³⁸. Natomiast nauczanie opiera się na zastosowaniu nieskomplikowanego języka wypowiedzi, upraszczaniu rzeczywistości, unikaniu dyskusji oraz wrywaniu informacji z kontekstu³⁹. Tę praktykę Ciało Kierownicze tłumaczy przez nadrzędność misji uświęcania imienia Bożego na całym świecie, co wymusza na świadkach dostosowanie formy przekazu do wszystkich ludzi, bez względu na różnicowanie społeczne⁴⁰.

6. Krytyka jehowickiego tłumaczenia Pisma Świętego

Towarzystwo Strażnica uznało, że autorom przekładu Nowego Świata udało się uniknąć dwóch skrajności: dosłownych tłumaczeń międzywierszowych lub interlinearnych oraz swobodnego stosowania parafraz⁴¹. Jednak bibliści zarzucają świadkom Jehowy modyfikację tekstu w wyraźnej sprzeczności z intencją autora. Przejawia się to w nieuzasadnionym dodawaniu słów, błędnym tłumaczeniu pojęć greckich lub zmianie oryginalnych terminów na te, które funkcjonują w żargonie organizacji⁴². Przykładem tej manipulacji jest stosowanie terminu „naród” w zamian za „poganie” lub „wojsko” na określenie „zastępu”. Kolejny błąd stano-

³⁷ 2013 *Rocznik Świadków Jehowy*, b.m.w. 2013, s. 24.

³⁸ A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, s. 550.

³⁹ E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy od wewnątrz*, Kraków 1999, s. 69-70, 78; Z. Danielewicz, *Między Kościołem a sektą*, Warszawa 1999, s. 59.

⁴⁰ Jak znaleźć dobry przekład Pisma..., dz. cyt.

⁴¹ Tamże.

⁴² A. Zwoliński, dz. cyt., s. 550.

wi dowolne używanie dużych liter w imieniu Boga⁴³. Świadkowie Jehowy sprzeciwiają się nauce o Trójcy Świętej (wywodząc dogmat ze źródeł wiary pogańskiej), Ducha Świętego dyskredytują do roli mocy Bożej, natomiast Jezusa traktują jako największego ze wszystkich ludzi, a zarazem pierwszego anioła, stworzonego przez Boga⁴⁴. Ten stosunek przejawia się między innymi w J 1, 1. W jehowickim przekładzie fragment brzmi: „Na początku był Słowo, a Słowo był u Boga i Słowo był bogiem”. Jezusa określono jako „boga” z małej litery, a Jehowę jako Wszechmocnego Boga. Brak spójności między treścią natchnionych pism a doktryną organizacja stara się zatuszować przez wrywanie wersetów z kontekstu i dopisywanie im własnej interpretacji. Świadczy to o przedmiotowym traktowaniu Biblii, której nadrzędną rolą staje się potwierdzanie opinii Strażnicy. W środowisku świadków Jehowy nie prowadzi się badań z zakresu metodologii, przez co interpretacja natchnionych tekstów jest pozbawiona aspektu historycznego, kulturowego i składniowego. Pomijając te płaszczyzny, a także ignorując gatunki literackie oraz dokonując nadinterpretacji w przypisach lub w dodatkach, Pismo Święte staje się narzędziem w rękach członków gremium⁴⁵. Ciało Kierownicze manipuluje Słowem Bożym i regularnie zmienia dotychczasową doktrynę, powołując się na Prz 4, 18: „Lecz ścieżka prawych jest jak jasne światło, które świeci coraz jaśniej, aż nastanie pełny dzień”.

⁴³ Tamże, s. 550.

⁴⁴ *Prowadzenie rozmów...*, dz. cyt., s. 82, 123, 369.

⁴⁵ W. M. Stabryła, *Między interpretacją a manipulacją: unarzędziwienie Biblii u świadków Jehowy*, [w:] „Manipulacja Biblią”, tenże (red.), Tychy 2011, s. 215; A. Zwoliński, dz. cyt., s. 550.

TŁUMACZENIA KORANU NA JĘZYK POLSKI



1. Charakterystyka Koranu	80
2. Koran w Europie	84
3. Filomackie tłumaczenie Koranu	87
4. Przekład Józefa Bielawskiego.....	91
5. Pozostałe tłumaczenia Koranu na język polski.....	93

Koran stanowi źródło religii i kultury muzułmańskiej. Nowa religia plemion Arabii szybko rozpowszechniła się w świecie, zyskując rzesze wyznawców. Popularność islamu spowodowała, że Święta Księga tej religii miała znaczący wpływ na historię oraz kulturę wielu narodów Azji, Afryki i Europy. Treści zawarte w Koranie często stanowią źródło prawa. Oprócz swojej religijno-jurydycznej funkcji Księga ta jest inspiracją dla literatury arabskiej, bowiem wiele środków literackich i stylistycznych obecnych w dorobku literatów muzułmańskich, wywodzi się właśnie z tradycji koranicznej. Koran stał się również fundamentem filozofii muzułmańskiej.

1. Charakterystyka Koranu

Tytuł świętej księgi muzułmanów wywodzi się od arabskiego słowa *qur'an*, oznaczającego w przeszłości recytację, a obecnie tłumaczone jest jako czytanie. W Polsce powszechnie stosowanym określeniem świętej księgi islamu jest Koran, pochodzące prawdopodobnie z języka francu-

skiego¹. Podobnie inne słowa arabskie, wśród których znajduje się imię Mahomet i muzułmanin, weszły na stałe do języka polskiego². Często do tytułu księgi dodawany jest przymiotnik *karīm*, oznaczający szlachetny, a więc Szlachetny Koran (Al-Qur'an al-Karīm). Ponadto w tradycji islamu obowiązują jeszcze inne nazwy własne, charakteryzujące Koran. Do najczęściej używanych należy zaliczyć: *Al-Kitāb*, czyli księga, innym jest *umm al-Kitāb*, co oznacza „Matka Książ” oraz *Kitāb Allah*, a więc „Księga Boga”. Ten tytuł podkreśla ważność i znaczenie Koranu w tradycji muzułmańskiej.

Zgodnie z wierzeniami islamu, Koran został objawiony ludzkości przez Archaniola Gabriela u początku VII wieku po Chr. W arabskiej Mekce żył wówczas przewodnik karawan Muhammad ibn Abd Allah ibn al-Muttalib, wywodzący się z plemienia Kurajszytów, z rodu Haszymidów. Szukając zrozumienia współczesnych jemu spraw oraz duchowego wyciszenia, Mahomet oddalał się od zgiełku miasta, by rozmyślać. W 610 roku, w miesiącu ramadan, podczas modlitwy Kurajszyta zobaczył archaniola Gabriela. Niebiańska postać zwróciła się do niego z poleceniem: „Głoś! W imię twego Pana, który stworzył Człowieka!” (96, 1)³. Mężczyzna zrozumiał, że jest to wysłannik samego Boga, a on sam został wybrany na proroka i głosiciela nowej, monoteistycznej religii – islamu⁴.

Tradycja uczy, że Mahomet był zwykłym, prostym człowiekiem, nieposiadającym wielkiej wiedzy filozoficznej ani antropologicznej. Jednak

¹ W języku francuskim tytuł brzmi L'Alcoran. Autorem tłumaczenia był francuski orientalista Andre du Ryer, przedstawiciel dyplomatyczny w Konstantynopolu oraz konsul francuski w egipskiej Aleksandrii, który w 1647 roku dokonał tłumaczenia Koranu.

² Jednak wyznawcy islamu, uważają, że poprawnymi formami imienia Proroka jest Muhammad, zaś Święta Księga winna być określana słowem Qur'an, bowiem tak wymawiane są w języku arabskim.

³ W niniejszym artykule wszystkie odniesienia do Koranu pochodzą z wydania *Koran z języka arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski*, Warszawa 2007.

⁴ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 51-56; 191-194.

to właśnie jego wybrał Bóg na swojego posłańca, spośród politeistycznej ludności Mekki i całej Arabii. Brak wykształcenia Proroka jest w tym wypadku atutem, bowiem daje gwarancję, że przekaz zawarty w Objawieniu jest tylko i wyłącznie Prawem Bożym. Człowiek nic nie dodał ani nie ujął z owego przekazu⁵. Zapoczątkowane w miesiącu ramadan 610 roku objawienia Świętej Księgi islamu, trwały do końca życia Mahometa, a więc do 8 czerwca 632 roku. Wraz ze śmiercią Proroka zakończył się czas objawienia, a rozpoczął etap kształtowania przekazu Bożego i jego interpretacji⁶. Muzułmanie wierzą, że pierwowzór Koranu, który został objawiony przez Archanioła Gabriela, jest przechowywany w siódmym niebie. Wspominają o tym fragmenty koraniczne: „Oto uczyniliśmy ją Koranem arabskim!” (43, 3); „Zaprawdę, to jest Koran szlachetny! Zawarty w Księdze ukrytej!” (56, 77-78); „To zaś jest Koran godny chwały - na tablicy strzeżonej!” (85, 21-22). Z powyższego wynika, że każde powielenie Bożego przekazu winno być wiernym odzwierciedleniem owego ukrytego w niebie wzoru. Dlatego językiem Koranu jest język arabski, bowiem w tym właśnie języku księga ta została przekazana Mahometowi.

Koran w całości został objawiony podczas życia Mahometa, a zatem można stwierdzić, że w ciągu 22 lat wykształciło się Boże objawienie. Przekaz ustny wykładni wiary muzułmańskiej wymusił na zwolennikach nowej religii intensywną pracę nad redakcją tekstu objawionego oraz jego spisanie. Kodyfikacja tekstu objawionego nastąpiła prawdopodobnie za panowania kalifa Usmana⁷. Na jego polecenie

⁵ Istnieją również przekazy, opisujące to wydarzenie z grotty góry Hira w sposób jeszcze bardziej podniosły. Pouczają one, że archanioł Gabriel owinął Mahometa płótnem z wypisanym świętym tekstem Koranu, by w ten sposób Słowo Boga przedostało się do wnętrza Proroka, nie tracąc nic ze swojej świętości. Zatem święta księga Koran jest objawionym słowem samego Boga, przekazanym Prorokowi przez Bożego wysłannika archanioła Gabriela. Tamże, s. 54.

⁶ J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1997; C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leida 1993; J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970; tenże, *Przepisy prawne Koranu*, Warszawa 1971.

⁷ Por. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 147.

Zajd ibn Sabit, bliski współpracownik Mahometa, opracował ostateczną i oficjalną, formułę Koranu. Prace nad oficjalną wersją zakończono w 651 roku, po czym rozesłano egzemplarze do najważniejszych miast kalifatu. Były to wówczas: Medyna, Mekka, Kufa, Basra i Damaszek. Zatem w niespełna 20 lat po śmierci Proroka, ustalony został jednolity tekst Świętej Księgi islamu. Jest to niewątpliwie bardzo krótki czas jak na kształtowanie się tekstu objawionego w porównaniu chociażby z powstawaniem Biblii lub hinduskich Wed⁸.

Znany obecnie podział Koranu na sury oraz ajaty, czyli rozdziały⁹ (114) i wersety (według różnych autorytetów od 6 000 do 6 255¹⁰), został wprowadzony przez kalifa Usmana. Również sposób ułożenia poszczególnych rozdziałów w Księdze pochodzi z czasów jego redakcji. Kryterium umieszczania poszczególnych rozdziałów stanowiła ich długość, a zatem ułożono je od najdłuższej sury do najkrótszej. Wyjątek stanowi sura pierwsza, zatytułowana *Al-Fatiha*, czyli Otwierająca, która liczy tylko siedem wersetów. Jest ona niewątpliwie szczególnym elementem Koranu, bowiem jest traktowana jako jedna z istotniejszych modlitw podczas ważnych uroczystości. Ze względu na zawartość równie ważną jest sura 112, zatytułowana *Al-Ichlas*. Zawiera wyznanie wiary i podkreśla wielkość Boga: „On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy!” (112, 1-4). Natomiast dwa

⁸ Marek Dziekan podaje, że ostateczna pierwsza wersja Koranu pochodzi z X wieku. Obecnie za kanoniczną uważany jest tekst Koranu opublikowanego w Egipcie w 1923 roku. Tamże, s. 147.

⁹ Marek Dziekan uważa, że obecnie większość specjalistów jest zdania, aby słowa *sura* nie tłumaczyć, bowiem jest to termin techniczny i typowo koraniczny, odnoszący się tylko i wyłącznie do określonej części Koranu. Słowo *sura* nie było znane przed powstaniem islamu w języku arabskim.

¹⁰ Rozbieżności w liczebności ajatów wynikają z przyjętego przez określoną grupę recytatorów sposobu liczenia. Wg opinii Janusza Daneckiego, który uzasadnia swoje zdanie pracą I. al-Ibyarego, *Al-Mawsu'a al-Qur'aniyya*, Kair 1974, s. 165 liczba ajatów wynosi: 6000 wg pierwszych medyków, 6124 wg późnych medyków, 6219 wg późnych mekkańczyków, 6263 wg kufijszczyków, 6204 wg basryjszczyków, 6225 wg damasceńczyków.

ostatnie rozdziały stanowią rodzaj zaklęć, pełniących funkcję obrony przez złym okiem i nieszczęściami.

Każdy z rozdziałów Koranu posiada również tytuł. Zazwyczaj tytuł stanowi słowo najważniejsze w danej surze lub najczęściej cytowane. Nie pochodzą one z pierwszego wydania Świętej Księgi, lecz są późniejsze. Przy czym już św. Jan Damasceński, żyjący w VIII wieku i będący urzędnikiem kalifa umajjadzkiego, w swojej pracy o herezjach cytuje rozdziały z tytułami¹¹.

2. Koran w Europie

Nieco inaczej postrzegana jest ta Księga na Zachodzie. Na początku należy wyjaśnić, że przez określenie „zachód” rozumiemy te części świata, które wyrosły na fundamencie tradycji grecko-łacińskiej, a więc chrześcijańskie. W tym kontekście Zachód stoi w opozycji do Wschodu i Orientu. Zetknięcie dwóch cywilizacji oraz potęg religijnych nastąpiło już w VII wieku. Na tereny Zachodu, gdzie ugruntowana była pozycja chrześcijaństwa, dotarł islam wraz ze swoim przesłaniem. Przyniósł ze sobą sprzeciw, a zarazem ciekawość. Oprócz, jak się wydaje, zrozumiałej niechęci, obecne było pragnienie poznania nowego. Tak zrodziła się potrzeba tłumaczeń Koranu na języki europejskie, w tym również na język polski.

Przetłumaczenie i opublikowanie Koranu na język polski niewątpliwie postrzegane jest jako jedno z najważniejszych osiągnięć naukowych, ważnych nie tylko dla samej społeczności muzułmańskiej, ale również ze względu na możliwość poznania treści przesłania Bożego przez szerokie grono odbiorców. Zgodnie z nauką islamu prawo Boże winno być recytowane i czytane w oryginale, bowiem w języku arabskim Księga ta została przekazana Mahometowi. Z tego również powodu do modlitwy,

¹¹ Por. Jan z Damaszku, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, Kraków 2011.

a także do rozmyślań na temat Słowa Bożego, służą wydania w języku arabskim. Niewątpliwie jedność języka religijnego stanowiła od zawsze element scalający całą ummę muzułmańską, rozproszoną po świecie. Takie ujęcie jedności wyrażonej we wspólnym języku jest pięknym zwyczajem, ale mocno ograniczającym grupę odbiorców. Wraz z rozprzestrzenianiem się islamu w świecie i jego wyjściem poza granice arabskiego obszaru językowego powstał problem rozumienia objawienia Bożego zawartego w Świętej Księdze, tym bardziej że Koran stanowi zbiór zasad wiary islamu, z którego wywodzi się kult i rytuał, będący kodeksem postępowania wierzącego. Wówczas dopuszczono tłumaczenia księgi na języki narodowe, jednak jedynie po to, aby społeczności mogły poznać ogólny zarys przesłania zawartego w księdze. *Iḡāz*¹² Koranu nie jest przetłumaczalny na inne języki świata, tym bardziej na języki z obcego kręgu kulturowego, jak chociażby środowiska europejskiego. Mimo istotnej niechęci do tłumaczenia tekstu objawionego w środowisku muzułmańskim, Święta Księga islamu zdobyła uznanie i popularność w tradycji chrześcijańskiej właśnie dzięki przekładom na języki znane Europejczykom. Koran stał się źródłem fascynacji nową religią wśród inteligencji Europy, a także przedmiotem badań dla naukowców oraz literatów. Niewątpliwie przyczynili się do tego wielcy twórcy kultury, żyjący w różnych epokach, którzy w swoich dziełach powoływali się na prawdy zapisane w Koranie.

Zatem korzystanie z tłumaczeń Koranu w językach narodowych w celu poznania przesłania Allaha jest możliwe i dopuszczalne, ale z wyraźnym zastrzeżeniem, że tłumaczenie może zawierać błędy inter-

¹² *Iḡāz al-Qurʾān* – dosłownie zn. „cudowność” i „nienaśladowalność” Koranu. Tradycja muzułmańska uczy, że Święta Księga została przekazana Mahometowi w formie doskonałej i pełnej. Całość stanowi ideał, który jest podkreśleniem mądrości Boga. Żaden człowiek nie mógłby wytworzyć równie wielkiego pisma, bowiem nikt z ludzi nie posiada takiej zdolności. W tradycji islamu Koran jest uważany za cud. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 70-72.

pretacyjne tłumacza i nie oddaje prawdziwości Bożego Objawienia. Często także można spotkać się z twierdzeniem, szczególnie wśród konserwatywnych muzułmanów, że tłumaczenie nie jest Koranem, a jedynie jego interpretacją, która traci swój kanoniczny i teologiczny charakter. A zatem tłumaczenie nie może być wykorzystywane do celów liturgicznych. Dzieje się tak dlatego, że w opinii znawców islamu nie jest możliwe przetłumaczenie wielobarwności oraz bogactwa treści koranicznej na jakikolwiek język. Pełnię znaczenia przesłania Bożego można zrozumieć tylko w oryginale¹³. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że Księga Święta w języku narodowym danej społeczności służy łatwiejszemu zrozumieniu idei religii¹⁴.

Jednakże ze względu na trudności z kształceniem w zakresie języka arabskiego, istniała potrzeba posiadania Koranu w języku polskim. Zakładano, że polski tekst przesłania koranicznego umożliwi lepsze zrozumienie jego sensu. Zainteresowanie świętą księgą islamu w Polsce sięga XVII wieku. Wówczas zarówno w środowisku naukowym Śląska, jak i Pomorza prowadzone były badania nad duchowym dziedzictwem kultur Orientu. Badania arabistyczne ściśle wiązały się ze studiami nad Koranem oraz poezją staroarabską, bowiem od zawsze język Świętej Księgi uznawany był za podstawę klasycznego języka arabskiego. Pierwszy łaciński przekład Koranu wraz z komentarzem był owocem pracy wrocławskiego franciszkanina Dominika Ślązaka, wykładowcy Kolegium Orientalnego w Rzymie. Zakonnik był również autorem podręcznika do języka arabskiego, wydanego w 1636 roku¹⁵.

Gdańskie Gimnazjum Akademickie, w którym do XIX wieku funk-

¹³ Do takiej opinii przychylił się wielu tłumaczy, bowiem nigdy tłumaczenie nie odda w pełni znaczenia oryginału.

¹⁴ Por. T. Miśkiewicz, *Boże przesłanie Qur'anu, w: Koran z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski. Przekładu dokonano na podstawie tekstu wydania kairskiego z 1342 h (1923 r.), t. I, Warszawa 2009, s. 5-9.*

¹⁵ Por. M. Konopacki, *Z historii przekładów Koranu w Polsce*, „Znak” 1973, nr 2 (224), s. 276.

cjonowała katedra języków wschodnich, również prowadziło badania nad językiem arabskim. Ówczesny orientalista Jan Fabricius w XVII wieku był redaktorem tłumaczenia Koranu na łacinę¹⁶. Natomiast Jan Reychman uważał, że pierwsze próby przełożenia Koranu na język polski były podjęte na początku XVIII wieku. Miał tego dokonać Michał Bogusław Ruttich. Odmiennego zdania był genealog Kacper Niemiecki, żyjący w XVIII wieku. Uważał on, że Koran na język polski przełożył Piotr Starkowiecki w XVII wieku. Jednak śmierć tłumacza uniemożliwiła opublikowanie dzieła. Jednak największe osiągnięcia w dziedzinie tłumaczenia Koranu lub też przygotowań do nich miało środowisko orientalistów wileńskich. Z Wilna wywodził się Wojciech Kazimirski, który po śmierci Jana Buczackiego wydał w Paryżu polskie tłumaczenie Koranu.

3. Filomackie tłumaczenie Koranu

Do niedawna uważano, że pierwszym tłumaczem Koranu na język polski, który ukończył podjętą pracę nad tekstem był Tatar Jan Mirza Tarak Buczacki. Jednak badania nad historią przekładów świętej księgi islamu, prowadzone przez Zbigniewa Wójcika, dowodzą inaczej. Ustalił on, że w 1838 roku wydano tzw. przekład filomacki Koranu, którego tłumaczami byli ks. Ignacy Chlewiński i Ignacy Domeyko, zaś ostateczną wersję ustalił Joachim Lelewel. Źródłem jej jednak było francuskie wydanie, które ogłosił Claude Savary¹⁷. Historia tłumaczenia filomackiego jest mało znana i jak wykazano niezwykle zawiła. Przyczyn było wiele, ale u podstaw spoczywały kwestie polityczne. Ówczesna cenzu-

¹⁶ Por. J. Reychman, *Śląska i pomorska orientalistyka XVI – XVIII w., Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, S. Strelcyn (red.), t. I. Warszawa 1957, s. 51-68.

¹⁷ *Le Coran, traduit de l'arabe accompagnée de notes, précédé d'une abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains les plus estimés*, tł. C. Savary, Paris 1821.

ra skonfiskowała dzieło¹⁸ i z tego powodu faktycznego pierwszego polskiego tłumaczenia świętej księgi islamu nie odnotowano w naukowych publikacjach. Zachowała się jedynie informacja, pochodząca z początku XIX wieku o zamiarach wydania przekładu¹⁹.

Druk filomackiego Koranu zachował się w zbiorach Biblioteki Kórnickiej Polskiej Akademii Nauk, zresztą niepełny, bowiem archiwalny egzemplarz nie posiadał strony tytułowej, a także był niedokończony. Zapewne z tego powodu wynikały późniejsze wątpliwości co do autorstwa dzieła. Znamca piśmiennictwa polskiego Karol Estreicher w swoim imponującym dziele *Bibliografia polska* podaje różną historię polskiego przekładu Koranu. W tomie III *Bibliografii polskiej* autorem tłumaczenia oznaczony został Jan Murza Tarak Buczacki, aczkolwiek jako pierwszy wymieniony jest Józef Sobolewski²⁰, przy jednoczesnym zaznaczeniu, że to autorstwo jest niepewne²¹. Publikacja ta, według Karola Estreichera ukazała się nakładem hrabiego Bernarda Potockiego w Poznaniu w roku 1828. Natomiast w tomie IV *Bibliografii polskiej* Karol Estreicher przypisał Józefowi Sobolewskiemu tłumaczenie hadisów, zatytułowane: „Wykład wiary mahometańskiej, czyli islamskiej, wyjęty z części Koranu i przykazań Proroka Chadisiem zwanych i ułożonych przez mahometanina”²², wydane w Wilnie w 1830 roku. Niezależnie od historii powstania tego tłumaczenia, główną ideą pracy nad tekstem Koranu było przygotowanie go do używania przez Tatarów polskich.

Pozostaje jednak pytanie: dlaczego filomaci zajęli się tłumaczeniem Koranu? Członków stowarzyszenia interesowało wszystko, co mogłoby

¹⁸ Por. Z. Wójcik, *Ignacy Domeyko. Zarys bibliografii w latach 1802-1831*, „Prace Muzeum Ziemi” 1993, nr 42, s. 149.

¹⁹ Por. *Korespondencja Onufrego Pietraszkiewicza (1824-1834). Opr. Z. Sudolski, S. Kędziński, Archiwum Filomatów – Na zesłaniu*, C. Zgorzelski (red.), t. I, Wrocław 1973, s. 166.

²⁰ Józef Sobolewski sędzia graniczny apelacyjny powiatu Nowogródzkiego.

²¹ Por. *Mahomet*, w: K. Estreicher, *Bibliografia Polska XIX stolecia*, t. III, Kraków 1876, s. 39.

²² Por. *Sobolewski Józef*, w: K. Estreicher, *Bibliografia Polska XIX stolecia*, t. IV, Kraków 1878, s. 305.

mieć znaczenie dla rozwoju kulturalnego oraz dziedzictwa narodowego. Należy podkreślić, że Wilno aż do czasów II wojny światowej stanowiło centrum tatarskiego islamu. Dlatego też filomaci interesowali się społecznością tatarską i jej miejscem w Rzeczypospolitej oraz przywiązaniem do tradycji religijnych. Ponadto XIX-wieczna myśl naukowa była zafascynowana Orientem²³. Innym powodem, dla którego podjęto wysiłek tłumaczenia Świętej Księgi, było pragnienie ukazania piękna i bogactwa treści Koranu w języku, który rozumieli, bowiem kilkusetletnia obecność na terenach Polski spowodowała zatracenie praktycznej znajomości języka arabskiego, który stał się jedynie językiem liturgicznym.

Na podstawie filomackiego przekładu Koranu²⁴ Jan Mirza Tarak Buczacki wraz ze swoim ojcem Selimem i orientalistą Władysławem Kościuszko opracowali nowy i dokładniejszy przekład świętej księgi islamu, zwany również przekładem poetyckim. Na uwagę zasługuje tytuł tego dzieła, który brzmi (pisownia oryginalna podana za Markiem Dziekanem): *Koran (Al-Koran) z arabskiego przekład polski Jana Murzy Tarak Buczackiego, Tatar z Podlasia. Wzbogacony objaśnieniami Władysława Kościuszki. Poprzedzony życiorysem Mahometa z Washingtona Irvinga. Pomnożony poglądem na stosunki Polski z Turcją i Tatarami, na dzieje Tatarów w Polsce osiadłych, na przywileje tu im nadane, jako też wspomnieniami o znakomitych Tatarach polskich Juliana Bartoszewicza. Z dodaniem wiadomości: o Arabach przez Mahometem, o ich historii, religii, nauce, zwyczajach, o obrządkach religijnych, o stanie judaizmu za czasów Mahometa, o środkach przezeń użytych dla prowadzenia jego religii, o okolicznościach, które się do tego przyczyniły, o przepisach Koranu w sprawach cywilnych, o dekarzach między wyznawcami islamu, podających się za proroków, pomiędzy Arabami za Mahometa, lub po nim,*

²³ Por. Z. Wójcik, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 3 (39), s. 17.

²⁴ Zbieżności z tłumaczeniem francuskim zauważył Józef Bielawski.

wyjęte z dzieła Koranu G. Sale, uczonego angielskiego; oraz Kalendarza Arabsko-Tureckiego przez Adriana Krzyżanowskiego i zbioru modlitw codziennych i świątecznych, przełożonych z arabskiego przez Władysława Kościuszkę²⁵. Według badacza Zbigniewa J. Wójcika przekład Koranu, znanego jako wersja Jana Buczackiego, jest dziełem zbiorowym, dokonany przez katolików i muzułmanów²⁶.

Tłumaczenie Koranu, powszechnie nazywane tłumaczeniem Buczackiego, było wydaniem dwutomowym. Pierwszy tom zawierał cenne informacje na temat religii i obrzędów z niej wynikających oraz biografię Mahometa. We wstępie do publikacji autorzy nakreślili tło historyczno-kulturalne oraz religijne Arabii, co dla dziewiętnastowiecznej społeczności tatarskiej, której większa część nie mogła udać się na pielgrzymkę do świętego miasta Mekki, były niezwykle interesujące i pouczające. Natomiast drugi tom zawierał właściwy tekst Świętej Księgi wraz z dodatkiem zawierającym modlitwy²⁷.

Wersja ta była wtórnym tłumaczeniem wobec oryginału arabskiego, jednakże jest niezwykle cenna ze względów literackich, bowiem utrzymana została w pięknym, archaizowanym języku polskim, czego dowodem jest chociażby tytuł księgi przytoczony powyżej. Mimo starań osób zaangażowanych w przekład i powstanie Koranu po polsku, współautorzy: Jan Buczacki i Władysław Kościuszko nie uniknęli jednak błędów oraz nieścisłości wynikających z niewłaściwego tłumaczenia oraz interpretacji tekstu, które negatywnie wpływały na znaczenie naukowe publikacji. Należy jednocześnie podkreślić, że ówczesna krytyka dobrze przyjęła tłumaczenie Świętej Księgi, określając pracę jako: „cenną ozdobę piśmiennictwa polskiego”²⁸. W 2010 roku Wydawnic-

²⁵ M. Dziekan, *Polacy a świat arabski. Słownik biograficzny*, Gdańsk 1998, s. 29-30.

²⁶ Por. Z. Wójcik, *Filomacki przekład Alkoranu...*, art. cyt., s. 25.

²⁷ Por. Jan Mirza Tarak Buczacki, w: M. Dziekan, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w.*, Warszawa 2003, s. 28-29.

²⁸ M. Konopacki, *Z historii przekładów Koranu w Polsce*, „Znak” 1973, nr 2 (224), s. 279.

two Armoryka wznowiło filomacki przekład, zatytułowany „Koran. Przekład filomatów”²⁹. W wydaniu tym znalazło się jedenaście pierwszych sur.

4. Przekład Józefa Bielawskiego

Pierwsze tłumaczenie Koranu z języka arabskiego na polski zawdzięczamy najwybitniejszemu polskiemu arabiście i znawcy islamu profesorowi Józefowi Bielawskiemu³⁰. Józef Bielawski zasłużył się w umożliwieniu Polakom poznania filozofii i literatury arabskiej oraz religii islamu. W jego dorobku naukowym znajduje się wiele prac, stanowiących własne badania oraz tłumaczenia utworów literackich. Popularyzował współczesną literaturę arabską, a także dbał o dobre kontakty Polski z szeroko rozumianą Arabią, zakładając Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Arabskiej.

Niewątpliwie jednym z największych dokonań profesora było przetłumaczenie Koranu na język polski, które ukazało się w 1986 roku. Był to pierwszy przekład muzułmańskiej księgi świętej na język polski dokonany z oryginału, spisane w języku arabskim. Tłumacz posłużył się oryginalnym tekstem koranicznym, pochodzącym z edycji kairskiej, ustalonej w 1923 roku, przyjmując za nią także numerację wersetów. Jak sam Bielawski podkreślił w komentarzu do Koranu, podstawowym celem podjęcia pracy nad przekładem tekstu była wierność tekstowi

²⁹ *Koran. Przekład filomatów*, przeł. D. Chlewiński, I. Domeyko, Sandomierz 2010.

³⁰ Józef Bielawski urodził się 12 sierpnia 1909 roku, zmarł 19 września 1997 roku w Warszawie; doktor prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, a także doktor orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Znał języków orientalnych arabskiego, perskiego i tureckiego, ale specjalizował się w zakresie języka arabskiego oraz literatury terytoriów arabskich. W latach 1948–1951 był attaché kulturalnym w Turcji, a od 1968 roku wykładowcą Uniwersytetu Warszawskiego, na którym utworzył studia arabistyczne i islamistyczne. Por. M. Dziekan, *Profesor Józef Bielawski 1909 – 1997*, „Przegląd Religioznawczy” 1997 nr 2 (184), s. 177.

arabskiemu oraz jasność zawartych w nim myśli. Autor napisał: „O ile to było możliwe, tłumaczyłem dosłownie, starając się zachować jak najwierniej sens oryginału arabskiego. Dla jak najwierniejszego oddania oryginału arabskiego również pod względem formalnym posługiwałem się w tłumaczeniu polskim prozą poetycką, a często też, w miarę możliwości, zachowywałem strukturę logiczną wyrażenia i zdania arabskiego”³¹. Tłumacz przy określaniu metody przyjętej do przekładu wyjaśnia także, że zastosowany został współczesny autorowi język polski, bezpretensjonalny, a zarazem godny tekstu świętego, będący odpowiednim do ukazania dostojności Księgi objawionej. Autor tłumaczenia, chcąc sprostac wytyczonym założeniom dzieła, posługiwał się nie tylko własną wiedzą filologiczną i językoznawczą, ale także odwoływał się do uznanych, klasycznych komentarzy arabskich³² oraz słowników encyklopedycznych³³, będących pomocą dla tłumacza. Ponadto Bielawski konfrontował swoje tłumaczenie z innymi przekładami Świętej Księgi na języki europejskie³⁴.

Koran według tłumaczenia Józefa Bielawskiego zawiera obszerny komentarz oraz wprowadzenie opisujące życie religijne mieszkańców Półwyspu Arabskiego w czasach przedmuzułmańskich. Wersja tekstu świętego zaproponowana przez Józefa Bielawskiego została opracowana w formie poezji i zapisie w formie wiersza. Tłumaczenie Koranu według Józefa Bielawskiego pozostaje wciąż najpopularniejszym tłumaczeniem

³¹ J. Bielawski, *Komentarz*, w: *Koran z języka...*, dz. cyt., s. 831.

³² Wymienić należy: Ibn Katir, *Muhtasar tafsir Ibn Katir*, Bejrut 1973; Ibn Hišam, *Sirat Rasul Allāh. The Life of Muhammad based on Muhammad Ibn Ishak by Abd El-Malik Ibn Hisham*, Londyn 1867; M. Asad, *The Message of Qur'an. Translated and explained by Muhammad Asad*, Gibraltar 1960.

³³ Podstawowym słownikiem encyklopedycznym języka arabskiego, z którego korzystał Józef Bielawski był: A. Al-Azhari, *Tahd ib al-luga*, vol. I-XIV, Kair 1964-1967.

³⁴ A. Arberry, *The Koran interpreted by Arthur Arberry*, Oxford 1964; R. Bell, *The Qur'an. Translated with critical re-arrangement of the Surahs by Richard Bell*, vol. I-II, Edynburg 1939; R. Blachere, *Le Coran: Le Coran. Traduit de l'arabe per Regis Blachere*, Paryż 1957; R. Paret, *Koran: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, Stuttgart 1979.

księgi. Niemniej jednak bywa ono krytykowane, szczególnie przez ortodoksyjne środowiska muzułmańskie. Najczęstszym zarzutem wobec tego tłumaczenia jest niewłaściwa interpretacja poszczególnych wersetów, argumentowana tym, że autor nie był wierzącym i praktykującym muzułmaninem. W 2007 roku wznowiono wydanie Koranu w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego.

5. Pozostałe tłumaczenia Koranu na język polski

Przemiany polityczne w Polsce lat 90. XX wieku umożliwiły propagowanie religii na wiele sposobów. Dlatego rozwój oficyn wydawniczych, a także wzrost zainteresowania islamem w Polsce sprawił, że obecnie istnieje wiele różnych tłumaczeń Koranu w języku polskim. Niewątpliwie najpopularniejszym nadal pozostaje tłumaczenie Józefa Bielawskiego, chociaż utraciło ono status jedyne go przekładu objawienia Allaha. W 1990 roku Stowarzyszenie Ahmadijja wydało własne tłumaczenie tekstu świętego, zatytułowane *Święty Koran: tekst arabski i tłumaczenie polskie*³⁵, jednak dokonane z języka angielskiego. Natomiast na uwagę zasługują obszerne komentarze do tego wydania, napisane przez Malika Ghulama Farida.

Najnowszym wydaniem Koranu w języku polskim jest publikacja *Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*³⁶. Podobnie jak większość tłumaczeń na język polski, jest to publikacja stanowiąca wtórne tłumaczenie dokonane z języka angielskiego, którego autorem jest Jarosław Surdel. Ali Ūnal, autor angielskiego tłumaczenia Koranu, chciał, aby jego tłumaczenie było możliwie najbardziej zrozumia-

³⁵ *Święty Koran: tekst arabski i tłumaczenie polskie*, wyd. pod patronatem H. M. Tahir Ahmad, Islamabad 1996.

³⁶ *Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, przekład z języka arabskiego na język angielski Ali Ūnal. Przekład z języka angielskiego na język polski Jarosław Surdel, New Jersey 2011, ss. 1446.

łe i jasne. Dlatego też wszelkie dopowiedzenia oraz wyjaśnienia tekstu świętego zostały umieszczone w nawiasach lub opatrzone przypisami. Autor tłumaczenia angielskiego zastrzega jednocześnie w Przedmowie, że wyjaśnienia te „nie stanowią dodatku do jego znaczenia ani też żadnego rodzaju jego adaptacji”³⁷. Z tego względu to tłumaczenie Koranu posiada obszerne przypisy. Jednocześnie autorzy tekstów angielskiego i polskiego przyjęli zapis tekstu prozą, w odróżnieniu od dzieła Józefa Bielawskiego, który jak już wspomniano zapisany został w formie poematu. Interesujący element analizowanego wydania Koranu stanowią reprodukcje oryginalnych stron koranicznych w języku arabskim. Stanowią nie tylko doskonałą ilustrację do treści książki, ale również umożliwiają czytelnikowi bezpośredni kontakt z tekstem oryginalnym Świętej Księgi. Ponadto oprócz wyjaśnień tekstowych, odnoszących się do tekstu objawionego, zamieszczone zostały także mapy geograficzne oraz fotografie budowli bliskowschodnich, obrazujące podejmowaną problematykę. Podobnie jak w innych omawianych publikacjach Koranu dostępnych w języku polskim, również w tym wydaniu zamieszczono dodatki wyjaśniające podstawowe kwestie związane z islamem³⁸. Niewątpliwie dużym ułatwieniem dla osób korzystających z tego wydania Świętej Księgi są zawarte w niej glosariusze Imion Bożych oraz Osób i Nazw, a także słownik podstawowej terminologii.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na inicjatywę Ambasady Saudyjskiej w Polsce. Od kilku lat podczas obchodów Dnia Islamu w Kościele Katolickim rozdawane są wydania Koranu. Takie działanie posiada podwójny wymiar. Podstawę stanowi edukacja. Rodzina Saudów, jako kustosze i strażnicy Świętego Meczetu, są obowiązani do zachowania czystości religii. Czuwając nad świętym tekstem Koranu i jego przekładami,

³⁷ A. Ünal, *Przedmowa*, w: *Koran...*, dz. cyt., s. XXIX-XXX.

³⁸ Do najważniejszych należą: kwestia Mahometa w Biblii, kobieta w tradycji muzułmańskiej, zagadnienia dotyczące jedności Boga.

mogą posiadać taką pewność. Dotychczas polskim czytelnikom przekazane zostały następujące wersje językowe: arabska, angielska, niemiecka i rosyjska, dokonane przez arabskich uczonych. W przypadku tłumaczeń na jednej stronie znajdują się dwie wersje językowe: oryginalna arabska oraz tłumaczenie. Drugim wymiarem przekazywania tekstów Koranu jest podkreślenie, że Słowo Boga jest darmowe i skierowane do każdego. Książki są przekazywane jako podarunki, a w każdej z nich widnieje informacja, że nie są na sprzedaż.

Podkreślano było wielokrotnie w niniejszym opracowaniu, że polska społeczność muzułmańska, zwłaszcza społeczność wywodząca się ze środowiska tatarskiego, nie zna w stopniu wystarczającym języka arabskiego. Dlatego na uwagę zasługuje najnowsza propozycja wydawnicza – *Al-Kur'an al-Karim*³⁹. Jest to najnowsze wydanie Koranu, w którym tekst arabski, został zapisany alfabetem łańskim. Niewątpliwie taki sposób transkrypcji alfabetu arabskiego jest niezwykle przydatny dla wszystkich tych osób, które w ogóle nie znają arabskiego lub czytają w tym języku bardzo słabo. Transkrypcji na alfabet łański dokonał Musa Czachorowski przy konsultacji religijnej Muftego Rzeczypospolitej Polskiej Tomasza Miśkiewicza oraz naukowym wsparciu prof. Marka Dziekana. Zaproponowana forma Koranu zapisanego alfabetem łańskim wydaje się być rozwiązaniem salomonowym, bowiem nie został utracony sens oryginału arabskiego, jak to ma miejsce w przypadku wszelkich tłumaczeń. Ponadto otrzymany tekst staje się dostępny dla szerokiego grona odbiorców wśród muzułmanów, którym ułatwi sprawowanie kultu, a także jest znacznym ułatwieniem dla wszystkich zainteresowanych islamem. Niewątpliwie publikacja ta będzie podręcznikiem ułatwiającym czytanie tekstu oryginalnego⁴⁰.

³⁹ *Al-Kur'an al-Karim*, transkrypcja tekstu arabskiego Musa Czachorowski, Wrocław 2013, ss. 335.

⁴⁰ Por. M. Czachorowski, *Wstęp Al-Kur'an...* dz. cyt., s. 5.

Koran w tradycji łacińskiej niemal od samego początku budził żywe zainteresowanie wśród teologów oraz znawców literatury i kultury. Niewątpliwie treść Księgi jest wyjątkowa, bowiem zawierają się w niej nie tylko przepisy religijne, ale również dotyczące życia codziennego człowieka. Ta wyjątkowość spowodowała wśród łacinników ciekawość, która zaowocowała wieloma próbami tłumaczeń Świętej Księgi islamu. Natomiast dostępność tekstu objawienia Bożego w językach narodowych przyczyniła się do rozpowszechnienia samej religii poza terytorium Arabii. Badanie Koranu przez uczonych z Zachodu, często nie będących muzułmanami, daje nawet w XXI wieku zaskakujące wyniki. Już wcześniej wspomniano, że w wiekach średnich łacini uczeni starali się umniejszyć znaczenie Koranu, przedstawiając go jako jedną z herezji. Obecnie pojawia się inny problem – świata bez Boga. Uczeni nie zajmują się badaniem prawdziwości przesłania zawartego w Księdze, ale swoją uwagę koncentrują na zakwestionowaniu prawdy religijnej oraz prawdy o istnieniu Boga.

Niemal wszystkie istniejące systemy religijne posiadają swoje święte pisma i kodeksy. Wierni na całym świecie starają się żyć według nakazów oraz zakazów zawartych w tychże księgach. Niemniej jednak wydaje się, że to właśnie Koran najbardziej determinuje życie wiernych muzułmanów, a zarazem jest inspiracją do poznawania Orientu. Na zakończenie rozważań dotyczących historii tłumaczeń tekstu objawienia Bożego warto zwrócić uwagę na nowy-stary aspekt przekazu Koranu. Wspomniane zostało wcześniej, że recytacja Koranu jest skomplikowana, bowiem należy uwzględnić wiele elementów podczas wymawiania każdego ze słów. Wieki XX i XXI przyniosły ze sobą rozwój technologiczny, który obecny jest także w religii. Pierwsza płyta gramofonowa z nagraniem tekstu świętego wydana została w 1920 roku. Wraz z rozwojem mediów: radia i telewizji, a ostatnio również Internetu, Koran przekazywany jest ustnie. Coraz powszechniejsze stają się wydawnic-

twa Koranu na nośnikach elektronicznych, zapoczątkowanych na płytach CD, a obecnie także na kartach pamięci, które można odtwarzać w popularnych urządzeniach mp3 i mp4. A zatem można stwierdzić, że ustna tradycja przekazu orędzia koranicznego wróciła po czternastu wiekach do korzeni.

ŚWIĘTE KSIĘGI HINDUIZMU



1. Wedy - literatura śruti 99
2. Literatura smryti 103

Historia Indii rozpoczyna się z reguły od inwazji, w latach 1800-1500 przed Chr., na północno – wschodnie tereny doliny Indusu koczowniczych plemion pasterskich, które same siebie nazywały Ariami („szlachetni”). Nazwa ta nie oznacza rasy ani nie rozszerza się na inne ludy, pod względem lingwistycznym należące do grupy indoeuropejskiej jak Słowianie, ludy bałtyckie, Celtowie, Germanowie, Rzymianie, Grecy, a także Irańczycy i Indusi. Ojczyzną Arjów była prawdopodobnie południowa Azja Centralna. Liczne podobieństwa z zakresu idei, słów i gramatyki dowodzą, iż plemiona te tworzyły kulturę i językową rodzinę. Dokładne pochodzenie i prehistoria tego ludu wciąż jednak owiana jest tajemnicą.

W dolinie Indusu Arjowie zetknęli się z istniejącą tam od trzech tysięcy lat przed Chr. wysoko rozwiniętą kulturą, której głównymi ośrodkami były dwa wielkie miasta Mohendžo Daro i Harappa. Ośrodki te, chociaż odległe od siebie o 640 km, wykazują tak wielkie do siebie podobieństwa w architekturze, symbolice religijnej, modelu społeczeństwa, że historycy przyjmują zgodnie ich tożsamość kulturową. Pełny

rozkwit tej kultury, jak potwierdzają to prace wykopaliskowe rozpoczęte w trzeciej dekadzie XX wieku, przypadły na lata 2300-1800 przed Chr. Jeszcze nie wyjaśniono, czy Arjowie, którzy przywędrowali w dolinę Indusu, zniszczyli tę kulturę czy zastali ją już w jej końcowej fazie.

1. Wedy - literatura śruti

Najważniejszym źródłem i pierwszym religijnym świadectwem o życiu Arjów jest Weda (dosł. „wiedza”, zwł. sakralna). Nazwy tej używa się w znaczeniu szczegółowym na określenie „wielkiego zbioru tekstów sakralnych, stanowiących najstarsze zabytki kultury słownej dawnych Indii aryjskich”¹. Zbiór ten powstał między 1500 a 800 rokiem przed Chr. Podstawową warstwę kanonu wedyjskiego tworzą hymny i pieśni używane podczas składania ofiar bogom wedyjskim. Są to teksty najbardziej pierwotne, przeważnie metryczne, zwane mantrami. Następne warstwy tworzą brahmany, aranjaki i upaniszady. Weda w rozumieniu hindusa zawiera „świętą wiedzę”, która jest spójną całością i nie ma pochodzenia ludzkiego. Przypisuje się jej kategorię śruti („słuchać”). Jest wiedzą wieczną, niezmienną. Słyszeli ją lub oglądali w zamierzchłych czasach dzięki wyższemu poznaniu mędrca, tzw. ryszi („jasnowidzący”). Przez długi czas przekazywano ją ustnie. Została spisana w sanskrycie, który uchodzi za język święty i jest klasycznym językiem literackim Indii. Istnieją cztery zasadnicze „zbiory” (sanhita) Wed, ułożone ze względu na funkcję, jaką pełnią przy sprawowaniu kultu ofiarniczego. Najważniejszym z nich jest Rygweda – zbiór mantr recytowanych przez kapłana zwanego hotarem. Jest to najstarszy indoaryjski tekst (powstał między XVI a XII w. przed Chr.), stanowiący fundament całej późniejszej kultury Indii. Składa się on z 1028 hymnów (sukta), zawierających około 11 tysięcy strof. Całość

¹ A. Ługowski, „Weda”, w: T. Herman, J. Jurewicz, B.J. Koc, A. Ługowski (autorzy), *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992, s. 121.

tekstów tworzących tę sanhitę zgrupowano w dziesięciu księgach (mandala, dosłownie „koło”), z których każda przypisana jest jednej rodzinie kapłańskiej. Najstarszą częścią Rygwedy (księgi 2-7) są hymny do Agnięgo i Indry. Ostatnia partia obejmuje hymny kosmogoniczne na temat stworzenia świata, do pierwszego człowieka (Jama) i jego siostr (Jami), pogrzebowe, rytymażeńskie, hymny o Słowie i jego mocach oraz hymny dialogowe². Rygweda nie tylko jest najstarszym źródłem wyobrażeń o bogu i mitologii Ariów, lecz także najwybitniejszym wczesnym dziełem poetyckim indoeuropejskiej rodziny językowej. Pozostałe sanhity są późniejsze i mniej oryginalne. Składają się w przeważającej mierze z tekstów Rygwedy. Samaweda, czyli „Wiedza melodii” (saman), złożona jest niemal wyłącznie z hymnów Rygwedy, które tylko inaczej ułożono kierując się względami techniki ofiarnej³. Z 1559 wersów, które zawiera ta sanhita, jedynie 78 nie pokrywa się z nią. Istota Samawedy tkwi w jej melodyce. Poszczególne strofy tego dzieła zostały opracowane muzycznie, tzn. zaopatrzone w nuty. Śpiewał je udgatar, jeden z czterech głównych kapłanów, odprawiających rytuał ofiarowania somy (napoju odurzającego). Jadźurweda („wiedza formuł ofiarnych”) jest zbiorem mantr (jadźurów), które szeptał z pamięci podczas czynności ofiarnych adhwarju – kapłan oficjant⁴. Obejmuje pięć zbiorów tekstów pochodzących z pięciu szkół. Cztery należą do Jadźurwedy czarnej (Krysznajadźurweda), piątą do Jadźurwedy białej (Śuklajadźurweda). Jadźurweda tworzy niejednorodny zbiór. Zawiera strofy dedykowane bóstwom, inwokacje, instrukcje rytualne, inkantacje skierowane do bogów, a także precyzyjne rozprawy medyczne. Są w nim również listy boskich imion, z których najślawniej-

² A. Degraes, „Religie Indii. Początki: od religii wedyjskiej do upaniszad”, w: F. Lenoir i Y. Tardan – Masquelier, *Encyklopedia religii świata*, Warszawa 2002, s. 862.

³ H. v. Stietencron, „Pismo (Pisma) święte. III. Hinduizm. Religie hinduskie”, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 326.

⁴ A. Ługowski, „Wedy”, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 385.

sze to Śatarudrija („sto imion Rudry”)⁵. Atharwaweda („wiedza kapłana Atharwana”), zwana Wedą formuł magicznych, jest najmłodszą ze zbiorów wedyjskich, aczkolwiek ściśle z nimi związana. Składa się z dwudziestu ksiąg, z których ostatnia jest rekonstrukcją ósmej księgi Rygwedy. Zbiór ten zawiera pieśni pogrzebowe, liczne teksty spekulatywne oraz hymny kosmogoniczne. Przeznaczona jest dla kapłana domowego (purohita, dosłownie: „ten, kto stoi przed”), pośrednika między ofiarodawcą a przywoływanym zaklęciami bóstwem⁶.

Omówiona powyżej pierwsza warstwa czterech „zbiorów” (sanhity) literatury wedyjskiej jest podstawą, na której wznoszą się następne grupy tekstów: brahmany (brahmana), aranjaki (aranyaka) i upaniszady (upaniszad). Brahmany (teksty związane z brahmanem) powstały między X a VII w. przed Chr. Napisane zostały prozą przez braminów. Stanowią komentarze i wykłady dotyczące ceremoniału ofiary wedyjskiej. Objaśniają reguły użycia mantr w czasie jej sprawowania. Autorów brahman interesuje nade wszystko kosmogonia i subtelne związki między kosmosem i ofiarą. Poszukiwanie tych powiązań jest świadectwem wczesnych form teologii. W brahmanach zarysowuje się już także doktryna reinkarnacji i karmana⁷. Teksty te cieszą się bezwarunkowym, boskim autorytetem. Przysługuje im także kategoria śruti. Kształt tych pism zależy od przynależności do konkretnej Wedy. Do każdej z nich odnosi się bowiem jeden lub więcej tekstów brahman.

Trzecią grupę tekstów związanych z Wedami tworzą aranjaki (aranjaki – „należący do lasu”). Są również częścią wedyjskiego objawienia i stanowią uzupełnienie brahman. Powstały około VIII – VII w. przed Chr. Traktuje się je jako ogniwo pośrednie między brahmanami i upaniszadami. Były przeznaczone dla pustelników zamieszkałych w lesie.

⁵ A. Degraçes, „Religie Indii. Początki: od religii wedyjskiej do upaniszad”, art. cyt., s. 863.

⁶ Tamże, s. 864.

⁷ H. v. Stietencron, „Pismo (Pisma) Święte. III. Hinduizm. Religie hinduskie”, art. cyt., s. 327.

Zawierają mistyczne rozważania, które zgłębiano w samotności lasu. W przeważającej części zapisane są prozą, tylko niektóre, późniejsze, wierszem. Wraz z upaniszadami określa się je wspólną nazwą wedanta („koniec wed”).

Upaniszady (upaniszad) – dosł. („siadać w pobliżu kogoś”) stanowią ostatnią warstwę wedyjskich pism, którym przysługuje też kategoria objawienia – śruti. Są to rozprawy o treści filozoficznej, pochodzące z różnych epok. Najstarsze (Bryhadaranjaka, Ćhandogja, Ajtareja, Kena, Tajttirija), napisane prozą, pochodzą prawdopodobnie z pierwszej połowy I tysiąclecia przed Chr. Do tekstów późniejszych zaliczają się upaniszady metryczne: Katha (lub Kathaka), Iśa i Mundaka. Najpóźniejszą grupę tworzą prozaiczne: Mandukja, Praśna, Kauszitaki, Śwetaśwata i Majtri, zwana też Majtrajani⁸. Filozoficzne rozważania Upaniszad koncentrują się w głównej mierze na problematyce poznania (dźnana) i wyzwolenia (moksza). Refleksje te cechuje wyraźna tendencja monistyczna. Rys ten przejawia się najwyraźniej w nauce o brachmanie i atmanie, uważanej powszechnie za najważniejszą doktrynę upaniszad⁹. Brahman jest pozbawionym własności, spoczywającym w sobie absolutem. U podstaw zaś pojęcia atman leży przekonanie, że w każdej istocie obecna jest „częstka” owego absolutu – brahmana. Jest nią właśnie atman. Jednak, w przeciwieństwie do zachodniego pojęcia duszy, nie jest on osobową, lecz abstrakcyjną strukturą. Szczególne jego cechy są tożsame z cechami brahmana. Poznanie ich i opis w najstarszych tekstach (Bryhadaranjace i Ćhandogji) ma charakter zarówno pozytywny (atman – brahman jest absolutną szczęśliwością, światłością, prawdziwym bytem, nieśmiertelnością), jak i negatywny (atman – brahman jest niestary, niemłody, niechudy, niegruby itd.), zwłaszcza słynne neti, neti

⁸ A. Ługowski, „Upaniszady”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, dz. cyt., s. 356.

⁹ Tamże.

– „nie to, nie to”¹⁰. Upaniszady podejmują także inne ważne idee, jak idea karmana, sansary i awidji. Pojawiają się w nich elementy późniejszej jogi i sankhji¹¹.

2. Literatura smryti

Mniej więcej w połowie pierwszego tysiąclecia przed Chr. na kanwie tradycji wedyjskiej rozwinęła się kolejna faza w historii religii indyjskiej zwana hinduizmem. Cechą charakterystyczną tej fazy było odrodzenie się mistyki teistycznej. Wyłania się wówczas także koncepcja Boga osobowego (iśwara), który stwarza świat, obraca kołem sansary i tknięty litością zbawia swoich czcicieli. Fantazja mitotwórcza tej epoki skonkretyzowała się na dwóch postaciach bóstw: Wisznu i Śiwie. Część religijna oddawana tym bogom stanowi wyraz złożonej syntezy lokalnych kultów, starowedyjskich mitów, nauki o inkarnacjach (avatara) oraz drawidyjskich kultów żeńskich (śakti) z krwawą Kali – Durgą na czele. Koncepcja boga ma wyrazisty rys boga taumaturga. W soteriologii wyłoniły się dwie równorzędne i praktycznie równowartościowe drogi soteriologiczne: droga poznania (dźńana -marga) i droga miłości (bhakti – marga)¹².

W tym religijno-filozoficznym kontekście powstaje nowy rodzaj tradycyjnego przekazu – smryti („pamięć, wspomnienie, zapomnienie”). Będzie ona trwała i będzie rozwijała się równolegle do transmisji typu wedyjskiego (śruti – „to, co usłyszane”). Do tekstów podstawowych smryti należą dwa wielkie eposy: Mahabharata i Ramajana, a także Purany.

Mahabharatę („Wielkie Dzieje Bharatów”), nazywaną później piątą Wedą, skomponował w osiemnastu księgach mędrzec Wjasa. Jest to naj-

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² S. Schayer, „Literatura indyjska”, w: S. Lam, *Wielka literatura powszechna*, t. 1, Warszawa 1930, s. 119.

większe dzieło w literaturze światowej. Zawiera sto tysięcy dwuwierszy. Młodsza część tego eposu stanowi włączona do księgi szóstej Bhagawadgita („Pieśń Czcigodnego Wzniosłego”). Powstała prawdopodobnie około 300 r. przed Chr. Głównym wątkiem Mahabharaty są dzieje plemienia Bharatów w kraju położonym między Gangesem i Dżamną, a zwłaszcza dzieje potomków wieszczą Wjasy. Miał on dwóch synów, Dhrytarasztrę, ślepcę od urodzenia, który ożenił się z Gandhari (pochodząca z kraju Gandhara w północno-zachodnich Indiach) i miał z nią stu synów oraz jedną córkę, i Pandu, który z dwiema różnymi żonami, Kunti i Madri, miał pięciu synów, Pandanów: Judhiszthirę, Bhimę, Ardżunę, Nakulę i Sahadewę. Byli oni ożenieni z jedną i tą samą kobietą, piękną Draupadi z kraju Pańczala. Między tymi braćmi, otrzymującymi pomoc od swych kuzynów ze strony matki, m.in. od Kryszny, oraz od stu kuzynów ze strony ojca, rozgorzała zacięta rywalizacja i walka, które wypełniają cały poemat.

Autorstwo epepei Ramajana („Dzieje Ramy; Rama jest królem i awatarą Wisznu), dzieła złożonego z siedmiu części, liczącego ok. dwadzieścia cztery tysiące dwuwierszy, przypisuje się Walmikiemu. Opowiada ona o życiu Ramy, który wraz ze swą piękną i wierną żoną Sitą oraz swym równie wiernym bratem Lakszmaną przeżywa niezwykle przygody wędrując przez puszcze Dekanu. Rawana, król demonów zaludniających wyspę Lanę, porywa podstępnie małżonkę Ramy i chce ją uwieść. Zostaje ona jednak uratowana przez Ramę, z pomocą króla małp Sugriwy i jego mądrego ministra Hanumanta. Po uratowaniu Sita w fantastycznej próbie, przywołując swoją matkę Ziemię na świadka, próbuje dowieść swej niewinności. Rama jednak nie wierzy jej i wypędza Sitę. Wówczas otwiera się Ziemia i pochłania ją. W ten sposób Sita powraca tam, skąd przysła.

Obok Mahabharaty i Ramajany trzecią grupę tekstów smryti tworzą purany („dawne opowiadania”). Na ich treść składa się wszystko, co

przez wiele stuleci stworzyła mitologiczna fantazja hinduizmu: itihasy, akhjanya, hymny i modlitwy, teologiczne spekulacje, kosmogonie i teogonie, genealogie bogów i królów. Tradycja przypisuje ich autorstwo również legendarnemu Wjasie¹³. W obecnej formie pochodzą z pierwszego tysiąclecia po Chr. Językiem puran jest sanskryt, chociaż daleki od swej klasycznej formy. Przyjmuje się powszechnie, że tzw. kanon puraniczny (Mahapurana – „Wielka Purana”) obejmuje osiemnaście dzieł. Najważniejsze z nich noszą imiona różnych bogów, np. Wisznu – purana, Brahma – purana, Śiwa – purana, Waju – purana.

Ogromne bogactwo i wielkość świętych ksiąg hinduizmu zaskakuje zachodniego czytelnika, a różnorodność ich treści nasuwa podejrzenie obecnych w nich sprzeczności. Dla Hindusa jednak jest to sprzeczność pozorna, bowiem w tej wielości szuka on zawsze jedności i ją znajduje. Religijno-filozoficzna literatura Indii jest jak ogromne drzewo, którego korzenie sięgają pierwszych pism wedyjskich, a gałęzie czasów współczesnych.

¹³ S. Schayer, „Literatura indyjska”, art. cyt., s. 154.

ŚWIĘTE PISMA SHINTO

1. „Kojiki” – japoński epos narodowy 106
2. „Nihon shoki” – historia Kraju Wschodzącego Słońca . . . 108

Wiedzę o starożytnej Japonii, poza obszarem artefaktów, zawdzięczamy w znacznej mierze źródłom historyczno-mitologicznym. Mowa o dziełach „Kojiki” i „Nihongi”, inaczej „Nihon shoki”, zbiorczo nazywanych *kiki* lub *kigi* – czyli „Kroniki”. Powstałe jako historiografia, opierają się nierzadko na mitach obecnych w mentalności japońskiej okresu VIII-X wieku. Na bazie mitologii zrodziły się również zbiory *norito* – zaklęcia czy inwokacje spisane w X wieku, a obecne na długo wcześniej, w czasach przedpiśmiennych. Do podobnych źródeł należą także *fudoki* – opisy obyczajów i ziem.

1. „Kojiki” – japoński epos narodowy

„Kojiki” to japoński epos narodowy z początków VIII wieku – jego rola w Kraju Kwitnącej Wiśni może być porównywana pod względem wagi do roli Biblii w Europie. W Japonii rozważania i badania naukowe dotyczące „Kojiki czyli Księgi Dawnych Wydarzeń” przerodziły się w wyjątkową, rozbudowaną dyscyplinę, niemal ‘kojikologię’. Istnieje także specjalistyczne Towarzystwo Wiedzy o Kojiki¹. Korzenie tego

¹ *Kojiki czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, t. 1, tłum. W. Kotański, Warszawa 1986, s. 8.

eposu sięgają tradycji ustnej. Z pokolenia na pokolenie przekazywano opowieści o dziejach plemienia i bohaterskich jednostek – deifikowanych lub będących odpowiedzią na potrzeby zmysłu religijnego. Pierwszy z trzech zwojów „Kojiki” mówi o kosmogonii, teogonii oraz odmalowuje szczegółowo pracę demiurgów – Izanagi i Izanami. Następne zagadnienie to utworzenie ziemi japońskiej i objęcie jej w posiadanie przez potomka bóstw – Ninigiego. Drugi zwoj podejmuje temat tzw. „podboju wschodu” przez potomnego Ninigiego i utworzenie w krainie Yamato królestwa, a następny opis dotyczy panowania piętnastu kolejnych cesarzy. Zwoj trzeci wylicza dalszych osiemnastu władców aż do cesarzowej Suiko². Do usystematyzowania tych wierzeń dążył kler shinto. Ówczesne mity chińskie i koreańskie cechowały się łądem wewnętrznym, co stało się obiektem chętnie zapożyczanym przez kulturę archipelagu japońskiego³. Spisywanie dziejów rozpoczęło się w Japonii około roku 620, kiedy prawdopodobnie pojawiły się dokumenty ukazujące dzieje rządzących. W 673 r., gdy władzę objął cesarz Temmu, ponownie stwierdzono konieczność uporządkowania królewskich rodowodów i ujednoczenia podań. Rękopis powstał jednak dopiero na rozkaz królowej Gemmei z 711 roku. Pod nadzorem urzędnika państwowego O-no Yasumaro sporządzono trzyczęściowe dzieło w 712 r.⁴

Próby druku miały już miejsce w Japonii w drugiej połowie VIII wieku, ale na szerszą skalę dopiero w 1644 r.⁵. W porównaniu z „Nihongi” – późniejszą kroniką z 720 r. – „Kojiki” jest uboższe w wątki *stricte* historyczne. Do zapisu użyto ideogramów chińskich, gdyż w Japonii nie istniało jeszcze rodzime pismo. Ze względu na całkowitą odmienność fonetyczną, morfologiczną i składniową japońszczyzny od języka chińskiego stosowano tzw. *kambun* – notację po chińsku. Poza *kambunem*

² J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006, s. 17.

³ *Kojiki*, dz. cyt., s. 10-11.

⁴ Tamże, s. 12.

⁵ Tamże, s. 18.

używano także systemu *man'yōgana*, gdzie pojawiają się ideogramy jako znaki symbolizujące wymowę⁶. Oprócz różnorodności graficznej utwór prezentuje również różnorodność formalną. Równoległe do fragmentów prozy występują poematy o pewnym konsekwentnym rytmie, anegdoty – jak legendy, baśnie i podania – oraz wyliczenia o szczególnej poetyce. Polega ona na podobnej konstrukcji zdań opisujących etapy danego procesu, np. powstawania kolejnych duchów czy następowania władców⁷.

„Kojiki” licznie przekładano na języki europejskie. Pierwszy był owocem pracy Basila Hall Chamberlain’a i został wydany w 1822 r. jako „Kojiki or Records of Ancient Matters”, dodatek do tokijskiego periodyku *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, w tomie X⁸. Jako jeden z pierwszych interpretatorów „Kojiki” zasłynął Motoori Norinaga (żyjący w latach 1730-1801). Jego, liczący czterdzieści cztery zwoje, „Komentarz do Kojiki” ukazał się w 1822 r. W Polsce za jednego z najwybitniejszych znawców „Księgi dawnych wydarzeń” uchodzi prof. Wiesław Kotański, tłumacz polskiego wydania kroniki⁹.

2. „Nihon shoki” – historia Kraju Wschodzącego Słońca

„Nihongi”, czyli „Kroniki Japonii”, zwane także „Nihon shoki”, to najstarsza oficjalnie spisana historia Kraju Wschodzącego Słońca. Obejmuje wydarzenia mitycznego czasu bóstw do panowania cesarzowej Jito (okres jej panowania przypada na lata: 686-697). Według kolejnego manuskryptu o nazwie „Shoku nihongi” (z 797 r.), „Nihon shoki” ukończono 1 lipca 720 r. „Shoku nihongi” nadmienia także, że „Kroniki Japonii” zostały skompilowane na rozkaz dany księciu Toneri, synowi cesarza Temmu¹⁰.

⁶ Tamże, s. 16.

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ J. Tubielewicz, *Od mitu do historii...*, dz.cyt., s. 17.

¹⁰ U. Masaaki, „Nihon shoki”, w: *Kodansha Encyclopedia of Japan*, t. 6, Tokyo 1983, s. 383.

Dzieło liczyło trzydzieści tomów, nie licząc dodatku genealogicznego. Według badań posługiwano się wcześniejszymi kronikami dworskimi z VI i VII w., przekazami rodowymi *kaden*, przekazami chramów shinto *jinja engi* oraz świątyń buddyjskich *jiin engi*, a także innymi dokumentami państwowymi¹¹. Na trzydzieści zwojów całości – pierwszy i drugi poruszają kwestię teogonii i kosmogonii. Trzeci zwoj rozpoczyna historię czterdziestu władców: od Jimmu do Jito. Odmienne niż w „Kojiki” występuje tu datowanie. Kronikę spisano w języku chińskim¹². Nazwa „Nihon shoki” została nadana w VIII w. – w takiej formie widnieje w antologii „Man’yoshu” oraz komentarzu „Koki” (ok. 738 r.). Proces powstawania kroniki datuje się na dziesiąty rok władzy Temmu (681 r.), gdy księciu Kawashima (lata 657-691), synowi poprzedniego cesarza Tenji, i jedenastu towarzyszom powierzono skopiowanie dziejów rodziny królewskiej. Z trzydziestu części „Nihongi” – dwie pierwsze, opowiadające o mitycznych początkach, znane są jako „Jindaiki”. Księgi od trzeciej do trzydziestej obejmują zdarzenia od rządów Jimmu aż do Jito w porządku chronologicznym. „Nihongi” odróżnia od wcześniejszego „Kojiki” włączenie fragmentów z chińskiej pracy historycznej „Wei Zhi” i koreańskich „Paekche ki” i „Paekche sinch’an”. Można wyróżnić też cytaty z „Iki no Muraji Hakatoko no Fumi” – japońskiego sprawozdania z wizyty w Chinach dynastii Tang oraz „Ibon segi” – historii koreańskiego mnicha z królestwa Koguryo. Rozdziały od czternastego i dalej zostały coraz bardziej wzbogacone o kolejne szczegóły¹³. „Kojiki” również mocniej zaakcentowały czasy mityczne niż bieżące, jak to się dzieje w „Nihongi”. „Nihon shoki” spisano też klasyczną chińszczyzną, co świadczy o udziale wielu autorów.

Periodyzację utworu pomogło sprecyzować użycie terminu *Nihon* w tytule, który był używany od VII wieku na oznaczenie Japonii w kon-

¹¹ J. Tubielewicz, *Od mitu do historii...*, dz.cyt., s. 17.

¹² Tamże, s. 18.

¹³ U. Masaaki, „Nihon shoki...”, dz. cyt., s. 383 - 384.

tekście relacji z zagranicą. Wersety mówiące o wprowadzeniu buddyzmu za cesarza Kimmei podają *passus* z „Konkomyo saishoo kyo” – kolekcji buddyjskich tekstów przetłumaczonych z chińskiego przez ucznia Tang-Yijing w 703 r.¹⁴. „Nihon shoki” po skompletowaniu cieszyło się szerokim odbiorem wśród warstw rządzących i intelektualnych, a od okresu Nara (lata 710-794) stało się materiałem studiów. W okresie Heian (lata 794-1185) „Nihon shoki” poddawano dogłębnej lekturze co najmniej sześć razy. Pozycje „Koki” i „Man'yoshu” zawierają cytaty z „Kronik Japonii”. Genealogiczna praca autorstwa Shinsen Shojiroku, datowana na 1815 r., zawiera specjalne uwzględnienia, czy podane informacje zgadzają się z „Nihongi”. Przetrwało wiele kopii kroniki z przełomu okresu Nara i Heian – np. manuskrypty „Inokuma”, „Shitennoji”, „Tanaka” i „Iwasaki”. Istnieje także wiele komentarzy do „Nihongi” – „Shaku nihongi” powstało w XIII w. Od czasów Kamakura (XII-XIV w.) aż do Muromachi (XIV-XVI w.) „Nihon shoki” zaczęto postrzegać jako święty tekst *shinto*. W epoce Edo (XVII-XIX w.) rozpoczęły się w tym kierunku badania akademickie¹⁵.

Norito – czyli zbiór formuł adresowanych do bóstw w klasycznym języku – obecny jest w ceremoniach *shinto*. Etymologicznie źródłosłów wywodzi się od *noru* – „oświadczać z trwogą” oraz *to* – „słowo” lub „miejsce”¹⁶. Zbiór został spisany w 927 r., ale uważa się, że formuły przekazywane były ustnie bez zmian przez wieki. Powstać miały w pierwszych wiekach naszej ery, o czym świadczy forma języka – ukształtowanego oraz bez wpływów chińskiej. Proza *norito* wyróżnia się hieratycznym pięknem i zbliża się do prozy poetyckiej¹⁷. Według „Kojiki” korzenie *norito* sięgają legendarnych czasów, kiedy bóstwo Amenokoyane no Mikoto recytowało *norito* u wejścia do jaskini, gdzie schroniła

¹⁴ Tamże, s. 384.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ S. Weinstein, „Norito”, w: *Kodansha Encyclopedia of Japan*, t. 6, Tokyo 1983, s. 38.

¹⁷ J. Tubielewicz, *Od mitu do historii...*, dz. cyt., s. 19 - 20.

się bogini Amaterasu Omikami, założycielka cesarskiej dynastii. *Norito* dzieliły się na różne rodzaje: zarówno dziękczynne, prośby o obronę bóstw, upamiętniające poszczególne mitologiczne czy historyczne wydarzenia w religijnym kalendarzu, jak i ucieleśniające specyficzne modlitwy indywidualnych osób. Najstarszy, dotrwały do naszych czasów, zbiór „Engi shiki” określa się na 927 r. „Engi shiki” lub „Procedury Ery Engi” zawierają dwadzieścia siedem *norito* na różnorodne tematy, takie jak: modły o dobre zbiory w nowym roku (*toshigo*), ochronę przed ogniem (*chinka*), błaganie duchów królestwa (*mitama shizume*) czy liturgiczne, przeznaczone do rytuałów w określonych sanktuariach¹⁸. Specyficzna dla tekstów *norito* pozostaje ortografia zwana *semmyogaki*, według której część elementów gramatycznych zapisuje się zredukowanymi znakami chińskimi – oznacza to odczyt fonetyczny, a nie semantyczny, jak ideogramów¹⁹. Na przestrzeni stuleci *norito* mogły być dowolnie komponowane przez kapłanów, aż do zinstytucjonalizowania *shinto* w okresie Meiji (przełom XIX i XX wieku), kiedy to wszelkie rytuały znormalizowano nakazem rządu i zebrano w oficjalnym kompendium. Wraz z rozdziałem religii od państwa w 1945 r. zakaz prywatnej redakcji *norito* przestał obowiązywać, jakkolwiek aktualnie korzysta się z *norito* opartych na przedwojennych zbiorach, wydanych przez świątynię Jinja Honchoo²⁰.

Ostatnie z wymienionych pism stanowią *fudoki* – „opisy obyczajów i ziem”, powstałe po roku 713, kiedy dwór rozkazał sześćdziesięciu sześciu podległym prowincjom przesłać dane o ich regionach. Informacje dotyczyły topografii, nazw geograficznych, rodzajów gospodarki, a także miejscowych wierzeń i zwyczajów. Do czasów współczesnych zachowały się jedynie tzw. „Opisy obyczajów i ziem z prowincji Izumo”

¹⁸ S. Weinstein, „Norito...”, dz. cyt., s. 38.

¹⁹ Tamże, s. 38.

²⁰ Tamże, s. 38.

(„Izumo – no kuni – no fudoki”). Fragmentarycznie przetrwały *fudoki* z okolic Harima, Hitachi, Hizen i Bungo²¹.

Źródła dające dostęp do japońskiej starożytności, takie jak: kroniki „Kojiki” i „Nihon shoki”, czy związane bezpośrednio z warstwą wierzeń – *norito* i *fudoki*, stały się w kulcie *shinto* pismami świętymi. Opowiadały o początkach państwowości i boskim pochodzeniu rodu japońskiego. Opisywały porządek panujący w świecie rytuałów konstytuując podłoże liturgiczne. W ten sposób ustanowiły rdzeń religijności i poczucia tożsamości narodowej Japończyków. W Kraju Wschodzącego Słońca utworzyły podłoże ewoluującego sacrum.

²¹ J. Tubielewicz, *Od mitu do historii...*, dz. cyt., s. 19.



DAODE JING – TAOISTYCZNA KSIĘGA DROGI I CNOTY

1. Autor i legendarna historia powstania dzieła	113
2. Weryfikacje legendy	114
3. Struktura księgi	116
4. Czym jest dao?	117
5. Komentarze	118



Taoizm jest systemem religijnym, który wyrósł w kulturze chińskiej i nieodłącznie jest z nią związany. Początków taoizmu możemy upatrywać w czasach, w których powstał najstarszy i najbardziej znany tekst bezpośrednio związany z tą religią. Księga ta nosi nazwę *Daode jing*, czyli *Księga drogi i cnoty* (*dao* dosłownie oznacza „droga”; *de* – „cnota”, *jing* jest dodanym ok. II w. p.n.e. określeniem oznaczającym „kodeks”, „zbiór”)¹.

1. Autor i legendarna historia powstania dzieła

Tradycyjne autorstwo tego dzieła przypisywane jest starożytnemu chińskiemu myślicielowi Laozi (Laotze), który miał być współczesny Konfucjuszowi (551-479 p.n.e.) lub o pokolenie starszy od niego². Laozi nie jest imieniem, lecz określeniem „stary mistrz”³, w takiej też formie często występuje sama nazwa księgi, oznaczająca „opowieści starego mistrza”. Jak podaje legenda, Laozi był chińskim urzędnikiem z czasów

¹ Zob. L. Kohn, *Taoizm. Wprowadzenie*, Kraków 2012, s. 23.

² Zob. A. Wójcik, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, Kraków 2008, s. 7.

³ Tamże.



panowania dynastii wschodniego Zhou, żyjącym w VI w. p.n.e.⁴. Jego niezwykła znajomość obrzędów oraz skłonność do samotniczego trybu życia były na tyle znane, iż wieść o jego osobie dotarła do samego Konfucjusza, który zapragnął zostać jego uczniem⁵. Niestety spotkał się on z odmową ze strony Mistrza; mimo to spotkanie z nim wywarło na Konfucjuszu bardzo duże wrażenie. W wieku ok. 80 lat Laozi, widząc schyłek dynastii chińskiej, postanowił udać się do krain leżących na zachodzie. Za środek transportu miał mu służyć wół. Pokonując rubieże Chin, musiał on przejść przez pasmo górskie. Wybierając dogodniejszą ścieżkę napotkał strażnicę, w której stacjonował niewielki oddział wojskowy, pilnujący granic państwa przed barbarzyńcami⁶. Naczelnikowi straży granicznej Yin Xi udało się przekonać starego mistrza, aby przed opuszczeniem kraju spisał swoje nauki, czyli tekst *Daode jing*⁷. W innej wersji tej legendy, cesarz na wiadomość o opuszczeniu kraju przez Laozi wysłał za nim wojsko. Dowódca pościgu Yin Xi dogonił Mistrza na przełęczy górskiej. Laozi nie chciał spisywać swoich nauk, lecz gdy żołnierz powiedział, że jeśli nie wróci z Mistrzem lub jego nauką do kraju, czeka go niechybna śmierć, mędrzec pragnąc uchronić go przed karą, naprędce napisał liczący nieco ponad 5000 znaków tekst, dając mu nazwę *Daode*.

2. Weryfikacje legendy

Pierwszym znanym nam tekstem łączącym postać Laozi z *Daode jing* jest tekst *Shiji*, czyli *Zapiski historyka* autorstwa historyka pierwszego cesarstwa chińskiego Simy Qiana⁸, żyjącego w latach ok. 145 – ok. 87 p.n.e. Tekst ten datowany jest na 104 r. p.n.e. i zawiera wskazówki

⁴ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, dz. cyt., s. 26.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. A. Wójcik, *Laozi...*, dz. cyt., s. 7.

⁷ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, dz. cyt., s. 26.

⁸ Tamże.

na temat historycznej osoby, którą określamy dziś jako Laozi. Chiński historyk najczęściej uwagi poświęca postaci archiwisty dworu królewskiego dynastii Zhou, znanego pod imieniem Lao Dan⁹ (Li Dan) lub Lao Ran¹⁰. Autor wymienia także inne postaci, które mogłyby być legendarnym mistrzem (np. pustelnik Laolaizi)¹¹.

Księga *Daode jing* powstała prawdopodobnie na przełomie VI i V wieku p.n.e. Część osób przyjmuje wersję, iż autor tegoż dzieła był nauczycielem Konfucjusza. Inni uznają, że jest to dzieło późniejsze, bowiem w pewnych fragmentach może zawierać ono krytykę poglądów konfucjańskich¹². Z całą pewnością można jednak stwierdzić, iż w IV w. p.n.e. fragmenty tego dzieła były już znane, bowiem w traktacie *Zhuangzi* (ok. 369 – ok. 286 r. p.n.e.) znajdują się wyraźne odniesienia do *Daode jing*. Prawdopodobnie nie istniał jeden twórca tego tekstu, lecz jest ono bardzo spójną treściowo kompilacją fragmentów pochodzących z wielu okresów¹³. Znalezione w 1993 roku na południu Chin bambusowe tabliczki datowane na ok. 300 r. p.n.e. zawierają 33 ustępy, które można zestawić z 31 rozdziałami *Daode jing*, choć zawierają odmienny układ wersów oraz znaki odbiegające od wersji klasycznej¹⁴, co daje kolejną przesłankę, aby twierdzić, że w IV wieku p.n.e. pewne części tego tekstu były już znane. O ok. 150 lat nowszą, już pełniejszą wersję *Daode jing*, odkryli w 1973 r. archeolodzy pracujący w miejscowości Mawangdui, w prowincji Hunan na południu Chin. W trzech grobowcach lokalnego władcy, jego żony i syna, zasklepionych w 168 r. p.n.e., oprócz śladów pożywienia, ubiorów, miniaturowych figurek służących, dzieł sztuki, znajdowały się także manuskrypty medyczne i filozoficzne, a wśród nich dwa egzem-

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. G. F. McLean, *Confucianism, buddhism, daoism, christianity and chinese culture*, (w:) *Cultural heritage and contemporary life*, red. Tang Yi-Jie, Waszyngton 1991, s. 61.

¹¹ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, dz. cyt., s. 27.

¹² Zob. G. F. McLean, *dz. cyt.*, s. 61.

¹³ Zob. A. Wójcik, *Laozi...*, dz. cyt., s. 8.

¹⁴ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, dz. cyt., s. 24.

plarze *Daode jing*, spisane na jedwabiu¹⁵. Dzięki temu odkryciu, z racji iż tekst w nielicznych miejscach różnił się od znanej nam wcześniej wersji, można było wyjaśnić niektóre zagadnienia interpretacyjne. Ponadto rękopisy te dowodzą, że w okresie panowania dynastii Han, *Daode jing* był na tyle znanym i szanowanym tekstem, iż umieszczono go w czymś grobie¹⁶. Obecnie za kanoniczną uznaje się edycję sięgającą III w. n.e., której autorem był znany z wielkiej erudycji Wang Bi (226-249 r.)¹⁷.

Wraz z kształtowaniem się pozycji *Daode jing* wśród pism o szczególnym charakterze dla myśli chińskiej oraz powiązaniem owej księgi z taoizmem, sama postać jej legendarnego autora podlegała kolejnym przeobrażeniom. Poszukiwacze długowieczności, adepci sztuk magicznych i czarownicy uznali Laozi za swojego patriarchę, przypisując mu niezwykle moce oraz nieśmiertelność¹⁸. Inna grupa, w której skład wchodził ród cesarski oraz dygnitarze oddawali mistrzowi Laozi cześć jako personifikacji tao¹⁹ - „organiczny porządek”²⁰. Nazywano go Najwyższym Panem Lao i jako bóstwo kosmiczne dziś traktowany jest jako jedno z trzech najważniejszych bóstw taoistycznych. Kolejna grupa traktowała postać Laozi jako bóstwo, które na przestrzeni wieków nieustannie się objawiało i ratowało świat.

3. Struktura księgi

Daode jing jest niewielkim objętościowo tekstem, składającym się z ok. 5000 tysięcy znaków, tradycyjnie podzielonych na 81 rozdziałów. Księgę tę można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich poświęcona

¹⁵ Tamże, s. 25-26.

¹⁶ Tamże s. 26.

¹⁷ Zob. A. Wójcik, *Laozi...*, dz. cyt., s. 9-10.

¹⁸ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, dz. cyt., s. 40-41.

¹⁹ Tamże, s. 41.

²⁰ Tak roboczo *tao* definiuje Benjamin Schwartz.

jest *tao* (w rozdziałach 1-37), czyli „drodze”, a druga *de* (w rozdziałach 38-81), co oznacza cnotę. Z badań archeologicznych wynika, iż pierwotnie obie części były zamienione ze sobą miejscowo, tj. część poświęcona *de* była pierwsza, a dotycząca *tao* druga. Dzieło to zostało spisane wierszem nierymowanym, a wiele jego fragmentów ma lapidarny charakter aforyzmów. Liczba znaków tekstu waha się od 5000 (w takiej wersji jest powszechnie używana przez taoistów), przez 5 463 znaki w tekście pisanym na jedwabiu, po 5 683 znaki w edycji mistrza Wang Bi²¹.

4. Czym jest *dao*?

„Dao, które może być nazwane, nie jest wiecznym dao”²². Cytat ten stanowi, iż nie da się jednoznacznie zdefiniować *dao*, nie da się słowami wyrazić jego istoty. Można próbować opisać *dao* jako naturalny proces, który uzewnętrznia się w rytmicznych zmianach świata naturalnego. Nie jest to jednak tylko natura, lecz także jej wewnętrzna esencja, która czyni rzeczy takimi jakie są. Istotę *dao* możemy porównać do dwoistej struktury: „dao wiecznego”, tajemniczego i niewyraźnego, które jest w centrum kosmosu oraz „dao peryferyjnego”, czyli dostrzegalnego dla człowieka w naturalnych cyklach przyrody²³. Sposobem na doświadczenie *dao* jest stan niedziałania (*wuwei*) i naturalności (*ziran*). Owy stan niedziałania ma zawierać w sobie wyzbycie się namiętności i pożądań, by móc poznać, w jakim kierunku zmierza życie, natura i świat.

W rozdziale 12 *Daode jing* czytamy:

„Pięć kolorów czyni ludzkie oczy ślepyimi,
pięć dźwięków czyni ludzkie oczy głuchymi,

²¹ Zob. G. F. McLean, *dz. cyt.*, s. 62.

²² Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, Kraków 2006, s. 26.

²³ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, *dz. cyt.*, s. 28.

pięć smaków powoduje, że ludzkie usta tracą smak,
wścigi i polowania czynią ludzkie umysły szalonymi”.

Fragment ten obrazuje uzależnienie się człowieka od bodźców. Osoba zniewolona wielością doznań, nie odkrywa prawdziwego sensu, nie dostrzega naturalnego porządku rzeczy i działa wbrew naturze.

Daode jing, ukazuje postać mędrca (*shengren*), człowieka doskonałego, który na powrót sprowadzi ludzkość i świat w stan równowagi²⁴. Ową osobą może być zarówno mężczyzna, jak i kobieta z każdej warstwy społecznej. Mędrzec taki osiąga doskonałość poprzez powrót do prostoty, wiodąc prosty żywot i kształtując wewnętrznie swój umysł.

Rozdział 29 wskazuje:

„Ci, którzy pragną opanować świat i biorą się do
Działania, moim zdaniem, nie dopną swego,
Ponieważ świat jest naczyniem duchów i bogów
i nie można go posiąść, podejmując jakieś działania.

Kto działa – poniesie klęskę.

Kto chwyci i mocno trzyma – utraci.

Wśród ludzi bowiem jedni są z przodu, drudzy za nimi;

jedni oddychają przez nos, drudzy dyszą;

jedni są silni, drudzy są słabi; jedni są energiczni, drudzy ospali.

Mędrzec uwalnia się od nadmiaru, od ekstrawagancji, od zbytku”.

5. Komentarze

Księgę drogi i cnoty można traktować jako traktat religijny, polityczny, a także zajmujący się zagadnieniami społecznymi, psychologicznymi oraz dotyczącymi świata natury. Wyjaśnienie wszystkich poglądów zawartych w tym dziele zajmuje od wielu wieków komentatorów. Każdy czytający *Daode jing* tworzy sobie jego własną interpretację. Obecnie ist-

²⁴ Tamże, s. 33.


nią trzy główne rodzaje komentarzy *Daode jing*. Pierwszy z nich dotyczy aspektu filologicznego, a więc zajmuje się badaniem materii językowej, sposobu budowania fraz, interpunkcji oraz wielości znaczeń użytych wyrazów. Kolejny rodzaj komentarzy upatruje w tej księdze wskazówek dotyczących praktyk samodoskonalenia oraz przedłużania życia. Tacy komentatorzy podkreślają rolę *Daode jing* jako swoistego przewodnika po praktykach z pogranicza medycyny naturalnej i magii. Trzeci rodzaj komentarzy opiera się na dogłębnej spekulacji filozoficznej czytanego tekstu. Taki rodzaj komentarza prezentuje komentarz Wang Bi, który ideę *dao* łączy z nieistnieniem, pustką (*wu*), która stanowi podstawę wszechrzeczy.

Daode jing z oryginału w języku chińskim zostało przetłumaczone na wiele języków świata np. na język angielski było przekładane ponad 300 razy²⁵. W języku polskim doczekaliśmy się kilkunastu tłumaczeń. Oprócz przekładów, *Daode jing* wielokrotnie stawało się dziełem adaptowanym. Takie utwory są pisane przez osoby nie znające języka chińskiego. Pod wpływem fascynacji *Daode jing* tworzą one przeróbki, często będące poetyckim wyrazem treści zawartych w oryginale. W ten sposób powstały książki *Tao Kubusia Puchatka* Benjamina Hoffa (1982), *Tao miauczenia* Waldo Japussy'ego (1990), czy poważniejsze adaptacje jak *Odmień swój umysł. Odmień swoje życie* Wayne'a W. Dyera (2007).

Światopogląd taoistyczny zawarty w *Daode jing* wywarł duży wpływ na postrzeganie myśli dalekowschodniej w Europie i na kontynencie amerykańskim. Wiele idei i sentencji jest żywych i propagowanych przez środowiska związane z religiami Dalekiego Wschodu. Mimo wielości przekładów, ta starożytna księga wciąż jest na nowo odczytywana, a jej przesłanie przede wszystkim dla taoistów jest wciąż aktualne.

²⁵ Tamże, 37.

ŚWIĘTA KSIĘGA „MAGA WIRY”

- 
1. W kręgu poszukiwań egzystencjalnych 120
 2. Etymologia tytułu i struktura książki „Maga Wiry” 125
 3. Tematyka książki „Maga Wiry” 126
 4. Analiza książki „Maga Wiry” 130

W XX wieku można było zauważyć wielość religijno-twórczych procesów. Na wszystkich kontynentach świata pojawiły się nowe doświadczenia i systemy religijne. To wszystko było spowodowane gwałtownymi zmianami społecznymi, wprowadzeniem nowych technologii, obiegiem informacji, wolnym do niej dostępem oraz szeroko ujmowanym pluralizmem. W wyniku wielu doniosłych wydarzeń XX wieku, np. wojen światowych, człowiek stanął wobec wielu pytań o charakterze egzystencjalnym i poszukiwał na nie odpowiedzi. Jednocześnie przymusowa ateizacja, kryzys tradycyjnych religijnych systemów i moralno-etycznych postaw, ogólna profanacja religijności i wiary przy budowaniu nowych społeczeństw rodziły w ludziach duchową próżnię, potrzebującą treści, które by ją wypełniły.

1. W kręgu poszukiwań egzystencjalnych

Poszukiwanie odpowiedzi na pytania o egzystencję powodowało tworzenie nowych religijnych wspólnot na czele z nauczycielami i wzorcami doskonałości duchowej, którzy dawali ludziom poczucie duchowej

realizacji. Religijna wspólnota jako forma łączenia ludzi wokół przedmiotu wiary wymaga ustalonej doktryny oraz autorytetów religijnych. Twórca religijnej wspólnoty powinien być osobą charyzmatyczną, zdolną zostać religijnym przywódcą i zaprezentować swoją doktrynę. Doktryna musi mieć charakter Objawienia i być wyrażona jasno i przejrzystość w formie pisemnej.

Na słowiańskich ziemiach, w centralnej Ukrainie, na początku minionego wieku urodził się Lew Sylenko, który stworzył ideę narodowej monoteistycznej religii Ukraińców. Zamiar tworzenia nowego religijnego systemu przez Lwa Sylenkę, który nawiązywał do przedchrześcijańskich politeistycznych słowiańskich wierzeń, otworzył nowe możliwości powrotu człowieka do dawnych wierzeń. Staraniem Sylenki zaczął tworzyć się nowy religijny system nazywany zbawczą religią ukraińskiego narodu, czyli RUNWiarą (Rodzimą Ukraińską Narodową Wiarą). Autor koncepcji zbawczej narodowej religii tworzył swój system w oparciu o księgi własnego autorstwa. Główną pracę Lwa Sylenki pod tytułem „Maga Wiry” można mianować jako księgę świętą dla wyznawców RUNWiary. Wydana w ostatecznym wariantcie w 1979 roku pozostaje jedyną akceptowaną przez wszystkich adeptów RUNWiary księgą doktrynalną i kanoniczną.

Autor księgi „Maga Wiry” Lew Sylenko urodził się 27 września 1921 roku w wiosce Bogojawłenskie (Ratkivka), w obwodzie Kirovogradzkim na terenie Ukrainy¹, w rodzinie Terentija i Heleny Sylenków. Dano mu imię Iwan, ale jednocześnie dziadek nazwał go Lew. Później Lew Sylenko przyjął to imię z szacunku dla swojego dziadka-bałwochwalca². Dzięki dziadkowi Lew Sylenko poznał wiarę w Dażboga – boga Ukraińców³. Jesienią 1938 roku Lew Sylenko wstąpił do Kremenczuckiego Technikum Bibliotekarstwa. Jesienią 1940 roku przeprowadził się do Moskwy, gdzie zaczął praco-

¹ http://uk.wikipedia.org/wiki/Силенко_Лев, dostęp 16.03.2010 r.

² Por. С. Лисенко, *Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Даждбога*, Київ 1996, s. 40.

³ Por. Л. Силенко, *Мага Віра. Святе Письмо Українців*, Богоявленське 11008, s. 21.

wać na budowie. Wiosną 1941 roku został powołany do wojska, a na jesieni jako jeniec wojskowy został skierowany do obozu jenieckiego w mieście Nowy Borysów na Białorusi⁴. W obozie zaprzyjaźnił się z Białorusinem pełniącym funkcję uprzywilejowanego więźnia-sprzątacza. Latem 1942 roku obaj stamtąd uciekli⁵. Sylenko zamieszkał w Kijowie wśród ukraińskiej inteligencji i właśnie wtedy zaczynał szerzyć idee monoteistycznej religii – wiary w Dażboga. Recytując własną poezję o tematyce religijnej i prowadząc dyskusje z pisarzami, Lew Sylenko jawił się jako głosiciel narodo-religijnej idei. Wiosną 1945 roku Sylenko z większością innych migrantów dostał się do amerykańskiej strefy okupacyjnej, do obozu uciekinierów w Gegencie blisko Augsburga. Niebawem wszyscy Ukraińcy zostali przeprowadzeni stamtąd do obozu Zoome-Kazerne w Augsburgu⁶. W 1948 roku z obozu w Zoome-Kazerne Sylenko wyprowadził się do Nowego Ulmu, gdzie był nowy obóz dla Ukraińców. W Nowym Ulmie Sylenko stworzył religijną organizację - wspólnotę „wnuków dażbożych” z ideałem wiary w jedyne boga Dażboga. Wydał trzy numery czasopisma (po 300 egzemplarzy) „Nowe Rycerstwo”. W piśmie tym Sylenko ogłosił jako jedyną prawdziwą wiarę Ukraińców wiarę w Dażboga, natomiast tradycje chrześcijańskie utożsamił z pogańskimi. Uczynił to też dlatego, by udowodnić, że wszystkie święta chrześcijańskie mają swoje źródło w świętach pogańskich⁷.

W 1953 roku Lew Sylenko wyjechał do Kanady (Toronto). W 1964 roku założył własne wydawnictwo i zaczął wydawać czasopismo „Rodzima Wiara”, gdzie głosił „wiarę w Miłosiernego, Wszechobecnego i Jedyne boga Dażboga”⁸. Z tytułu czasopisma wywodzą się pojęcia: „rodzi-

⁴ Por. tamże, s. 105.

⁵ Por. tamże, s. 108.

⁶ Por. tamże, s. 146.

⁷ Na przykład świętowanie Zmartwychwstania Chrystusa – wskrzeszeniem przyrody itd., por. tamże, s. 169.

⁸ Por. T. Беднарчик, *Етапи формування релігійно-філософського вчення Л.Силенка*, „Українське релігієзнавство” 34(2005), s. 135.

ma wiara”, „rodzimowiary”, „rodzimowiarstwo”⁹. Później materiały pochodzące z czasopisma „Rodzima Wiara” stały się źródłem napisania głównej pracy Lwa Sylenka „Maga Wiry”. W 1966 roku w Winnipede i Chicago zaczął wydawać czasopismo „Samobutnia Ukraina”, gdzie kontynuował prezentowanie materiałów do swojej przyszłej księgi „Maga Wiry”¹⁰.

Pierwsza wspólnota wyznawców Rodzimej Ukraińskiej Narodowej Wiary była oficjalnie zarejestrowana w grudniu 1966 roku w Chicago. Liczyła sobie wówczas 53 rodziny. Miała ona statut, w którym była mowa o tym, że wyznawana religia ma charakter monoteistyczny, a jej zasady zostały ujęte w nauce duchowego mistrza Lwa Sylenki. Z czasem powstały wspólnoty RUNWiary w innych miastach Stanów Zjednoczonych, Kanadzie, Anglii, Australii i innych krajach, które zamieszkiwały diaspory Ukraińców¹¹.

W 1971 roku zaczęły wyodrębniać się różne odłamy we wspólnocie RUNWiary. Rozwój nauki przez Lwa Sylenkę o roli proroka i mistrza we wspólnocie zrodził zarzuty wśród niektórych zwolenników. Odłączyły wówczas od wspólnoty dwie nieliczne grupy osób na znak protestu sakralizacji Lwa Sylenki. W tym samym czasie w Kanadzie aktywizowały się inne wspólnoty rodzimowiarów, w tym wspólnoty Sobornej Świętyni Rodzimej Wiary - zwolenników monoteistycznej wiary w Dażboga. Z ich strony Lew Sylenko jako przywódca i prorok RUNWiary spotykał się z częstą krytyką¹².

Odpowiedzią na napięcia wewnętrzne i zewnętrzne we wspólnocie RUNWiary był Pierwszy Sobór ZSICU (Zrzeszenie Synów i Córek Ukrainy) RUNWiary zebrany w Chicago 5-6 sierpnia 1972 roku. Wzię-

⁹ Por. A. Колодний, *Рідна Українська Національна Віра*, Київ 2002, s. 4.

¹⁰ Por. С. Лисенко, *Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Даждбога*, dz. cyt., s. 227.

¹¹ Por. A. Колодний, *Рідна Українська Національна Віра*, dz. cyt., s. 4.

¹² Por. tamże, s. 140.

ło w nim udział 150 osób – reprezentantów wspólnot RUNWiary ze Stanów Zjednoczonych i Kanady oraz zaproszonych gości. Na soborze został omówiony i przyjęty statut ZSICU RUNWiary oraz wybrani naczelnicy oddziałów ZSICU RUNWiary, którzy złożyli przysięgę Lwu Sylenkowi jako Głowie ZSICU RUNWiary¹³.

W 1972 roku na kartach czasopisma „Rodzima Wiara” Lew Sylenko zamieścił części swojej książki „Maga Wiary”, która stała się „Biblią” rodzimowiarów. Przez następne lata Sylenko redagował ten materiał i wydał jego ostateczny wariant w 1979 roku pod tytułem „Maga Wiry”. Od tego czasu książka ta stała główną wykładnią nauki RUNWiary¹⁴.

Jesienią 2008 roku mistrz zachorował na zapalenie płuc, wskutek czego zmarł w jednym ze szpitali w Kanadzie 25 listopada 2008 roku¹⁵.

Książka była kilkakrotnie wydawana za życia Sylenki, nie tylko w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych, ale i później na Ukrainie. W latach 1989-91 w radzieckiej Ukrainie w czasopiśmie „Wseswit” (Wszeswiat) pojawiały się fragmenty „Maga Wiry”, które były przekazywane redakcji przez sympatyków RUNWiary. Publikacje te można nazwać początkiem zwiastowania religii RUNWiary na terenach Ukrainy¹⁶.

Ostatnie wydanie, które posiadam, jest wydane w 2008 roku we Lwowie, zaopatrzone przypisem o rozpowszechnianiu za ofiarę, czyli nie nosi charakteru komercyjnego. Adresatami książki „Maga Wiry” oraz innych ksiąg i czasopism wydanych przez wspólnotę RUNWiary są wyłącznie Ukraińcy lub osoby ukraińskiego pochodzenia, stąd cała spuścizna pisemna RUNWiary jest w języku ukraińskim.

¹³ Пор. С. Лисенко, *Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Дажбога*, dz. cyt., s. 312.

¹⁴ Пор. Т. Беднарчик, *Етапи формування релігійно-філософського вчення Л.Силенка*, dz. cyt., s. 141.

¹⁵ Пор. <http://k-telegraph.kiev.ua/2008/11/umer-otec-runvery-lev-silenko/>, dostęp 28.11.2008 r.

¹⁶ Пор. А. Колодний, *Рідна Українська Національна Віра*, dz. cyt., s. 33.

2. Etymologia tytułu i struktura księgi „Maga Wiry”

Tytuł księgi „Maga Wiry” ma swoją etymologię w sanskrycie i tłumaczy się jak Potężna Wiara¹⁷. Warto zauważyć, że Lew Sylenko w 1975 roku brał udział w Kongresie Sankrytologów w Indiach. Przedstawiony był tam jako dr Lew Sylenko, sanskrytolog-indolog, historyk i duchowy mistrz¹⁸. Tam wygłosił referat, który później stał fragmentem jego książki pod tytułem „Porównawczy sanskryto-angielsko-ukraiński słownik”. Natomiast na Uniwersytecie Bombajskim wygłosił wykład o pochodzeniu sanskrytu z języka Ariów (Orianów¹⁹)²⁰.

Wyznawcy RUNWiary tytuł księgi identyfikują z jednym z imion założyciela dżajinizmu Wardhmana – mahawira – „wielki bohater”²¹.

Księga liczy 1430 stron. Opatrzona jest zdjęciami autora, jego rodziny oraz świątyń i wspólnot RUNWiary. Na początku i końcu księgi znajduje się spis treści i tematyczny skorowidz. Księga „Maga Wiry” składa się z pięćdziesięciu dwóch rozdziałów, nazywanych przez Lwa Sylenkę „dniami”. Tym określeniem jest podkreślona tematyka każdego rozdziału. Każdy rozdział ma podrozdziały zawierające nazwę początku zdania tego podrozdziału i oznaczone numerem kolejności w rozdziale. Mieszczą w sobie kilka akapitów. Najdłuższy rozdział – historyczny – zajmuje dwieście osiemdziesiąt sześć stron i ma sześćset osiem podrozdziałów. Najkrótszy – zajmuje siedem stron i liczy trzydzieści pięć podrozdziałów.

¹⁷ Por. Л. Силенко, *Мудрість Української Правди. Наука РУНВіри*, Львів 2006, s.85.

¹⁸ Według biografii Switosławy Łysenki został on uhonorowany tym tytułem przez Uniwersytet Bombajski, por. <http://narodna.prawda.com.ua/rus/history/49283651d0da2/>, dostęp 22.11.2008 r.

¹⁹ Orianie – prarodzice Ukraińców, którzy według nauki Lwa Sylenki dali początek zaistnieniu indo-europejskim narodów przez migrację największej i najstarszej grupy narodowej zamieszkałej na terytorium Oriany (Ukrainy), por. Л. Силенко, *Мара Віра*, dz. cyt., s. 80.

²⁰ Por. С. Лисенко, *Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Дажбога*, dz. cyt., s. 363.

²¹ Por. А. Колодний, *Рідна Українська Національна Віра*, dz. cyt., s. 11.

3. Tematyka książki „Maga Wiry”

W chronologicznej kolejności rozpatrzmy przedstawioną tematykę książki „Maga Wiry”. Księgę rozpoczyna rozdział pod tytułem „Dziękuję Wam, Tato i Mamo, dziękuję za miłość!”. W tym rozdziale autor w formie pytań i odpowiedzi przedstawia swoje dzieciństwo i rodzinę.

Drugi rozdział pod tytułem „Dzieci i Krewni” zawiera w sobie zasady moralne w wychowaniu dziecka. To nauka skierowana do rodziców, wzbogacona przykładami z życia.

Trzeci rozdział – najkrótszy, nosi tytuł „Świat i Jego Tajna”. Tu autor przedstawiając osiągnięcia nauki i filozofii wskazuje na podstawę istnienia Absolutu pod imieniem Dażbog i jego stworzenie – istotę ludzką.

W czwartym rozdziale pod tytułem „Człowiek i Bezkrę” kontynuuje temat dzieciństwa i genealogii swojej rodziny oraz rozwija temat nauki i kosmosu, poszerzając oparte na tym pojęcie Absolutu i człowieka.

W piątym rozdziale pod tytułem „Człowiek i jego Świadomość” autor przedstawia czytelnikowi rozważania o początkach istnienia ludzkości, technicznym progresie i niebezpieczeństwie jego oddziaływania na ekologię. Rozważa pojęcia świadomości i możliwości mózgu człowieka, sprowadzając te rozważania do obecności boga w naszym życiu.

Szósty, siódmy oraz ósmy rozdział noszą tytuł „Sumienie Historycznej Nauki”. Mowa w nich o cywilizacji Sumerów, z którymi autor wiąże naród ukraiński.

Dziewiąty rozdział nazywa się „Diamenty ze Świątyni Światowej Historii”. W nim autor próbuje udowodnić, korzystając z różnych wypowiedzi naukowców, teorię istnienia najstarszej cywilizacji na terenach współczesnej Ukrainy.

Dziesiąty rozdział pod tytułem „Czemu skradłeś mi moich bogów?” (Księga Rodzaju, 31, 30)” zamieszcza w sobie krytykę chrześcijaństwa na podstawie wybranych fragmentów Biblii oraz historycznych faktów

zaczepniętych z historii chrześcijaństwa. Przeciwstawia temu wiarę w Dażboga jako idealną religię dla ukraińskiego narodu.

Jedenasty rozdział pod tytułem „Daj mi jeszcze dwa miesiące pożyć” (Księga Sędziów, 11, 37)” kontynuuje krytykę fragmentów Starego Testamentu oraz niektórych faktów z historii chrześcijaństwa.

Rozdziały od dwunastego do czternastego są trylogią pod tytułem „Od Dniepru do Medei. Zaratustra, Bóg i Biblia”. Piętnasty-szesnasty rozdział mają z kolei wspólny tytuł „Od Dniepru do Gangesu. Budda, Bóg i Ewangelie”. W tych pięciu rozdziałach Lew Sylenko krytykuje wydarzenia biblijne i przedstawia teorie, według których Zaratustra i Budda pochodzą z rodzin Scytów, którzy w tych czasach (VII-VI wiek przed nar. Chr.) przemieszczały się po terenach Azji, a korzenie rodzinne miały z terenów współczesnej Ukrainy z cywilizacji Ariów (według Sylenka – Oriów). Opisuje szczegółowo fakty z życia Zaratustry, Buddy i historii buddyzmu. Przedstawia swoją wersję życia Jezusa i dziejów historycznych chrześcijaństwa.

Kolejny rozdział „Rzym i Bizancjum – czy one ochrzczą Ukrainę (Rus)?” przedstawia imperium z najgorszych stron działalności swoich obywateli oraz polityczne intrygi panujące w tych czasach. Opis dziejów kończy się na dziewiątym wieku, czyli przed aktywną ewangelizacją terenów Ukrainy.

Następne rozdziały, od osiemnastego do dwudziestego szóstego, kontynuują krytykę chrześcijaństwa i opisują historię narodu ukraińskiego w czasach przed chrztem Rusi i po chrzcie obejmując period od IX wieku po XVIII. Lew Sylenko przedstawia historię o pogaństwie i ich religii, eksponuje poszczególnych bohaterów ukraińskich, którzy bronili niezależności religijnej i państwowej przed najeźdźcami, szczególnie prawosławiem i imperium rosyjskim. Te rozdziały mają następujące tytuły:

18-20: „Przed chrztem Ukrainy (Rusi)”

21-22: „Zniszczcie ich ołtarze”, 1 (Księga Pwt. Prawa, 12, 3)

23-24: „Po chrzcie Ukrainy (Rusi)”

25-26: „Ukraina (Ruś), archiereje greckiej ortodoksji i tatarsko-mongolska orda”

Rozdziały z dwudziestego siódmego po dwudziesty dziewiąty mają tytuł „Ukraińska Duchowa Rewolucja”. Tu autor nawołuje Ukraińców, by porzucili inne wierzenia i dołączyli do jedynej prawdziwej wiary w Dażboga, nazywa ten proces Duchową Rewolucją. Krytykuje chrześcijaństwo i szczegółowo przedstawia niektóre aspekty doktryny wiary w Dażboga, swoje posłannictwo i zbawczy charakter RUNWiary.

Następne trzy rozdziały opisują przewagi i zalety rozwoju duchowego we wspólnocie RUNWiary. Mają następujące tytuły:

30: „My RUNWiarą uzbrojeni”

31: „OSIDU – Siła Ukraińska” (OSIDU - organizacja synów i córek Ukrainy)

32: „Mądrość Oriańskiej Wolności”

W trzydziestym trzecim rozdziale autor tłumaczy pojęcia kultu i przewodnika we wspólnocie RUNWiary. Tytuł brzmi: „Dlaczego potrzebny kult przewodnika? Co jest wyżej rozumu?”

W następnym rozdziale pod tytułem „Narodzenie Światła Dażbożego” Lew Sylenko pisze o swoim proroczym posłannictwie. Przedstawia teologiczne aspekty Dażboga, szczególnie przedstawiając Narodzenie Światła Dażbożego jako podstawę istnienia ludzkości.

Kolejne trzy rozdziały noszą tytuł „Jak powstały rodzime i cudze nazwy, imiona, nazwiska?”. Tu autor sięga historii i znaczenia imienia w różnych narodach i religiach przedstawiając rzadko spotykane imiona słowiańskie, których w większości nie akceptuje religia chrześcijańska.

Rozdziały trzydzieści osiem – czterdzieści opatrzone tytułami „Gdzie ty jesteś, nasza rodzima arystokracjo?” i „Tytuły i ich historia” jest rozważaniem nad tytułami arystokratycznymi narodów oraz ich znaczeniem, gdzie autor tłumaczy tytuły arystokracji ukraińskiej.

Czterdziesty pierwszy rozdział opisuje obrzędy pochówku w różnych religiach i szczegółowo jak ma on wyglądać we wspólnocie RUNWiary.

Rozdziały 42, 44, 46, 47, 49, 51 mają tytuł „Pytania i odpowiedzi”. Głównym tematem tych pytań i odpowiedzi jest krytyka chrześcijaństwa i prezentacja nauki RUNWiary.

„Wielkanoc Światła Bożego” – to tytuł czterdziestego trzeciego rozdziału, w którym mowa z kolei o świętowaniu Zmartwychwstania Chrystusa w chrześcijaństwie i adekwatnych świętach w innych religiach. W RUNWierze za odpowiednik tego święta uważa wiosenne „wskreszenie” ziemi i natury.

Czterdziesty piąty rozdział pod tytułem „Runwisty, samodoskonalcie swoją naturę” opowiada przykład doskonałego wyznawcy RUNWiary. Poznajemy tu cechy, jakie muszą być obecne w postawie wierzącego runwisty.

Czterdziesty ósmy rozdział przedstawia etyczną doktrynę RUNWiary i nosi tytuł „Siedem Ustaw Prawidłowego Życia”. Tutaj przeczytamy podstawy i skutki życia według tych ustaw:

1. Prawidłowe Myślenie ma Wołę, Cel, Odwagę.
2. Prawidłowe Chcenie ma Miłość, Sprawiedliwość, Konsekwencję.
3. Prawidłowe Spełnienie ma Odpowiedzialność, Dokładność, Dyscyplinę.
4. Prawidłowy Stosunek do Siebie i Bliskich, oznacza pełnowartościowe „Ja”: „Ja” Niezależne, Nieobojetne, Pogodzone.
5. Prawidłowe odżywianie ma Żywność wysokiej jakości, Potrawy tradycyjne narodowe, tradycyjną Kulturę odżywiania.
6. Prawidłowa Miłość ma Nienawiść i Oszczędność, Współczucie i Ofiarność, Duchowe Piękno i Wierność.
7. Prawidłowa Wiara ma Naturalne Urodzenie, Błogosławione Rozumienie i Prawidłowe Przeznaczenie.

W pięćdziesiątym rozdziale pod tytułem „Jak Podwójna Wiara przy-

gnębia duchowe siły narodu?” Lew Sylenko spróbował wyjaśnić potrzebę oczyszczenia siebie z tworzonoego w ciągu wieków synkretyzmu religijnego i przewagi czystej religii RUNWiary.

Ostatni, pięćdziesiąty drugi rozdział „Maga Wiry” pod tytułem „Modlitwy” daje czytelnikowi możliwość zapoznania się z modlitwami (w liczbie 27) skierowanymi do Dażboga. Wszystkie modlitwy zaczynają się i kończą słowami „Mój Dażboże”.

4. Analiza księgi „Maga Wiry”

Analizując księgę „Maga Wiry”, można sformułować następujące wnioski:

- Lew Sylenko został twórcą idei religijnej, autorem nowej religii narodowej ukraińskiego narodu polegającej na reformie słowiańskiego pogaństwa;

- w swojej nauce Sylenko sprecyzował obraz boga jako panteistycznego Absolutu, wyeksponował cechy podkreślające jego bóstwo;

- idea zbawienia w doktrynie Sylenki przedstawiona została jako synkretyczna synteza, która wiąże się z etosem i dawnymi wierzeniami Słowian;

- komparatywna analiza religii świata dokonana przez Sylenkę wykazała, że RUNWiara jest doskonałym religijnym systemem prezentującym się jako religia narodowa i ściśle związanym z największymi religijnymi systemami świata;

- system moralno – etycznych zasad RUNWiary wskazał nie tylko głębokie przemyślenia założyciela RUNWiary nad kwestiami moralności, ale i idee odrodzenia ludowej tradycji i patriotycznej mentalności.

Księga „Maga Wiry” nadal zostaje głównym źródłem nauki RUNWiary i bardzo cennym materiałem badawczym doktryny wspólnoty rodzimowiarskiej dla religioznawców.

DOKUMENTACJE

Barbara Łysik

EWANGELIZACJA A NOWE ŚRODKI PRZEKAZU

W dobie szybkiego przekazu informacji i coraz to szybszych procesów globalizacji niezastąpioną rolę, także w procesie ewangelizacji, mogą pełnić środki masowego przekazu. „Niejednokrotnie środki masowego przekazu stają się bardzo pomocne w przekazywaniu wiary. Stają się podstawowym narzędziem informacyjnym i formacyjnym. Inspirują i ukierunkowują postępowanie wielu osób, rodzin czy nawet całych społeczności. Dotąd w głoszeniu Ewangelii uznaniem cieszyło się słowo mówione, a następnie drukowane. W ostatnim stuleciu dokonał się bardzo szybki rozwój w świecie mass mediów. Na olbrzymią skalę wykorzystuje się radio, telewizję, a nawet komputery”¹. Można nawet dopowiedzieć, iż XXI wiek przyniósł ze sobą nowe możliwości coraz

¹ L. Fąs, *Natura i znaczenie animacji misyjnej*, „Nurt SVD” 1(2003), s. 139.

szybszego kontaktowania się w wirtualnym świecie. Najnowsze technologie komunikacji rozwijają się w zaskakującym tempie.

Środki społecznego przekazu są także dobrym pomostem do budowania wspólnoty między Kościołem lokalnym a Kościołem powszechnym oraz pomiędzy Kościołami lokalnymi. „Poprzez środki masowego przekazu można poznać życie Kościoła powszechnego, zaangażowanie i doświadczenia misjonarzy, problemy nękające Kościoły misyjne. Trudno jest poświęcić misjom całodobowy program (np. w radiu) czy cały tygodnik. Jednak ogromnie ważną sprawą jest obecność tematyki misyjnej w mediach katolickich: mały dział w czasopiśmie czy godzina czasu antenowego w radiu”². Misyjność Kościoła lokalnego zależy w dużej mierze od podejmowanych inicjatyw misyjnych, zarówno od formacji, jak i od informacji. „Celowi temu służy przede wszystkim informacja poprzez czasopisma misyjne i inne pomoce audiowizualne”³.

Współczesny kontekst domaga się użycia odpowiednich metod i środków głoszenia Ewangelii. Nie można zlekceważyć zmieniających się uwarunkowań społecznych i kulturowych. Innymi słowy nie można pominąć procesu inkulturacji w głoszeniu Ewangelii. „Jednym z ważniejszych ‘języków’ współczesnej cywilizacji są właśnie środki społecznego przekazu. Mają one być narzędziem w służbie prowadzonej przez Kościół ewangelizacji. Co więcej, Stolica Apostolska w instrukcji o przekazywaniu społecznym poucza, że ewangelizacja w dzisiejszych czasach powinna czerpać środki i możliwości z aktywnej obecności Kościoła w świecie środków przekazu. A zatem, im bardziej Kościół jest obecny w mediach masowych, tym wyraźniej dzieło ewangelizacji staje się powszechne i skuteczne”⁴.

² Tamże.

³ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 83.

⁴ J. Wiczorek, *Kościół obecny przez fale eteru. Homilia podczas inauguracji Katolickiego Radia „Plus”, Gliwice – kościół św. Antoniego (1993)*, [w:] J. Wiczorek, *Servite Domino in laetitia. Wybór nauczania pasterskiego. Księga wydana z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej*, red. K. Wolsza, Opole-Gliwice 2006, s. 345.

Druga połowa XX wieku przyniosła ze sobą rozwój środków społecznego przekazu i coraz to większy ich wpływ na ludzkość. Sobór Watykański II (1962-1965) w dekrecie o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* po raz pierwszy, poprzez dokument soborowy, odniósł się do mediów elektronicznych⁵. „Dekret jest wyrazem troski o człowieka i jego kulturę. Wyraża też wolę Kościoła, aby głoszenie Ewangelii dzięki mediom stało się skuteczne i powszechne. Choć więc świat mediów powiększył się niepomiaralnie i wzrosły jego wpływy, to jednak wskazania i postulaty zawarte w dekrecie *Inter mirifica* są nadal aktualne i ważne – szczególnie dziś, gdy środki społecznego przekazu stały się najbardziej aktywnym składnikiem kultury i środowiska człowieka”⁶. W Dekrecie soborowym czytamy, iż „Kościół katolicki został ustanowiony przez Chrystusa Pana, aby nieść zbawienie wszystkim ludziom i z tego względu zobowiązany jest do głoszenia Ewangelii, dlatego uznaje on, że do jego obowiązków należy głoszenie orędzia zbawienia, również za pomocą środków społecznego przekazu i pouczanie ludzi o właściwym ich wykorzystaniu”⁷.

Przedłużeniem myśli soborowej na temat mass mediów i zarazem owocem Dekretu *Inter mirifica* była instrukcja duszpasterska *Communio et progressio*⁸ z 1971 roku. Zaś rozwinięciem i uzupełnieniem dokumentu z 1971 roku, w związku ze zmieniającymi się warunkami społecznego świata, była instrukcja *Aetatis novae*⁹ Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu z 1992 roku. W dokumencie tym znajdujemy powtórzenie słów Jana Pawła II z *Redemptoris missio*, iż obecnie miano

⁵ A. Lepa, *Wprowadzenie do Dekretu o środkach społecznego przekazu*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 81-82.

⁶ Tamże, s. 86.

⁷ *Inter mirifica* 3.

⁸ Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu Communio et progressio*, AAS 63(1971).

⁹ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym w 20. rocznicę ogłoszenia Communio et progressio*, 22.02.1992.

pierwszego „areopagu” zyskuje świat środków społecznego przekazu. Jednoczy on całą ludzkość w sieci komunikacji, czyniąc z niej „światową wioskę”¹⁰.

Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* podkreślił rolę środków społecznego przekazu w działaniach ewangelizacyjnych. „W naszych czasach, które charakteryzują się używaniem społecznych środków przekazu, zwanych mass media, przy pierwszym zapoznawaniu z wiarą, w nauczaniu katechetycznym czy w dalszym pogłębianiu wiary, nie może braknąć ich pomocy. Środki te, wprzęgnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania Słowa Bożego i zanoszą orędzie zbawienia do milionów ludzi. Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali”¹¹. W podobnym tonie wypowiedzieli się polscy biskupi, zgromadzeni podczas II Polskiego Synodu Plenarnego, w latach 1991-1999: „Obowiązkiem Kościołów jest wypełnianie duchem misyjnym życia i działalności parafii, stowarzyszeń i grup, zwłaszcza młodzieżowych. Należy informować o pracy misjonarzy i ich potrzebach przez redagowanie czasopism misyjnych, specjalne programy radiowe i telewizyjne oraz inne pomoce audiowizualne. Synod zobowiązuje czasopisma i rozgłośnie katolickie do budzenia żarliwości misyjnej oraz sprzyjanie kontaktom czytelników i słuchaczy z misjonarzami, organizowanie konkursów i zbiórek oraz wsparcia modlitewnego”¹². Kościół jest niejako zobowiązany do umiejętnego wykorzystania współczesnych mass mediów, co może stać się przyczyną umisyjnienia danej grupy odbiorców. Poprzez radio, telewizję, prasę czy internet dokonuje się także przekazywanie informacji z terenów misyjnych. O ile informacje są uczciwe i prawdziwe, o tyle mogą stać się ważnym czynnikiem animacji misyjnej¹³.

¹⁰ Tamże, 2; Por. RMis 37.

¹¹ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 45.

¹² II Polski Synod Plenarny, *Misyjny adwent nowego tysiąclecia*, 68.

¹³ L. Fąs, *Natura i znaczenie animacji misyjnej*, s. 139-140.

Jan Paweł II w ostatnim swoim liście apostolskim *Il rapido sviluppo* w 2005 roku, skierował słowa do odpowiedzialnych za środki masowego przekazu: „W środkach przekazu Kościół znajduje cenne wsparcie dla szerzenia Ewangelii i wartości religii, dla krzewienia dialogu i współpracy ekumenicznej i międzyreligijnej, jak również dla obrony tych trwałych wartości, które są niezbędne do budowy społeczeństwa szanującego godność osoby ludzkiej i wyczulonego na wspólne dobro. Kościół korzysta z nich chętnie w celu dostarczania informacji o sobie samym i poszerzenia granic ewangelizacji, katechezy i informacji i uważa posługiwanie się nimi za odpowiedź na przykazanie Pana: ‘Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!’ (Mk 16, 15)”¹⁴. Formacja osób odpowiedzialnych za przekaz informacji w mass mediach jest konieczna, biorąc pod uwagę różnorodny świat mediów. Troska o poszanowanie prawdy w podawanej informacji, a także godności i prywatności ludzkiej wymaga stałej formacji, zarówno osób pracujących w środkach masowego przekazu, jak i odbiorców¹⁵.

Areopag środków społecznego przekazu jest dziś tak wielki i powszechny, że chcąc dotrzeć do człowieka, nie można go pominąć. Media osiągnęły dziś tak wielkie znaczenie, że nie są one już tylko informatorem, ale także formatorem zachowań pojedynczych osób i całych społeczeństw. Ewangelizacja świata mediów, aby była właściwie przeprowadzona, powinna przebiegać w dwóch kierunkach. Z jednej strony musi ona obejmować aktywną obecność Kościoła w przestrzeni środków masowego przekazu, zaś z drugiej strony należy starać się o włączenie orędzia Ewangelii w tworzącą się ‘nową kulturę’ komunikacji społecznej¹⁶. „Ewangelicz-

¹⁴ Jan Paweł II, *List apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu Il rapido sviluppo* (24.01.2005), „OsRomPol” 7-8(2005), s. 37-40.

¹⁵ A. Siudak, *Teologia misji w adhortacjach posynodalnych*, „Światło Narodów” 2(1010), s. 58-59.

¹⁶ W. Skworc, *Nowe areopagi widziane z perspektywy posługi biskupiej. Wykład wygłoszony podczas Zebrania Rady Krajowej Papieskich Dzieł Misyjnych, Sulejówek, 23.02.2010*, „Światło Narodów” 1(2010), s. 18.

na sieć, w którą Apostołowie zagarnęli mnóstwo ryb, jest dzisiaj w swej istocie siecią międzyludzką komunikacji, w której za pomocą głoszonego orędzia chrześcijańskiego zaprasza się ludzi do poznania Chrystusa i pójścia za Nim. By ta, globalna już, sieć stała się narzędziem ewangelizacji, potrzeba ludzi wierzących, którzy nadadzą jej charakter środka głoszenia Ewangelii. Media, a zwłaszcza internet, będą z ducha chrześcijańskie, jeśli znajdą się świadkowie wiary, którzy będą się nimi posługiwać dla spełnienia podstawowej misji Kościoła¹⁷.

Potrzebę właściwego dostrzeżenia i wykorzystania świata mediów jasno określił Jan Paweł II w swoim orędziu na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: „Internet z całą pewnością jest nowym ‘forum’ [...]. Przestrzeń cybernetyczna stanowi nową granicę otwierającą się u początków tego tysiąclecia. Jak nowe granice dawnych epok, również ta jest pełna niebezpieczeństw i obietnic, nie pozbawiona owego ducha przygody, który cechował wielkie okresy przemian. Dla Kościoła nowa przestrzeń cybernetyczna jest wezwaniem do wielkiej przygody w posługiwaniu się jej potencjałem do głoszenia orędzia ewangelicznego. Wezwanie to dotyczy istoty tego, co u początków tysiąclecia oznacza spełnianie nakazu Pana: ‘Duc in altum! (Łk 5,4)’¹⁸. Dziś udziału w ewangelizacji nie można zawężać już tylko do zaangażowania dzieci. Potrzeba poznania i wykorzystania nowych środków przekazu, aby Kościół z przekazem Dobrej Nowiny mógł wejść na współczesne areopagi¹⁹. „Przy pozytywnym odczytaniu kontekstu misja *ad gentes* zyskuje dziś nowy wymiar i nowe możliwości. Służyć temu mogą środki społecznego przekazu poszerzone obecnie przez elektroniczne multiplatformy

¹⁷ Tamże, s. 18-19.

¹⁸ Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii. Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „OsRomPol” 4(2002), s. 6.

¹⁹ J. Górski, *Nowe areopagi i wyzwania dla Kościoła lokalnego w Polsce. Wykład wygłoszony podczas Zebrania Rady Krajowej Papieskich Dzieł Misyjnych, Sulejówek, 23.02.2010*, „Światło Narodów” 1(2010), s. 48-49.

my, tworzące nową rzeczywistość 'cyberprzestrzeni', 'cyberkontynentu'. Środki te stanowią, należy to podkreślić, jedynie pomoc ewangelizacji. Są kontekstem ewangelizacji. Nie mogą, jako rzeczywistość wirtualna, być podmiotem ewangelizacji. Pamiętać należy, że są dziełem Boga, do którego człowiek został zaproszony²⁰. Kościół ma brać udział w sprawach współczesnego świata, zarówno jako partner, jak i krytyk. Ewangelizacja w dobie globalizacji i szybkiego rozwoju środków społecznego przekazu musi nosić znamiona ciągłej kontekstualizacji zbawczego orędzia Chrystusa²¹.

Najnowsze orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zostało w całości poświęcone sieciom społecznościowym, które „sprzyjają tworzeniu się nowej 'agory' – otwartej przestrzeni publicznej, w której ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami, opiniami i gdzie mogą również powstawać nowe więzi i formy wspólnoty”²². Przestrzeń i możliwości, jakie daje współczesnemu człowiekowi internet nie mogą zostać obojętne dla Kościoła. Wszędzie tam, gdzie jest człowiek, musi być głoszona Ewangelia. Wiek XXI coraz częściej przynosi ze sobą wyzwania, z którymi także Kościół będzie musiał się zmierzyć. Działania na rzecz nowej ewangelizacji powinny krzyżować się z nurtem coraz to bardziej zaawansowanych technologii cyfrowych. Papież dostrzega te przestrzenie, „które dowartościowane w sposób właściwy i zrównoważony, przyczyniają się do wspierania form dialogu i debaty. Jeśli dokonują się one z szacunkiem, dbałością o prywatność, odpowiedzialnością i poświęceniem prawdzie, mogą umacniać więzy jedności między ludźmi i skutecznie wspierać zgodę w rodzinie ludzkiej”²³.

²⁰ Tamże, s. 45.

²¹ S. Kasprzak, *Globalizacja a ewangelizacyjne zadanie Kościoła*, „Nurt SVD” 1-2(2008), s. 118.

²² Benedykt XVI, *Orędzie na XLVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (12.05.2013)*. *Sieci społecznościowe: bramy prawdy i wiary, nowe miejsca ewangelizacji*.

²³ Tamże.

Ewangelia w ciągu wieków była głoszona na różne sposoby, w zależności od kontekstu, w którym żył człowiek. Dziś świat zmienia się coraz szybciej i wydaje się być coraz to bardziej skomplikowany. Wyzwaniem jest znajdowanie skutecznych formy do przepowiadania niezmiennej Dobrej Nowiny. Papież przestrzega, że „jeśli Dobrej Nowiny nie będzie można poznać także w świecie cyfrowym, to może być ona nieobecna w doświadczeniu wielu osób, dla których ta przestrzeń egzystencjalna jest ważna”²⁴.

Cyfrowy świat to także niebezpieczeństwo. Niebezpieczeństwo szczególnie dotkliwe dla osób młodych. Przeciwnicy upajania się najnowszymi technologiami apelują, iż „nadmierne korzystanie z ultrabooków, konsoli, smartfonów, źle wpływa na koncentrację i komunikację międzyludzką”²⁵. Głównym zagrożeniem, obok spłykania kontaktów międzyludzkich, jest nadmiar informacji, a raczej ‘newsów’. „Dziś wszystkim nam bardzo trudno zmierzyć się z mnóstwem informacji, którymi jesteśmy codziennie bombardowani. Natłok nic nieznaczących bodźców szkodzi jednak głównie tzw. *digital natives*, czyli wychowanym na elektronicznych gadżetach nastolatkom, bo ich umysły dopiero się kształtują”²⁶. Kolejnym niebezpieczeństwem wynikającym z nadmiaru informacji jest dekoncentracja. „Gdy podłączymy się do sieci, wchodzimy w środowisko, które sprzyja pobieżnemu czytaniu, chaotycznej nauce i byle jakiemu rozumowaniu. Z czcicieli wiedzy i mądrości staliśmy się na powrót myśliwymi i zbieraczami, tym razem w elektronicznym lesie pełnym informacji”²⁷.

Jednocześnie obrońcy cyfrowego świata przypominają, iż nie należy jednoznacznie demonizować tej przestrzeni, gdyż „kolejne rewolucje technologiczne zawsze wzbudzały niepokój. Już Sokrates się martwił,

²⁴ Tamże.

²⁵ M. Konkel, *Refleks zamiast refleksji*, „Tygodnik Powszechny” 5(2013), s. 5.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 6.

że wynalazek pisma przytępią ludzką pamięć²⁸. Nowe środki przekazu same w sobie są neutralne jako narzędzia, którymi się posługujemy. Od człowieka zależy jaką nada im wartość. „Można się na tę cyfrową rzeczywistość obrazić, tylko lepiej zająć bardziej konstruktywne stanowisko”²⁹.

Stanowisko Kościoła względem nowych środków przekazu nie jest jednoznaczne. Na początku 2012 roku pojawił się na Twitterze profil papieża Benedykta XVI. Aktywność głowy Kościoła na jednym z najbardziej popularnych portali społecznościowych wywołała skrajne komentarze. Jedni gratulowali Papieżowi próby nawiązania dialogu ze współczesnym światem, inni krytykowali obecność Papieża w tej przestrzeni. Szef telewizji włoskiego episkopatu TV2000 Dino Boffo otwarcie skrytykował fakt obecności Benedykta XVI na Twitterze, stwierdzając, iż „nie rozumie, co 85-letni Papież, zamyślony teolog, ma wspólnego z Twitterem”. Zjawisko dialogu Kościoła ze współczesnym światem nazwał Boffo „upajaniem się” nowymi mediami przez Kościół.

Odpowiedź na zarzuty stawiane nieraz Kościołowi, iż zbyt mocno „upaja się” nowymi technologiami, znaleźć można w orędziu Benedykta XVI: „Umiejętność korzystania z nowych języków potrzebna jest nie tyle, aby nadążać za duchem czasu, ale właśnie po to, żeby pozwolić nieskończonemu bogactwu Ewangelii znaleźć także formy wyrazu, które byłyby w stanie dotrzeć do umysłów i serc wszystkich ludzi”³⁰.

Sieci społecznościowe mogą stać się nowymi polami ewangelizacji, bo posiadają duży potencjał, który właściwie ukierunkowany może przynieść dobre owoce. Jak pisze Papież „mogą one otworzyć także podwoje na inne wymiary wiary”³¹.

²⁸ Tamże, s. 5.

²⁹ Wywiad z Lechosławem Hojnackim, *Trylogia w esemesie*, „Tygodnik Powszechny” 5(2013), s. 6-7.

³⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na XLVII...*

³¹ Tamże.

NOWA EWANGELIZACJA A MISJE AD GENTES

Wykład wygłoszony podczas sesji misjologicznej PUM 1 grudnia 2012 r. na Jasnej Górze

Był taki czas na przełomie roku 1989/90, kiedy przez Europę szła wiosna – Polska uzyskała pełną wolność i to samo działo się w krajach ościennych, krajach dawnego Związku Radzieckiego. Moment był to niezwykle i Ojciec Święty – Jan Paweł II, patrząc na to, co się wtedy działo, powiedział, że nadszedł taki czas i ta wiosna, która się dzieje, ludzka, humanitarna, pokazuje, że jest to czas zaangażowania wszystkich sił Kościoła w nową ewangelizację i w misję *ad gentes*. W 3 punkcie encykliki *Redemptoris missio* (1990 r.) padają oba te terminy. Kościół powinien zaangażować wszystkie swoje siły w nową ewangelizację i w misję *ad gentes*.

To jest coś niesłychanie ciekawego, że encyklika, która jest poświęcona misji do pogan – encyklika, która podkreśla, że misje się nie przeżyły, że są nadal aktualne, że są niezwykle ważnym wyzwaniem dla Kościoła, że są ważnym wymiarem misji w Kościele; encyklika, która skupiona jest na posłaniu Kościoła do narodów, które jeszcze nigdy o Chrystusie nie słyszały, wielokrotnie mówi też o tak zwanej nowej ewangelizacji, a dokładnie w 14 punktach pada to sformułowanie – „nowa ewangelizacja”. To w tej encyklice, w 33 punkcie – na długo przed tekstami obecnego Ojca Świętego Benedykta XVI i na długo przed taką ważną notą „Notą doktrynalną na temat niektórych aspektów ewangelizacji”,

którą wydała Kongregacja Doktryny Wiary w roku 2007 – pada po raz pierwszy takie wyróżnienie trzech sytuacji w jednej misji Kościoła. To jest bardzo ciekawe sformułowanie, że są trzy możliwe, ale odmienne sytuacje w jednej misji Kościoła. Jest jedna misja Kościoła, ale realizuje się w trzech różnych sytuacjach.

Pierwsza z tych sytuacji to jest misja *ad gentes* – do ludów, które o Chrystusie nie słyszały, czyli to działalność ściśle rzecz biorąc misyjna; druga sytuacja to duszpasterstwo – wszędzie tam, gdzie ono już jest ustabilizowane i ma swoje formy, gdzie ludzie przychodzą do Kościoła, są na Eucharystii, są na liturgii; i trzecia sytuacja to nowa ewangelizacja – Ojciec Święty używa nawet takiego określenia: „ewangelizacja niepraktykujących” (RMis 37a). Misja Kościoła do niepraktykujących to jest tak naprawdę najszybsza, najprostsza definicja nowej ewangelizacji. Wielu ludzi posługuje się tym terminem, nie mając pojęcia, czym ono tak naprawdę jest. Nowa ewangelizacja ma ścisłą definicję, to jest pójście Kościoła do tych, którzy są ochrzczeni, ale porzucili praktyki, czyli są niepraktykujący. Ciekawe, że właśnie w *Redemptoris missio*, czyli w encyklice o misjach, Jan Paweł II mówi o dramatycznym zadaniu nowej ewangelizacji. Dzisiaj Kościół wiele mówi o nowej ewangelizacji, ale tak mocnego określenia nigdzie nie ma w obecnych tekstach – „dramatyczne zadanie nowej ewangelizacji”. Posłuchajcie – to fragment 34 punktu z encykliki *Redemptoris missio*: „Kościół o chrześcijaństwie dawnej daty, zmagając się z dramatycznym zadaniem nowej ewangelizacji, coraz lepiej rozumieją, że nie mogą być misyjne względem niechrześcijan innych krajów i kontynentów, jeśli nie zatroszczą się poważnie o niechrześcijan we własnym domu: misyjność *ad intra* jest wiarygodnym znakiem i bodźcem dla misyjności *ad extra* i odwrotnie” (RMis 34). Wiem, że wszyscy, którzy tu jesteście, jesteście przede wszystkim zaangażowani w misje *ad gentes*, a ten tekst mówi, że warunkiem wiarygodności waszego zaangażowania jest to, czy zależy wam także na tych

60 procentach ochrzczonych w Polsce, którzy nie chodzą do Kościoła. W Polsce, średnio rzecz biorąc, jest 40 procent tak zwanych *dominicanos*, czyli 4 na 10 katolików w Polsce chodzi na niedzielną Eucharystię. Jeśli was to nie obchodzi, to Papież wam powiedział w 1990 roku, że nie jesteście wiarygodni jadąc na misje. „Dramatyczne zadanie” – to jest dramatyczne zadanie starych Kościołów, przede wszystkim Kościołów europejskich – nowa ewangelizacja, dotarcie do tych, którzy porzucili praktyki chrześcijańskie; są ochrzczeni, ale nigdy tak naprawdę nie żyli – albo przynajmniej teraz nie żyją – własnym chrztem, nigdy nie przeszli jakiegokolwiek formy katechumenatu, który by w nich zostawił trwałe owoce.

Jedna misja Kościoła – trzy różne sytuacje tej jednej misji. Ta jedność misji Kościoła, mówi Papież, powinna w nas owocować. W nas – to znaczy we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich powinna owocować otwartością na powszechność Kościoła. W 80. punkcie tej encykliki Papież mówi, że jeśli my – w swej wrażliwości eklezjalnej, w swej wrażliwości na Kościół – skupimy się tylko na jednym z tych trzech wymiarów i zrobimy to na zasadzie absolutnej wyłączności, tzn. „obchodzi mnie tylko nowa ewangelizacja i powinna, bo mnie zrobili szefem od tego w Polsce, więc ja się tu w ogóle nie powinienem być zjawiać” [bp dr hab. Grzegorz Ryś jest Przewodniczącym Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji przy KEP – przyp. red.], to znaczy – jeśli się skupię wyłącznie na jednej z tych sytuacji w taki sposób bardzo wsobny, prawie egoistyczny, to poprowadzi mnie najprostszą drogą do degeneracji własnego charyzmatu, własnego posłania ewangelizacyjnego. Ten może naprawdę być skuteczny i posługiwać w ewangelizacji – wszystko jedno w której z tych trzech sytuacji – kto ma wizję Kościoła powszechnego, jest wrażliwy na wszystkie potrzeby Kościoła, a nie tylko te, które w jakiś szczególny sposób zauważa z racji na swój charyzmat.

Otwartość na powszechność Kościoła – Ojciec Święty mówi, że tu trudności są całkiem realne, bo z jednej strony stare Kościoły, takie jak

wszystkie Kościoły europejskie, mogą mieć prostą pokusę w myśleniu: „Mamy dość swoich problemów, mamy zasadniczy problem z powołaniami, nie będziemy posyłać misjonarzy, nam potrzeba święceń, nam potrzeba duchownych, dajmy więc sobie spokój z zaangażowaniem misyjnym”. Taka pokusa może się pojawić tam, gdzie wydaje nam się, że mamy mało. Ojciec Święty mówi, że właśnie na tym polega Ewangelia, żeby dawać z tego, czego nie masz. Uboga wdowa wrzuciła ze swojego ubóstwa, nie ze swojego bogactwa; ze swojego ubóstwa wrzuciła wszystko, co miała na utrzymanie, to znaczy, że chrześcijanin to jest ktoś, kto potrafi być hojny w sytuacji niedostatku, a nie w sytuacji, gdzie wszystkiego ma powyżej głowy. To jest potężna pokusa w Kościoła starych – tam, gdzie są problemy, tam, gdzie spada liczba powołań czy podnosi się średnia wieku czynnych księży, gdzie „nie będziemy posyłać, co nas misje obchodzi”.

Papież jednak mówi, że misje też mają swoje pokusy. Jakie? „Co będziemy przyjmować tych z tych starych Kościołów; my mamy swą własną tożsamość, mamy swoją własną kulturę, nie możemy przyjmować obcych, bo oni nam to wszystko zniszczą; eksportują nam – mówiąc kolokwialnie – nie tylko wiarę w Jezusa Chrystusa, ale także swoje własne jej przeżywanie, swoją tradycję, swoje obrzędy itd.”

Możliwa jest więc pokusa zamknięcia się po obu stronach. Widzimy wtedy, co to znaczy, że człowiek nie ma poczucia, że żyje w Kościele powszechnym. Żeby ewangelizować, trzeba mieć wrażliwość na Kościół cały. Niezwykle jest doświadczenie ostatniego synodu biskupów – słyzałem o tym od kilku jego uczestników, a niedawno z wielkim zaangażowaniem i wręcz emocją mówił o tym kard. Kazimierz Nycz w Warszawie na jednym z sympozjów, że szóstego dnia na synodzie biskupów doszło do dość szczególnego przesilenia i jeden z biskupów indyjskich wstał i powiedział tak: „Przez sześć dni słuchaliśmy o sprawach, które dotyczą 7% katolików, to znaczy katolików europejskich. Mówiliście

tylko o tym, co was obchodzi, że macie kryzys urodzin, że macie kryzys rodziny i w ogóle całej definicji rodziny, że macie sekularyzm, że macie nie wiadomo jaką sytuację waszych Kościołów w państwie itd. Nic z tego nie rozumiemy, to nie są nasze problemy, a nas w Indiach teraz już jest 17% katolików”. Ale my w takim naszym zapatrzeniu w siebie, stano-
wiąc 7% wszystkich katolików, mówimy: „nasze problemy dotyczą każ-
dego”. Nie – można posłuchać katolików z Indii i zapytać, dlaczego to
nie są ich problemy. Może wtedy się okaże, że stary Kościół europejski
czegoś poważnego się nauczy od misyjnych Kościołów azjatyckich, bo
to jest dość intrygujące, dlaczego oni nie mają problemów z dietnością,
z aborcją, z sekularyzmem. W *Lineamenta* na ostatnim synodzie bisku-
pów było podkreślone, żeby się stare Kościoły, także takie jak Kościół
w Polsce, gdzie ochrzczonych ciągle jest 97%, żeby się te stare Kościoły
chciały uczyć pewnych postaw od Kościołów, które są w swoich społe-
czeństwach mniejszością. Czytałem o tym z dużym zainteresowaniem,
bo gdy byłem rektorem seminarium, to raz po raz, przyjmując bisku-
pów przyjeżdżających z krajów misyjnych, słyszałem na przykład pyta-
nia, jak wy to robicie, że macie seminarium w miarę pełne. To w nich
było pragnienie uczenia się od nas. W *Lineamenta* mówią: „spróbujcie
od nich, zacznijcie się uczyć od tych Kościołów, o których myślicie, że
są mniejszościowe”. Oczywiście, katolicy w Indiach są mniejszością, ale
ich jest 17%, a nas 7% w Europie. Myśleć trzeba więc kategoriami Koś-
cioła powszechnego, a nie tylko swojej charyzmy. Okaze się wtedy, że jak
tylko rozszerzymy trochę perspektywę, to możemy się naprawdę niesam-
owicie wzbogacić.

Jedna misja – to rozumienie jednej misji wynika także stąd – i to też
jest genialne, co Ojciec Święty pisał w 1990 roku, dwadzieścia dwa lata
temu, prawie ćwierć wieku temu – że zmienia się geografia ewangelizacji
przede wszystkim przez masowe migracje i może się okazać, że w swo-
ich miastach, zwłaszcza takich dużych jak Warszawa, Kraków, Łódź,

macie wokół siebie ludzi, którzy nigdy w życiu nie słyszeli o Chrystusie i którzy potrzebują pierwszego głoszenia Ewangelii. Może się okazać, że *missio ad gentes* możecie znaleźć za progiem, obok własnego kościoła, dlatego że dzisiaj są tak powszechne migracje ludzi w Polsce, w ramach własnego kraju, ale i z różnych stron świata, także z takich, gdzie Kościoła nie ma albo jest jakąś absolutną mniejszością, dla nich więc Ewangelia jest jakimś kuriozum. Nowa jest więc geografia misji, choć oczywiście Ojciec Święty podkreśla w *Redemptoris missio*, że ważne jest, by mieć w perspektywie, w polu widzenia, takie obszary świata, gdzie Kościołów tubylczych albo w ogóle nie ma, albo są w stadium zupełnie początkowym – są bardzo małe i wymagają wprost zaangażowania misyjnego. Ciekawe, że Papież już wtedy mówił, iż najważniejszy kierunek misyjny jest azjatycki. On o tym mówił w 1990 roku, a dzisiaj dużo się mówi o misji do Chin na przykład.

To myślenie o tej jednej misji jest takim trochę myśleniem strategicznym czy socjologicznym, natomiast warto zobaczyć głębsze motywy, dla których misja *ad gentes* – ścisła działalność misyjna – jest mocno związana z nową ewangelizacją, to znaczy z tą ewangelizacją starych Kościołów chrześcijańskich, gdzie ludzie w dużym procencie porzucili praktyki. I tu Papież podpowiada kilka motywów: pierwszy – zaangażowanie misyjne owocuje odnową wiary i życia chrześcijańskiego starych Kościołów. To jest bardzo ważne stwierdzenie – Kościół w Polsce to stary Kościół; ma ponad 1000 lat. To jest także jeden z tych powodów, dla których 4 na 10 katolików chodzi do kościoła. Teraz mogłoby to być pokusą, by skupić się wyłącznie na tym problemie. Natomiast Ojciec Święty mówi, że jeśli będziemy mieli wśród nas misjonarzy i jeśli ich świadectwo będzie czytelne, a zaangażowanie mocne, to my – nie idąc na misje – będziemy tu czerpać nowe motywy, by iść do tych, którzy nie chodzą do kościoła, do nowej ewangelizacji, czyli że zaangażowanie misyjne wielu rodzi u wszystkich nowy entuzjizm do głoszenia wiary

także tu u siebie, za progiem, tym, którzy ją porzucili, czyli że „nowa ewangelizacja znajduje natchnienie i oparcie w działalności misyjnej”. To jest więc kierunek od działalności misyjnej do nowej ewangelizacji. Jeśli świadectwo misjonarzy w ścisłym sensie jest czytelne, to w Kościołach, które potrzebują zaangażowania na polu nowej ewangelizacji, też wzrosnie nowy entuzjazm. Patrzą na was i wiedzą, że jest sens, że są ludzie, którzy mają dość wiary, nadziei, męstwa, żeby podejmować działalność ściśle misyjną.

Z drugiej strony – mówi Ojciec Święty – „nowa ewangelizacja jest koniecznym warunkiem misji *ad gentes*”, a to tak naprawdę znaczy, że to wy powinniście być najbardziej zaangażowani w nową ewangelizację, bo to jest konieczny warunek. Dlaczego? Z dwóch powodów: z racji najpierw na motyw – „wiarę może przekazywać tylko ten, kto nią żyje”. Jaki jest motyw najważniejszy ewangelizacji? Wcale nie to, że dookoła macie ludzi, którzy jej potrzebują – motywem do ewangelizacji nie jest to, że istnieją ludzie, którzy nigdy o Chrystusie nie słyszeli; motywem nowej ewangelizacji nie jest to, że w Polsce 4 na 10 nie chodzi do kościoła. Jedynym motywem jest to, że macie w sobie taką wiarę, która wam nie pozwoli milczeć, bo ewangelizacja jest – jak mówił ks. Blachnicki, sługa Boży – partycypacją, a nie organizacją. Ewangelizując otwierasz człowieka na życie, a nie na struktury. Struktury są potrzebne, ale my ich mamy w tej chwili absolutny nadmiar. Taki nadmiar, że Papież mówi o zbiurokratyzowanym chrześcijaństwie Zachodu. Macie zjednoczoną Europę wokół chrześcijaństwa? Nie. Cierpi Europa na brak struktur chrześcijańskich? Nie. Cierpi na nadmiar struktur chrześcijańskich. Natomiast bardzo cierpi na brak życia chrześcijańskiego, bo gdyby ono było w nas, bylibyśmy zjednoczeni jako pewna wspólnota kulturowa, także wspólnota wiary. Ewangelizacja jest więc partycypacją, nie organizacją – wiarę przekazuje ten, kto ją przyjął. I to jest to, czym żył starożytny Kościół – ktoś otrzymywał wiarę w takim fantastycznym obrzędzie,

od którego zaczęliśmy Rok Wiary – *traditio symboli* – biskup trzykrotnie mówi człowiekowi, który w niedalekiej przyszłości ma być ochrzczony, symbol wiary. Ten symbol wiary tak ma w nim pracować, tak ma go w środku przełamać, tak ma być przez niego często powtarzany, medytowany i tak ma się dla niego stać ważnym punktem odniesienia, aż przyjdzie moment, w którym nie będzie mógł go w sobie zatrzymać, będzie musiał go wypowiedzieć i to będzie *reditio symboli*.

Jest tylko jeden motyw do ewangelizacji, wszystko jedno czy w misji *ad gentes*, czy w nowej ewangelizacji, że macie w sobie wiarę, która nie pozwala milczeć. Jeśli więc nie będzie nowej ewangelizacji, jeśli się nie odrodzi wiara w starych Kościołach, to skąd się mają wziąć misjonarze? Można sobie struktury organizować, ale kto będzie tę wiarę przekazywał, jak nie zostanie tu na miejscu zewangelizowany?

I druga rzecz z tym związana to treść. Jeśli stąd mają iść misjonarze *ad gentes*, to dopóki my tu nie będziemy żyć faktycznie wiarą chrześcijańską, dopóty jest realne niebezpieczeństwo. Ojciec Święty mówi, że bogate kraje, nominalnie chrześcijańskie, eksportują do krajów ubogich, czyli misyjnych, fałszywą wizję człowieka i takie zbawienie, które jest – używa takiego pojęcia – „zeświecczonym zbawieniem”, czyli bardzo zredukowanym. Zanosimy człowiekowi „bezduszny rozwój”, czyli rozwój, który nie ma ducha – zawarta w nim jest natomiast technika, ekonomia, czyli taki wymiar wyłącznie horyzontalny, bardzo spłaszczony, doczesny. Ojciec Święty pisze w encyklice *Redemptoris missio*, że są nawet takie definicje królestwa Bożego, które pomijają całą rzeczywistość Pana Boga, Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela, jako Tego, który wzywa do nawrócenia, a w centrum stawiają człowieka – takie skrajnie antropocentryczne zbawienie bez Boga, skupione wyłącznie na człowieku. To jest to, o czym my ciągle jeszcze chętnie w tych starych, dawnych Kościołach rozmawiamy, a nasze kraje w ogóle takie właśnie są. I my możemy taką wizję człowieka eksportować na zewnątrz, jeśli jej tu na

miejscu nie przeoramy, nie przepracujemy, to znaczy jeśli proces nowej ewangelizacji nie otworzy naszych oczu na prawdziwą wizję człowieka, a także na znaczenie ubóstwa – co Papież bardzo podkreśla – i na to, że człowiek musi się rozwijać cały i każdy. Wtedy dopiero jest to rzeczywisty rozwój. Ale my tu mamy – w tych starych krajach o bardzo dawnej metryce chrześcijańskiej, kompletnie wykrzywioną wizję człowieka, bardzo zredukowaną do tego właśnie, co jest płaskie, wyłącznie doczesne. Technika i ekonomia – tym żyjemy. Jeśli nie przeżyjemy tu na nowo tego, kim jest człowiek, to będziemy też taką wizję człowieka przekazywać krajom uboższym, które są także z reguły krajami misyjnymi. Zarówno więc motyw jest ważny, jak i treść.

Z racji na motyw i treść głęboki jest obustronny związek między misjami a nową ewangelizacją. Ta jedność polega też na tym, że tu i tu ostatecznie stosuje się te same środki: pierwszym jest świadectwo, drugim są wspólnoty – świadectwo i wspólnoty. Świadectwo mówi o wymiarze indywidualnym, ale wspólnoty pokazują starą prawdę, że ewangelizuje zawsze Kościół. Ciekawe, że właśnie w tej encyklice misyjnej, w 52 punkcie, Papież definiuje, jaka jest prawdziwa wspólnota chrześcijańska i wskazuje na aż osiem różnych cech, które ta wspólnota powinna posiadać: ma być skupiona na Słowie Bożym, ma przeżywać modlitwę, a centrum tej modlitwy ma być Eucharystia, ma być połączona jednością ducha, ale także jakimś rodzajem wspólnoty majątkowej, ma przeżywać swą jedność z Kościołem miejscowym, partykularnym i powszechnym oraz posiada zaangażowanie misyjne, które jest przeciwieństwem zamknięcia. Nie jest wspólnotą chrześcijańską taka wspólnota, która jest zadowolona z siebie, zamknięta sama w sobie. Taka też wspólnota ulega bardzo łatwo manipulacji ideologicznej. Obok świadectwa to jest najważniejsze narzędzie ewangelizacji – konkretna wspólnota chrześcijańska, która ma takich właśnie osiem cech.

RECENZJE

ks. Bogdan Czyżewski

MOWA MISYJNA JEZUSA W INTERPRETACJI PATRYSTYCZNEJ

Recenzja monografii o. prof. UKSW dra hab. Leona Nieściora OMI, *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2013, ss. 431



Nie zawsze w pełni uświadamiamy sobie prawdę, że Kościół ze swej natury jest misyjny, posłany do głoszenia Ewangelii Chrystusa. Misyjność Kościoła wyrasta także z nauczania Jezusa, które zapisane zostało na kartach Pisma Świętego w formie tzw. mowy misyjnej (por. Mt 10, Mk 6 i Łk 9 i 10). Chrystus, przekazując mandat misyjny apostołom, by szli na cały świat, głosili Jego Ewangelię i chrzcili wszystkie narody w imię Trójcy Świętej (por. Mt 28, 19), nie ograniczył się wyłącznie do

tego stwierdzenia, ale pozostawił konkretne wskazania i zalecenia misyjne obowiązujące zarówno wybranych wówczas przez Niego uczniów, jak i tych, którzy kierowani troską o dusze ludzkie będą kontynuować to wielkie zadanie głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu.

Biorąc pod uwagę fakt, że pierwsze wspólnoty chrześcijańskie głęboko odczuwały potrzebę prowadzenia działalności misyjnej, co było całkowicie zrozumiałe w kontekście rodzącego się Kościoła, warto zapytać o świadomość misyjną w ogóle w okresie wczesnochrześcijańskim, który ogólnie można nazwać patrystycznym, trwającym do VII wieku na Zachodzie i do VIII na Wschodzie. Powyższe pytanie jest uzasadnione chociażby z tego powodu, że ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy tej epoki wiele wysiłku i czasu włożyli w prowadzenie żmudnej niekiedy, ale też niezwykle ciekawej egzegezy Pisma Świętego, w tym również wspomnianej mowy misyjnej Jezusa, obok której nie mogli przejść obojętnie.

Okazuje się, że tak naprawdę to nie wiele wiemy na temat tego, co nazwać można świadomością misyjną pisarzy wczesnochrześcijańskich. Zazwyczaj zainteresowania wspomnianą epoką idą w kierunku myśli teologicznej i toczonych wokół niej sporów doktrynalnych oraz historycznych. Brakuje natomiast całościowego w miarę możliwości opracowania tego problemu. Dlatego też z uznaniem i nadzieją należy przyjąć opracowanie ojca prof. Leona Nieściora, którego temat wiele obiecuje, mianowicie *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*. Jego Autor zadał sobie niemały trud, by nie tylko zbadać, w jaki sposób autorzy okresu patrystycznego interpretowali misyjną mowę Jezusa, ale poszedł znacznie głębiej, zapytał, czy ich komentarz posiadał charakter misyjny, czy zmierza w całkowicie innym kierunku.

Postawiona przez ojca Leona Nieściora kwestia dotycząca zastosowanych przez pisarzy wczesnochrześcijańskich metod do poznawania biblijnej prawdy i uchwycenia przez nich sensu misyjnego, wydaje się bardzo ciekawa i potrzebna. Nie chodzi tutaj oczywiście o pominię-

cie przez nich czy też błędne odczytanie misyjnego orędzia Jezusa, co zaznacza Autor już we wstępie swojej monografii, ale „o skalę wierności temu orędziu oraz sposób jej zachowania” (s. 6). Dlatego ojciec Nieścior stawia sobie i czytelnikowi uzasadnione pytania o to, w jakim stopniu orędzie misyjne Jezusa pozostało nadal misyjne w interpretacji autorów wczesnochrześcijańskich. Dalej, czy uchwycona przez nich misyjność jest taka sama jak ta, która została zawarta w mowie misyjnej? W końcu, na czym polega wspomniana misyjność? (s. 6).

Zadane powyżej pytania znalazły swoje odpowiedzi w dziesięciu rozdziałach, w których w sposób wyważony i niezwykle cenny, Autor próbuje pokazać główne idee, jakie towarzyszyły pisarzom starożytności chrześcijańskiej. Należy podkreślić, iż nie jest to zadanie łatwe, chociażby z tego względu, że samych tekstów patrystycznych odnoszących się do mowy misyjnej Jezusa jest bardzo dużo. Poza tym musimy wziąć pod uwagę fakt, że podejście do Pisma Świętego, sposób jego odczytywania był różny nie tylko w zmieniających się wiekach, ale dotyczył zwłaszcza metody interpretacji. Nie wolno też zapominać, że komentowane fragmenty – zarówno w homiliach, jak i w komentarzach biblijnych – opracowywane były dla potrzeb wiernych, by wyjaśnić im niezrozumiałe często i zawiłe kwestie biblijne, bądź też umacniały wiarę chrześcijan. Nie zawsze zwracano uwagę na ich misyjny charakter, by pozyskać pogan i pomóc głosicielom Ewangelii odnaleźć swoje miejsce w spełnianej każdego dnia posłudze. Każda epoka, siłą rzeczy, miała swoje problemy natury religijnej i politycznej w rozległym cesarstwie rzymskim, stąd też często one pojawiały się na pierwszym miejscu w przepowiadaniu ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej.

Wydaje się, że ojciec Leon Nieścior doskonale sobie poradził z trudnościami, które „czyhają” na badaczy antyku chrześcijańskiego, zwłaszcza wtedy, gdy podejmują się opracować tak trudną kwestię związaną z misyjnym charakterem Kościoła pierwszych wieków. Z pewnością

wybrani autorzy kościelni i ich wypowiedzi odnoszące się do mowy misyjnej Jezusa spełniają kryterium w miarę wyczerpującego obrazu myśli, zarówno Wschodniego, jak i Zachodniego Kościoła czasu patrystycznego. Użyte słowo „w miarę” nie oznacza tutaj niedosytu, co raczej zgodę z Autorem książki, iż bardzo trudno jest zbadać cały materiał piśmienniczy autorów chrześcijańskich ośmiu wieków odnoszący się do mowy misyjnej Jezusa. To, co zostało przedstawione na kartach przedłożonego opracowania, pozwala czytelnikowi wyrobić sobie jasny pogląd na odczucia, jakie towarzyszyły pisarzom Kościoła starożytnego, kiedy pochylali się nad słowami Chrystusa, który posyłał uczniów i jednocześnie tajemniczo ubolewał, że robotników mało na wielkim Jego żniwie, polecał ewangelizować najpierw naród wybrany, potem zaś pogan, obiecał, że wyposaży ich w moc czynienia znaków i cudów, nie obiecywał też za podjęty trud głoszenia słowa Bożego żadnej zapłaty, raczej wzywał do przyjęcia postawy ubóstwa, zachęcał, by ich misja miała charakter pokojowy, przestrzegał głosicieli, że grozić im będzie odrzucenie i niezrozumienie, wskazywał też na możliwość przeżywania prześladowań (por. Mt 9, 35-11, 1; Mk 6, 6b-13; Łk 9, 1-6; 10, 1-20).

Wszystkie wyżej wspomniane tematy obecne w mowie misyjnej Jezusa znalazły swoje miejsce w przepowiadaniu pisarzy wczesnochrześcijańskich. Ojciec Nieścior z niezwykłą rzetelnością naukowca i badacza antyku podjął się trudnego zadania, jakim było odczytanie poszczególnych zdań mowy misyjnej Jezusa obecnych w kerygmacie patrystycznym. Okazał się jednocześnie uczciwym interpretatorem tekstów Kościoła starożytnego, ocenił bowiem wypowiedzi pisarzy kościelnych z punktu widzenia epoki, w której żyli, zauważył metodę egzegetyczną, jaką się posługiwali, próbował wczuć się w sposób ich myślenia, ale także przekazał niezwykle cenne uwagi natury biblijnej w oparciu o autorytety badaczy mowy misyjnej Jezusa. Mówiąc o uczciwości naukowej i wnikliwości Autora opracowania mam na uwadze sprawiedliwość, z jaką

przyznaje w wielu miejscach swojego opracowania, iż przedstawiona myśl autora starożytnego nie miała nic, bądź też mało wspólnego z poczuciem misyjności. Świadczy to o dokładnym przebadaniu tekstów, o dobrym warsztacie naukowym Autora, który nie jest powierzchowny, ale charakteryzuje się znajomością tematu i swobodnym poruszaniem się po niekiedy trudnych do odczytania źródłach.

Wartość przedstawionej pracy nie ogranicza się wyłącznie do naukowej poprawności i rzetelności. Należy jeszcze podkreślić wyczerpującą syntezę, jaka została zaprezentowana w poszczególnych rozdziałach, a także wniosków po każdym z nich. Syntetyczne zebranie myśli wraz z wnikliwą i trafną oceną wypowiedzi patrystycznej pozwala całościowo objąć zarysowany problem i dostrzec przesłanie zawarte w zaprezentowanych wypowiedziach pisarzy wczesnochrześcijańskich. Wkład poszczególnych pisarzy antyku chrześcijańskiego w egzegezę misyjnej mowy Jezusa jest niewątpliwy. Cenna jest także uwaga Autora, że biorąc pod uwagę całe misyjne przepowiadanie Chrystusa należy stwierdzić, iż refleksja ojców i pisarzy kościelnych nie ogranicza się wyłącznie do aspektu misyjnego. Ubogacają oni bowiem swoją myśl elementami chrystologicznymi, soteriologicznymi, eklezjologicznymi, eschatologicznymi, moralnymi oraz ascetycznymi.

Opracowanie ojca L. Nieściora jest bardzo potrzebne na gruncie polskim, ponieważ brakuje takich właśnie monografii związanych z tematem misyjnym obecnym w twórczości autorów Kościoła pierwszych wieków. Nawet pobieżne spojrzenie na zawartą w opracowaniu bibliografię, która jest obszerna z punktu widzenia źródłowego i biblijnego, prowadzi do stwierdzenia, że nie tylko w polskich naukowych pracach patrystycznych, ale też i zagranicznych, brakuje ważnego wątku, który odnosiłby się do misyjnej natury Kościoła widzianej oczami pisarzy wczesnochrześcijańskich. Jest to zatem wypełnienie wyraźnie widocznej luki i jednocześnie zachęta do prowadzenia dalszych badań zmierzających w tym

kierunku. Z uznaniem i wdzięcznością należy przyjąć bogate studium ojca Leona Nieściora, które wnosi do patrystyki prawie nieznaną do tej pory spojrzenie na misyjną myśl, jak się okazuje wcale nie marginalną w przepowiadaniu autorów pierwszych wieków Kościoła. Jest to opracowanie potrzebne i niewątpliwie cenne z punktu widzenia naukowego.

Czytając pracę ojca Nieściora, warto zauważyć, że mamy do czynienia ze znawcą tematu, ale naukowy i syntetyczny język, jakim się posługuje, bywa niekiedy trudny do uchwycenia prowadzonej myśli. Dlatego ważne jest, by w dużym stopniu skupić swoją uwagę na lekturze i wracać do swoich wcześniejszych teologicznych refleksji. Opracowanie ma charakter naukowy, musi zatem kierować się takim właśnie kryterium. Można jedynie dyskutować, co pozostawiam całkowicie do oceny i decyzji Autora, czy zastosowane liczne śródtytuły w postaci równoważników zdań w tekście nie za bardzo go rozbijają. Z jednej strony dostarczają od razu informacji zapowiadającej temat rozważań, z drugiej zaś mogą przeszkadzać w samodzielnej ocenie tego, co się czyta. Nie jest to oczywiście zarzut natury formalnej, co raczej refleksja, która nasunęła się po lekturze pracy.

Sprostowanie

Uprzejmie informujemy, że w numerze 1/2013 (164) „*Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne*” błędnie podpisaliśmy artykuł „Czarnymi dla Czarnych. *Ewangelizacja kultury według Franciszka Libermanna*. Autorem artykułu jest Marek Walkusz CSSp.

Szanownych Autorów i Czytelników serdecznie przepraszamy.

Redakcja *Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne*

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	3
--------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Anna Kuśmirek , Księgi Starego Testamentu	5
Waldemar Linke CP , Nowy Testament w Piśmie Świętym.	19
Anna Kuśmirek , Główne księgi mistyki żydowskiej	36
Małgorzata Madej , Jak wybrać odpowiednie słowo? Problemy tłumaczenia Biblii na języki afrykańskie	55
Elżbieta Jaroś , Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata	67
Aldona Maria Piwko , Tłumaczenia Koranu na język polski	80
Ks. Leonard Fic , Święte księgi hinduizmu	98
Agata Szymaniak , Święte pisma <i>shintō</i>	106
Patrycja Staniszevska , Daode jing – taoistyczna księga drogi i cnoty.	113
Oleksiy Pavlyuk , Święta księga Maga Wiry	120

DOKUMENTACJE

Barbara Łysik , Ewangelizacja a nowe środki przekazu	131
Bp Grzegorz Ryś , Nowa ewangelizacja a misje <i>ad gentes</i>	140

RECENZJE

Ks. Bogdan Czyzewski , Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej ..	149
--	-----

SOMMAIRE

SOMMAIRE

Éditorial 3

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Anna Kuśmirek, Livres de L' Ancien Testament 5

Waldemar Linke CP, Nouveau Testament dans L' Ecriture Sainte 19

Anna Kuśmirek, Grands Livres de la Mistique Juive. 36

Małgorzata Madej, Comment choisir le mot juste ?

Les difficultés à traduire la Bible en langues africaines. 55

Elżbieta Jaroś, L' Ecriture Sainte traduit par le Nouveau Monde 67

Aldona Maria Piwko, Traductions du Coran en polonais. 80

P. Leonard Fic, Les Livres sacrés de l' hindouisme. 98

Agata Szymaniak, Les Écritures sacrées *shinto* 106

Patrycja Staniszevska, Daode jing – taoistique Livre de la voie et la vertu . 113

Oleksiy Pavlyuk, Livre sacré Maga Wiry. 120

DOCUMENTATIONS

Barbara Łysik, Évangélisation et nouveaux médias. 131

SE Mgr. Grzegorz Ryś, La nouvelle évangélisation et missions *ad gentes* ... 140

RECENSIONS

P. Bogdan Czyżewski, Discour missionnaire de Jésus dans l'interprétation patristique, La compte-rendu de monographie sur le père prof UKSW dra hab. Leona Nieściora 149

PAPIESKA UNIA MISYJNA

*Wszyscy kapłani winni mieć misyjne serce i umysł,
powinni być otwarci na potrzeby Kościoła i świata, (...).
Niech troska Kościoła o całą ludzkość towarzyszy im
podczas modlitwy, a przede wszystkim
w czasie Ofiary Eucharystycznej
(RMis, 67).*



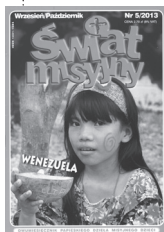
*Bezpośrednim i szczególnym celem Unii Misyjnej jest
uwrażliwianie i formacja misyjna kapłanów, zakonników
i zakonnice, którzy ze swej strony winni troszczyć się o nią
we wspólnotach chrześcijańskich; ponadto Unia zmierza do
szerzenia innych Dziej Papieskich, których jest duszą
(RMis, 84).*

<http://www.pum.missio.org.pl/>

Wydawnictwo PDM
„Missio-Polonia”
proponuje:

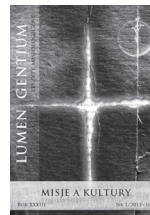
„Misje Dzisiaj” – dwumiesięcznik dla dorosłych i młodzieży. Ukazuje kraje misyjne w aspekcie religijnym, kulturowym i społecznym. Zapoznaje z warunkami życia i pracy ludności na różnych kontynentach oraz z problemami pracujących wśród nich misjonarzy.

MISJE DZISIAJ



„Świat Misyjny” – jedyne w Polsce czasopismo misyjne dla dzieci. Bogato ilustrowany dwumiesięcznik. Zawiera informacje o krajach misyjnych, życiu tamtejszych dzieci, bajki, listy misjonarzy, wiadomości z życia PDMD w Polsce i na świecie, konkursy, krzyżówki i rebusy.

„Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” – półrocznik wydawany przez Papieską Unię Misyjną. W swej tematyce porusza problemy z zakresu teologii i historii misji, misyjnej duchowości i religiozologii.



Wydawnictwo oferuje także różnorodny materiał o tematyce misyjnej:

- materiały formacyjne dla dzieci,
- materiały formacyjne dla młodzieży,
- książki,
- plakaty,
- naklejki,
- znaczki,
- folderki,
- płyty,
- kasety,
- kalendarze.

Papieskie Dzieła Misyjne

01-015 Warszawa, Skwer Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 9
tel. 22 838-29-44; 636-93-28; faks 22 838-00-08;
www.missio.org.pl; e-mail: pdm@missio.org.pl





Papiaska Unia Misyjna

Wspieramy powołania



7-8
grudnia
Jasna Góra
2013 r.

w krajach misyjnych

Sesja misjologiczna i czuwanie
PUM, Róż Żywego Różańca
i Misyjnego Apostolstwa
Chorych