

Kapłaństwo w religiach świata

Priesthood in the religions of the world

Eds. Waldemar Cisko, Jarosław Rózański

KAPŁAŃSTWO W RELIGIACH ŚWIATA

praca pod redakcją
Waldemara Cisko i Jarosława Różańskiego

Instytut Dialogu Kultury i Religii
Wydział Teologiczny UKSW

Warszawa 2013

© Copyright by Jarosław Róžański

Recenzent

Antoni Kurek

Maciej Zqbek

Korekta

Urszula Haškiewicz

Łamanie

Grzegorz Sztandera

ISBN 978-83-7401-418-2

Druk i oprawa

WDR

ul. Modra 23, 87-807 Włocławek

tel. 54 235 52 61; 518 014 584; tel./fax 54 235 59 65

www.wydawnictwodr.pl • e-mail: wydawnictwo@wydawnictwodr.pl

SPIS TREŚCI

ANNA KUŚMIREK	
Kapłani, rabini i inni	7
KS. WALDEMAR CISŁO	
Duchowieństwo w Kościele katolickim	45
KS. ANDRZEJ CHOROMAŃSKI	
Duchowieństwo w prawosławiu	63
KS. MAREK TATAR	
Duchowieństwo w Kościele anglikańskim	109
KS. IGNACY BOKWA	
Duchowieństwo w protestanckim Kościele reformowanym (kalwinizmie)	133
ALDONA MARIA PIWKO	
Duchowieństwo w islamie sunnickim	141
ANNA BYLIŃSKA-NADERI	
Struktura szyickiego duchowieństwa	159
WOJCIECH KLUJ OMI	
Kapłaństwo w najstarszych świętych tekstach Indii – Wedach	173
KS. LEONARD FIC	
„Kapłaństwo” w buddyzmie	193

WIESŁAW M. MACEK	
O religii i kapłaństwie shinto	203
ANNA MIŚKOWIEC FMM	
Kapłaństwo w państwie Inków	209
TOMASZ SZYSZKA SVD	
Yatiri – andyjski kapłan?	229
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Kapłaństwo w tradycyjnych religiach ludów Środkowego Sudanu	255
GRZEGORZ KRZYŻOSTANIAK OMI	
Kapłaństwo w tradycyjnych społeczeństwach malgaskich	285

ANNA KUŚMIREK

KAPŁANI, RABINI I INNI

W judaizmie kapłani odgrywali istotną rolę w systemie religijnym w czasach biblijnych. Różne funkcje pełnione przez kapłanów były nierozdzielnie związane z rytuałem świątynnym. Zburzenie Świątyni w Jerozolimie w 70 roku przez Rzymian miało wpływ na zmiany w życiu religijnym Żydów. Od tego czasu istotną rolę w judaizmie odgrywają rabini, którzy są nauczycielami i doradcami, a nie pośrednikami między Bogiem a ludem.

We współczesnym judaizmie każdy dorosły mężczyzna Żyd może prowadzić modlitwy. Przewodniczący synagogi jest jej liderem. Ponadto w gminie żydowskiej pełnione są różne funkcje. Obecnie życiem Żydów nie kierują już kapłani. Jednak w judaizmie ortodoksyjnym nadal uznaje się tradycje kapłańskie związane z określonym pokoleniem. Korzenie tych tradycji znajdują się w Biblii hebrajskiej.

1. Instytucja kapłaństwa w Biblii hebrajskiej

Biblia hebrajska używa na określenie kapłana terminu *kohen* (l. mn. *kohanim*)¹. Natomiast termin *lewi* (l. mn. *lewijim*), czę-

¹ Słowo pochodzenia zachodnio-semickiego, jego etymologia jest niepewna. Wskazuje się na pochodzenie od słowa akadyjskiego *kanu* (rdzeń *k'n*) – „kłaniać się, „oddawać hołd” w formie szafel. Częściej jednak wskazuje się na pochodzenie od rdzenia *kwn* – „być w postawie stojącej”, tj. kapłan, jako ktoś stojący przed Bogiem (Pwt 10, 8) jako sługa. Występuje także w jęz. fenickim i nabatejskim.

sto jest stosowany jako określenie pewnego rodzaju kapłaństwa, które w przekładach biblijnych jest oddawane za pomocą terminu „lewita”.

W Biblii hebrajskiej początki kapłaństwa są związane z czasami Mojżesza². Pojawia się ono jako bardziej rozwinięte stadium organizacji społecznej, w której społeczeństwo wskazuje pewne jednostki do strzeżenia sanktuarium i spełniania w nich rytów. Te ostatnie były zapewne przejęte z kultury pogańskiej z okresu przed Mojżeszem, ale kapłaństwo izraelskie wykorzystało je, przekształcając w taki sposób, aby mogło wyrażać zasady nowej religii.

Teksty biblijne podają alternatywne tradycje o historii Izraela³. Zgodnie z pierwszą, zawartą w Torze, zwłaszcza w źródle

Określano tak również kapłanów kultu izraelskiego, jak i pogańskiego (2 Krl 10, 19). W jęz. aramejskim często jest używany rzeczownik od rdzenia *kmr* – „rozgrzewać” (w Biblii hebrajskiej – 3 razy). W liczbie mnogiej (*k^cmarîm*) oznacza obcych, fałszywych kapłanów (2 Krl 23, 5; Oz 10, 5; So 1, 4). R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, Poznań 2004, s. 361–362. Szerzej na temat instytucji kapłaństwa zob. m.in. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Rome 1969 (*Analecta Biblica*, vol. 38); L. Sabourin, *Priesthood: A Comparative Study*, Leiden 1973 (*Studies in the History of Religions*, vol. 25); B.A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974 (*Studies in Judaism in Late Antiquity*, vol. 5); J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville 1995 (*Library of Ancient Israel*).

² Hebrajskie plemiona okresu patriarchów nie miały świątyń ani kasty kapłańskiej. Akty kultu, głównie ofiary mógł składać każdy, kto był głową rodziny (Rdz 22; 31, 54; 46, 1). Świadczy o tym określenie „ojciec i kapłan” (zob. Sdz 17, 10; 18, 19). Księga Rodzaju mówi o kapłanach tylko wówczas, gdy chodzi o obce narody (Rdz 41, 45; 47, 22) i o Melchizedeku, królu Salem (Rdz 14, 18). Tylko dwa teksty wskazują na posługę kapłanów przy sanktuariach patriarchalnych (Rdz 25, 22; 28, 22).

³ Zob. M. Haran, *Priest and Priesthood*, w: *Encyclopedia Judaica*, red. F. Sokolnik, M. Berenbaum, wyd. 2, t. 16, Detroit 2007, s. 514n; zob. też B.A. Levine, *Priesthood, Jewish Priesthood*, w: *Encyclopedia of religion*, red. L. Jones, wyd. 2, t. 11, Farmington Hills 2005, s. 7399–7400. Zob. też *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*, red. A.T. Levenson, Blackwell Publishing 2012, s. 35–52.

kapłańskim (P), kapłani to pokolenie Lewiego, pochodzące od jednego z 12 synów Jakuba i nazwane jego imieniem, ale zwykle prezentowane jako odrębne od pozostałych. Lewici nie posiadali na własność żadnych ziem⁴, podczas spisów ludności liczeni byli osobno, a ich utrzymanie zależało od darowizn przekazywanych przy składaniu ofiar, przede wszystkim od dziesięciny.

W okresie poprzedzającym ten etap religii, pokolenie to miało charakter czysto świecki. W Biblii znajdują się opisy, świadczące o tym, że lewici zostali konsekrowani grupowo lub zostali zbiorczo wybrani do pełnienia świętych funkcji ze względu na wierność okazaną Bogu Izraela w momencie, gdy inni okazali nieposłuszeństwo⁵. Pokolenie to wywodziło się od samego Mojżesza, jako pierwsze zastosowało się do jego religijnych rozporządzeń, a w razie potrzeby do nowej wiary przekonywało nawet siłą⁶. Jednak inny fragment biblijny przedstawia sytuację, kiedy pewnego dnia zostali zdegradowani i sprowadzeni do roli sprzątających, a tylko jedna rodzina została w charakterze ściśle kapłanów i była uprawniona do sprawowania kultu: Sadokici (Ez 44) i Aaronici (Kpł 8–10)⁷.

⁴ O rozproszeniu lewitów wśród innych pokoleń izraelskich wspomina już błogosławieństwo Jakuba, które kwalifikuje tę sytuację jako przekleństwo (Rdz 49, 7). Rozproszenia to zaitnieć jeszcze przed „uświęceniem” lewitów. Fakt nieprzydzielenia im terytoriów w Ziemi Obiecanej zacieśniał ich związek z czynnościami kapłańskimi i czynił ich zależnymi od darów ofiarnych.

⁵ W błogosławieństwie o złotym cielcu czytamy, że lewici pospieszili Mojżeszowi z pomocą i w zbuntowanym obozie porządek przywrócili mieczem, w zamian otrzymując nagrodę w postaci mianowania do kapłaństwa (Wj 32, 26–29; por. Pwt 10, 8–9).

⁶ W błogosławieństwie Mojżesza, w którym lewici nazwani są „pokoleniem kapłanów”, pojawia się sformułowanie o ich „przeciwnikach i wrogach” i towarzyszy mu modlitwa o pomieszenie im szyków (Pwt 33, 11).

⁷ Na temat Sadokitów i Aaronitów zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 408.

Drugi rodzaj tekstów biblijnych ukazuje grupy kapłanów na początkowym etapie, jako stowarzyszenie zawodowe. Związane jest ono ze sobą na gruncie pokrewieństwa rodzinnego lub szczerpowego, zgodnie z naturalną tendencją rodzin do mieszkania blisko siebie (tj. w tych samych miastach i wioskach) i przekazywania ezoterycznych umiejętności jedynie swoim bliskim. Klany nie zamykały się jednak tylko w gronie swego rodu i ludziom z zewnątrz też ujawniały swe tajemnice. A po czasie przyjmowały ich do swego grona jako pełnoprawnych członków. Procesy te doprowadziły ostatecznie do wyłonienia się rodzin uznawanych jako kapłańskie (lewickie), które zamieszkiwały w każdym zakątku kraju. Autorzy biblijni mieli więc podstawy, by owych „lewitów” nazywać „pokoleniem”, niemniej było to pokolenie zdecydowanie inne niż pozostałe⁸.

Źródła biblijne pośrednio dają też wyraz napięciu istniejącemu między domem Aarona⁹ i pokoleniem Lewiego. W epizodzie ze złotym cielcem Aaron jest przedstawiony jako ten, który stoi na czele buntowników, a ich postępowanie zmusza Mojżesza i lewitów do podjęcia działań niemalże wojennych. Jednak w świetle tradycji kapłańskiej (P) lewici nie mają prawa sprawować czynności kapłańskich, choć to samo źródło przyznaje jednocześnie, że cieszą się dozą świętości i należą do Boga w zastępstwie pierworodnych (Lb 3, 40–45). W kilku miejscach

⁸ B.A. Levine, *Priesthood, Jewish Priesthood*, art. cyt., s. 7399.

⁹ Rodzina Aarona jest ukazana jako pierwsza, która przyłączyła się do nowej religii, uprzedzając całe pokolenie Lewiego. Aaron też jako pierwszy spotkał Mojżesza po jego zejściu z góry Horeb i był pierwszym, który mu uwierzył (Wj 4, 14–16.27–30). Służył Mojżeszowi jako jego „usta” (Wj 4, 16), występował jako swego rodzaju „prorok” dla innych (Wj 7, 1–2) i towarzyszył Mojżeszowi przy większości znaków i cudów na dworze faraona. O rodzinie Helego, którego prawdopodobnie uważano za potomka Aarona, tekst mówi, że już w Egipcie i na dworze faraona została wybrana „ze wszystkich pokoleń Izraela” do służby w kapłaństwie (1 Sm 2, 27–28).

tekst mówi o sprzeciwie wszystkich pokoleń wobec kapłanów Aarona¹⁰. Ukazuje to opis incydentu z Korachem, w którym jest mowa o tym, że niektórzy lewici ubiegając się o kapłaństwo dla siebie, wystąpili przeciw Aaronowi i Mojżeszowi, ale ten rokosz przypłacili życiem (Lb 16)¹¹.

Począwszy od podboju historia izraelskiego kapłaństwa wiąże się z historią sanktuariów. Stopniowo powstawały one na całym zasiedlonym terytorium od Dan do Beer-Szewy. Funkcje kapłańskie sprawowały w nich różne rodziny z pokolenia Lewiego. Na początku rodzina Aarona posługiwała zapewne blisko Arki (Sdz 20, 27–28), a potem w sanktuarium w Szilo, gdzie ją umieszczono. Tradycja kapłańska (P) podaje, że Szilo było ostatnim przystankiem na drodze Arki (Joz 18, 1). W okresie przedmonarchicznym właśnie to sanktuarium górowało znaczeniem nad pozostałymi, zyskując status jakby narodowego centrum religijnego pokoleń izraelskich. Heli jako arcykapłan tej świątyni urósł do rangi sędziego Izraela, w obrębie jej murów wzrastał też Samuel.

W Izraelu kapłaństwo było oddzielone od najwyższej władzy świeckiej i powierzone wybranym rodzinom, mimo to królowie mieli prawo wykonywać niektóre czynności ściśle kapłańskie: mogli

¹⁰ Egipskie brzmienie imion członków rodziny Aarona (Pinchas, teść Eleazara Putiel z Wj 6, 25, Chofni, krewny Jeremiasza Chananiel z Jr 32, 7nn, a nawet samego Aarona) wskazuje na ich nie-izraelskie pochodzenie i odrębność genealogiczną rodziny Aarona, które w miarę upływu czasu zanikło, gdy zasymilowała się ona z pokoleniem Lewiego. Wszystkie źródła biblijne uważają Aarona już za członka tego pokolenia i brata Mojżesza.

¹¹ Do grupy buntowników pod wodzą Koracha Izraelici mogli dołączać się też popierać ich (Lb 16, 2–3.19). Gdy Korach i jego ludzie po próbie z kadzidłem stracili życie, lud zgromadził się i narzekał na Mojżesza i Aarona, że ci zabili „lud Boży”, za co Bóg dotknął lud straszliwą plagą, która zdziesiątkowała ich szeregi (Lb 17, 6–15). Doszło do jeszcze jednej próby, tym razem z udziałem lasek (kijów pasterskich) należących do przywódców poszczególnych pokoleń, która miała potwierdzić, że Bóg rzeczywiście wybrał Aarona do pełnienia funkcji kapłańskich w imieniu i na rzecz całego ludu (Lb 17, 16–26).

przystępować do ołtarza na dziedzińcu domu Bożego, skrapiać go krwią i składać ofiary¹². Dawid nosił nawet lniany efod (2 Sm 6, 14), który jednak nie był klasycznym efodem kapłańskim. Błogosławił on także lud, przypuszczalnie spod ołtarza (2 Sm 6, 18), podobnie czynił Salomon (1 Krl 8, 14–21.54–61).

W czasach monarchii niektóre rodziny kapłańskie, posługujące w królewskich sanktuariach, miały zagwarantowane zabezpieczenie ekonomiczne i socjalne. Uważano je za urzędników króla i zaliczano do klasy wysokich funkcjonariuszy państwa.

Na początku okresu monarchicznego wraz z powstaniem Świątyni w Jerozolimie w ważniejszych domach kapłańskich zaszła istotna zmiana. Rodzina Helego straciła na znaczeniu, a jej miejsce zajęła rodzina Sadoka, która od tego momentu przejęła służbę kapłańską w najważniejszym sanktuarium izraelskim, w Jerozolimie¹³. Podobnie jak rodzina Helego, także ta rodzina wywodziła się od lewitów, którzy żyli w rozproszeniu w różnych miastach pokolenia Judy i Beniamina. Joz 21, 9–19 stwierdza, że mieszkali w 13 miastach i że wszyscy pochodzili od Aarona.

Do kolejnej ważnej zmiany w sytuacji izraelskich kapłanów doszło za króla Jozjasza w rezultacie przeprowadzonych przez niego reform liturgicznych (622 r. przed Chr.). Kapłani jerozolimscy mieli na nie wpływ, a ostatecznym argumentem za ich wprowadzeniem w życie było znalezienie w świątyni księgi Prawa. Reformy Jozjasza polegały na wyeliminowaniu bałwochwalstwa, zburzeniu wyżyn i ołtarzy poza świątynią, nawet tych, które znajdowały się na terenie Jerozolimy. Wszyscy kapłani, mieszkający w miastach

¹² Zob. 1 Sm 13, 9; 1 Krl 12, 33; 13, 4; 2 Krl 16, 12–13.

¹³ Wpływ kapłanów jerozolimskich widać na przykładzie Jojady, który zbuntował się przeciw Atalii. W jej miejsce ukoronował on w domu Bożym Joasza i przez całe życie stał u jego boku jako nauczyciel młodego króla (2 Krl 11, 3 – 12, 3). Sam związał się z rodziną królewską przez własne małżeństwo (2 Krn 22, 11).

Judei, zostali przesiedleni do Jerozolimy (2 Krl 23, 8)¹⁴, po czym dostali zakaz wykonywania funkcji kapłańskich. W ramach reform miały być także zburzone sanktuaria istniejące poza Jerozolimą. Możliwe, że kapłanów z tych sanktuariów przyłączono do grupy jerozolimskiej. Jednak liczba kapłanów przesiedlonych do Jerozolimy, którzy byli uprawnieni do sprawowania służby liturgicznej, była raczej niewielka¹⁵.

W czasie wygnania babilońskiego Ezechiel, prorok-kapłan, domagał się wprowadzenia fundamentalnych zmian w organizacji i porządku posługi kapłańskiej. Jego kodeks nowych zasad (Ez 40–48) to rozwinięcie wcześniejszych koncepcji, sformułowanych w tradycji kapłańskiej i dotyczących świętości kultycznej i istoty kapłaństwa¹⁶.

Decydująca zmiana nastąpiła za Ezdrasza¹⁷, który przyniósł ze sobą z Babilonii zwoje, stanowiące bazę źródła tradycji kapłańskiej. Treści w nich zawarte zostały włączone do Tory, która stała się punktem odniesienia życia całego Izraela. W ten sposób odżyły dawne koncepcje i zwyczaje kapłańskie, podjęto także próby ich realizacji. Jednak brakowało też niektórych elementów istotnych

¹⁴ Kapłanom wyżyn sprowadzonym do Jerozolimy zabroniono przystępować do ołtarza (2 Krl 23, 9), podczas gdy Pwt zezwala każdemu lewicie przyjść i sprawować służbę kapłańską na dowolnie wybranym przez niego miejscu (Pwt 18, 6–8). Sprzeczność ta wydaje się jednak pozorna. Tekst wyraźnie mówi o „kapłanach wyżyn”, czyli tych, którzy pełnili służbę przy ołtarzach odległych od domów Bożych, a tych nigdy nie uważano za należących do pokolenia Lewiego.

¹⁵ Poza Jerozolimą na terenie Judei było niewiele świątyń, m.in. w Hebronie.

¹⁶ Wiele zwyczajów kapłańskich opisanych u Ezechiela ogranicza się do prostych i schematycznych czynności, względnie w ogóle ich tu nie ma. Nie wiadomo, czy żądania Ezechiela zostały za jego czasów wprowadzone w życie, czy też spowodowały jakieś zmiany w kapłaństwie.

¹⁷ Wśród pierwszych grup powracających z wygnania (Ezd 2, 36–39, Ne 7, 39–42) znalazło się 4289 kapłanów, zgrupowanych w czterech rodach. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 402.

dla źródła kapłańskiego: w świątyni nie było Arki ani cherubów, brakowało oleju do namaszczenia. Razem z nim zatraciła się koncepcja świętości, którą można było przenieść z jednego obiektu na drugi. Nie korzystano też już z *urim* i *tummim*, nie praktykowano różnych zwyczajów związanych z nieczystością rytualną. Interpretacja Tory i porównywanie z nią źródła kapłańskiego, a także dopasowywanie go do Tory sprawiło, że znaczna część tego materiału zaczęła mieć drugorzędne znaczenie.

W okresie Drugiej Świątyni w kapłaństwie mieli udział tylko ci, których uważano za potomków Aarona, zaś lewici odbywali służbę jako duchowni niższego rzędu. Zmieniła się też ekonomiczna i społeczna sytuacja kapłanów. Ich liczba zbliżyła się do kilku tysięcy, stanowili prawie 1/10 całej populacji Judei. Większość żyła w miejscowościach poza Jerozolimą, podobnie jak wszyscy mieszkańcy kraju (Ezd 2, 70; 11, 3.20; Ne 7, 72) i utrzymywała się z pracy na roli. Dary przekazywane kapłanom nie wystarczały, sami ludzie też nie wywiązywali się skrupulatnie z tego obowiązku¹⁸. Lewici jako grupa odrębna od kapłanów wykonywali zadania pozasakralne związane z utrzymaniem świątyni – późniejsze księgi biblijne nazywają ich strażnikami (dozorcami) bram oraz śpiewakami i muzykami świątynnymi (m.in. Ne 7, 1). Na tę drugą rolę wskazują też napisy towarzyszące wielu psalmom i przypisujące je różnym rodzinom lewickim. Jeden z fragmentów o lewitach i śpiewakach mówi o tym, że jeśli nie dostawali swych porcji, uciekali „na swe pola” i dom Boży zostawał pusty (Ne 13, 10–11). W czasach Nehemiasza wielu kapłanów razem z innymi zamożnymi obywatelami zgłaszało się do budowania murów, a niektórzy

¹⁸ Był to jeden z warunków Przymierza, którego sygnatariusze zobowiązali się przestrzegać (Ne 10, 33–40). Jednak sama deklaracja najwyraźniej nie miała wystarczającej siły nacisku, dlatego Nehemiasz musiał od czasu do czasu mobilizować ludzi, by wypełniali to, do czego się zobowiązali (Ne 12, 44–47; 13, 10–13.31).

uczestniczyli w sprowadzaniu opału do świątyni (Ne 10, 35). Jednocześnie w Judei, która była pod panowaniem obcych imperiów, ważną rolę polityczną odgrywali kapłani jerozolimscy, którzy stali się przywódcami wspólnot żydowskich¹⁹.

W epoce hellenistycznej kapłani tworzyli klasę o najwyższym statusie społecznym wśród ludu. Arcykapłan był praktycznie zwierzchnikiem Judei²⁰. Kapłanami była też większość ludzi zajmujących stanowiska polityczne i administracyjne²¹. Byli też arcykapłani, którzy wywarli ważny wpływ na duchowy i religijny rozwój narodu (np. Szymon syn Oniasza – najprawdopodobniej Szymon Sprawiedliwy). Arcykapłanów łączyły bliskie związki z różnymi instytucjami poza granicami kraju²². Wśród cudzoziemców arcykapłan uchodził za zwierzchnika narodu żydowskiego²³. Członkowie rodziny arcykapłana nie mieli jednolitych poglądów politycznych i religijnych. Związek niektórych kapłanów z polityką Antiocha IV spowodował w narodzie żydowskim obniżenie rangi tej klasy społecznej, kiedy jednak rządy przejęła dynastia hasmonejska, sytuacja się odwróciła, ponieważ arcykapłan stał się zwierzchnikiem suwerennego narodu, praktycznie jego królem.

¹⁹ Na ten temat historii Żydów w tym czasie zob. m.in. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków 2011.

²⁰ Na temat arcykapłanów tego okresu zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 414n.

²¹ Wielu obcych pisarzy (np. Hekateusz) uważało Żydów za naród kapłański i we wszystkich opisach nazywało ich właśnie narodem zdominowanym przez kapłanów. Kiedy Antioch III przyznał Jerozolimie status miasta greckiego (*polis*) i związane z tym specjalne prawa, zwolnił kapłanów z wielu podatków. Hekateusz oceniał wtedy ich liczbę na 1,5 tys., ale prawdopodobnie miał na myśli tylko Jerozolimę, bo wielu z nich mieszało w miasteczkach i wioskach Judei i Samarii, a do Jerozolimy przychodzili tylko pełnić obowiązki zgodnie z wyznaczoną kolejką.

²² Np. w przypadku Oniasza II, którego siostra wyszła za mąż za przedstawiciela rodziny Tobiadów w Transjordanii.

²³ Np. Spartanie zwrócili się do arcykapłana, gdy prowadzili negocjacje z Judeą (1 Mch 12).

W tym czasie zaczęła kształtować się nowa grupa, faryzeusze, specjaliści od Tory, która stopniowo zajmowała miejsce kapłanów jako przywódców duchowych. Jednak to kapłani byli przywódcami saduceuszy, którzy stanowili też główny trzon tej grupy, tworząc silną frakcję w Sanhedrynie. Nawet w ugrupowaniach separatystycznych (esseńczycy, grupa przymierza z Damaszku, grupa z Pustyni Judzkiej) kapłani zachowywali status uprzywilejowany, o czym świadczą zachowane dokumenty tych grup. Wraz z objęciem władzy przez Heroda Wielkiego przywództwo polityczne Judei, pierwszy raz w okresie Drugiej Świątyni, przeszło w ręce nie-kapłańskie.

Gdy Herod zlikwidował dynastię hasmonejską, stanowisko arcykapłana powierzył kapłanowi, którego sam wybierał. W ten sposób wyeliminował związek tego urzędu z konkretną rodziną i położył kres praktyce zajmowania go do końca życia. Wprawdzie arcykapłana w dalszym ciągu otaczano szacunkiem, lecz pełnienie przez niego funkcji kapłańskich, ograniczyło się do liturgii w Dniu Przebłagania, którą wolno było wykonywać tylko jemu.

Po śmierci Heroda i zdjęciu z urzędu Archelausa arcykapłanów mianowali rzymscy prokuratorzy. W ostatnim pokoleniu świątynnym prawo to ponownie posiadała dynastia herodiańska (Agryppa I, Herod z Chalkis, Agryppa II). Od początku panowania Heroda, to jest od 37 r. przed Chr. do zburzenia Jerozolimy w 70 r. po Chr. było wybranych 28 arcykapłanów, którzy pochodzili z różnych rodzin kapłańskich²⁴. W końcowej fazie tego okresu utworzyła się grupa zamożnych rodzin kapłańskich: Boethusa, Fiaba i Anana, z której pochodziła większość arcykapłanów. Utworzyła się wtedy arystokracja kapłańska, grupa arcykapłanów²⁵. Arystokrację tę

²⁴ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 416.

²⁵ Według traktatów Talmudu Babilońskiego (*Joma* 18a; *Jewamot* 61a) arcykapłani kupowali sobie ten urząd i co roku byli zmieniani. Zachowywali oni nadal przywileje dotyczące ich statusu i godności, grupa ta zaczęła stanowić coś

uważano za lojalną względem Rzymu, który ją także ochraniał. W tym czasie zaznaczają się wielkie różnice ideologiczne i materialne między klasą wyższą arcykapłanów a zwykłymi kapłanami. Wielu kapłanów nawet nie mieszkało w Jerozolimie, lecz w miastach i wioskach Judei, Galilei, Transjordanii oraz w rozproszeniu. Wielu z nich nie było w stanie utrzymać się ze świadczeń kapłanów, dlatego podejmowali pracę lub zajmowali się handlem. Nie cała klasa kapłanów należała do saduceuszy, wielu było faryzeuszami lub stało na czele jerozolimskich zelotów (np. Eleazar syn Ananiasza, Eleazar syn Szymona). Podczas obrony wzgórza świątynnego za Pompejusza i potem przy zdobywaniu świątyni kapłani dawali przykład heroizmu i poświęcenia (63 r. przed Chr.)²⁶.

Postawa arystokracji arcykapłańskiej budziła jednak nienawiść ludu, która doszła do głosu w czasie wielkiego powstania (67–70 po Chr.). Gdy zeloci opanowali Jerozolimę, wypędzili wszystkich, niektórych wymordowali, a na urząd arcykapłana wybrali jednego ze zwykłych kapłanów, spokrewnionego przez małżeństwo z rodziną Hillela, Pinchasa syna Samuela, kamieniarza z zawodu. On był ostatnim żydowskim arcykapłanem²⁷.

1.1. Funkcje kapłańskie

Kapłaństwo, ukazane w tekstach hebrajskich nie jest powołaniem, lecz funkcją. Teksty biblijne nigdy nie mówią o wezwaniu lub wybraniu Bożym na kapłana, jak to ma miejsce w wypadku proroków. Wprowadzenie w urząd kapłana nazywa się *millu'im* –

na kształt oligarchii arcykapłanów i ich rodzin (niektóre łączyły się ze sobą przez małżeństwa), a część z nich była bardzo bogata. Ta arystokracja tyranizowała lud, czasem dochodziło do walk między samymi rodzinami i ich zwolennikami, na czym cierpieli mieszkańcy Jerozolimy i okolicznych miejscowości.

²⁶ Zob. M. Stern, *Priest and Priesthood. From Beginning of the Hellenistic Era until the Destruction of the Temple*, w: *Encyclopedia Judaica*, t. 16, dz. cyt., s. 524.

²⁷ Zob. tamże; zob. też: E. Elazar, *Phinehas ben Samuel*, w: tamże, s. 117.

„napełnianie”. Objęcie funkcji kapłana jest „napełnianiem jego rąk” (Sdz 17, 5–12; Wj 32, 29; 1 Krl 13, 33). Wyrażenie to oznaczało danie władzy w ręce kapłana, a jednocześnie udzielenie mu prawa do części dochodów sanktuarium i ofiar (por. 1 Sm 2, 13). Nie istniał żaden ryt ordynacji kapłańskiej. Kapłan był konsekrowany przez samo wypełnianie funkcji przepisanych dla niego. Wypełnianie funkcji kapłańskiej oddziało konkretną jednostkę od reszty ludzi i czyniło go „poświęconym” (*qiddesz*)²⁸.

Główne zadanie kapłanów w okresie Drugiej Świątyni polegało na składaniu ofiar w świątyni, natomiast lewici zajmowali się śpiewaniem, graniem i pilnowaniem bram. Zachowali oni także przydzieloną im w Biblii rolę nauczycieli i sędziów w nadziei, że Sanhedryn będzie się składał z kapłanów i lewitów (*Sifre Pwt* 153), ale zburzenie świątyni dokończyło proces, w którym zastąpili ich uczeni w Piśmie i ich uczniowie.

Funkcje kapłańskie, o których wspomina Biblia, dzieli się na 5 kategorii: (1) kultyczne, (2) prorockie, (3) terapeutyczne, (4) pouczające i sędziowskie, (5) administracyjno-polityczne²⁹.

(1) Funkcje k u l t y c z n e. Kapłan pełnił ważną rolę w sprawowaniu liturgii w ramach publicznego składania ofiar. Tylko on był do tego uprawniony. Do kapłanów należało też przygotowanie materiałów przeznaczonych na ofiarę, badanie zdatności zwierząt ofiarnych i przypisywanie ich do różnego rodzaju ceremonii. Wprawdzie błogosławieństwo Mojżesza dla Lewiego wymienia składanie ofiar jako zadanie kapłanów na ostatnim miejscu (*Pwt* 33, 10), to jednak w późniejszych czasach było ono uważane za główną funkcję kapłańską³⁰.

²⁸ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 362n.

²⁹ Zob. M. Haran, *Priest and Priesthood*, art. cyt., s. 514n, zob. też. B.A. Levine, *Priesthood, Jewish Priesthood*, art. cyt., s. 7400.

³⁰ Por. Filon, *De vita Moysi* 2, 29. We wczesnej historii Izraela składanie ofiar Bogu należało do ojca rodziny, głowy rodu, naczelnika szczepu lub króla

Rola kapłana zaczynała się przy ofierze krwi, która była uważana za najszlachetniejszą część ofiary i wymagała bezpośredniego kontaktu z ołtarzem (Kpł 17, 11.14).

Składanie ofiar, począwszy od wytoczenia krwi, należało do kapłanów (bZewachim 2,1; 3,1). Ich ubranie składało się z czterech świętych elementów: tuniki, bielizny, zawoju i przepasania (u arcykapłana z ośmiu), mieli być wolni od skaz i defektów fizycznych. Rabini wprowadzili później zasadę, że kapłanom, którzy zawarli niewłaściwe małżeństwo, nie wolno było sprawować funkcji kapłańskich, póki nie zerwą wszelkich kontaktów z żoną (Bek. 7, 7). Musieli też mieć „udokumentowane” pochodzenie (Mid. 5, 4; Kid. 4, 5).

Najważniejszą czynnością kapłana było „przystępowanie do ołtarza”. Znosił on do ołtarza krew, części przeznaczone na spalanie i kadzidło³¹. Do posługi przy ołtarzu kapłani byli specjalnie wybierani (1 Sm 2, 28).

(2) Funkcje prorockie. Błogosławieństwo z Pwt 33, 8–10 wyrocznie synów Lewiego traktuje na pierwszym miejscu przed nauczaniem Tory i przed służbą ołtarza³². Podobnie jak wczesne źródła mówią o działalności kapłanów, tak też późniejsza kodyfikacja kapłańska wiele uwagi poświęca zapytaniom prorockim. Przywilej bezpośredniego „radzenia się Boga” miał Mojżesz (Wj 33, 7–11; Lb 12, 6–8), nie mieli go jednak kapłani (por. Lb 27, 21).

(por. Sdz 6, 25–26; 1 Sm 1, 3.4.21; 2,1 9; 2 Krl 16, 12–16). Dopiero w VIII w. przed Chr., kiedy nastąpiła redakcja błogosławieństwa Mojżesza dla Lewiego (Pwt 33, 10), w Królestwie Północnym składanie ofiar zostało zarezerwowane dla kapłanów. Redaktor Kodeksu Świętości usprawiedliwia ten fakt wymogami specjalnej czystości rytualnej (Kpł 21, 6).

³¹ Jozjasz na znak degradacji zakazał kapłanom wyżyn przystępować do ołtarza (2 Krl 23, 9).

³² W starożytnym Izraelu uczęszczano do sanktuarium, aby „poradzić się Boga”. Kapłan przekazywał wyrocznie Boże. Na pustyni Izraelici zwracają się do Mojżesza, aby „poradzić się Boga” (Wj 18, 15).

Radzili się oni Boga za pośrednictwem efodu, *urim* i *tummim*³³. Nie wiadomo jednak dokładnie, na czym polegała ta procedura wyroczni Bożej. Tego rodzaju działalność prorocka charakteryzowała raczej czasy wcześniejsze, ale jej uwzględnienie w kodeksach prawnych kapłańskich oraz pewne wzmianki powygnaniowe mogą sugerować, że praktykowano ją także później (Ezd 2, 63). *Urim* i *tummim* rozstrzygały o winie lub niewinności, a według tradycji kapłańskiej przy ich pomocy przydzielono terytoria poszczególnym pokoleniom.

(3) Funkcje terapeutyczne. Kpł 13–15 przypisuje kapłanom izraelskim rolę w pewien sposób medyczną (leczenie niektórych chorób skórnych, usuwaniu plam z materiałów, ze skóry i ubrania oraz pozbywanie się wykwitów na tynku w domach z kamienia)³⁴. Posługa kapłana obejmowała działania medyczne typu postawienie diagnozy objawowej, wskazówki co do kwarantanny i obserwację postępów, a także wykonanie pewnego rodzaju rytów magicznych i ofiarniczych związanych z leczeniem tych dolegliwości.

(4) Funkcje pouczająco-sądownicze. Inne zadanie kapłanów polegało na kontaktowaniu się z ludem i przekazywaniu mu *torah* – „pouczenia”³⁵, czyli zasad postępowania w sprawach

³³ Efod – pięknie wyszywana szata z kieszenia, w której najprawdopodobniej trzymano dwa kamienie zw. *urim* i *tummim* (Wj 28, 6; Kpł 8, 7).

³⁴ W innych miejscach Biblia nic więcej nie mówi na ten temat. Materiał porównawczy z dokumentów mezopotamskich i egipskich potwierdza, że ta dziedzina rzeczywiście należała do obowiązków kapłanów.

³⁵ Pod nazwą *torah* pierwotnie rozumiano krótkie pouczenia dotyczące konkretnego przypadku, praktyczną regułę postępowania, a zwłaszcza instrukcję odnoszącą się do sposobu wypełniania aktów kultu. Kapłan wydawał decyzje odnoszące się do tego co czyste i nieczyste, co święte i świeckie (Kpł 10, 10–11; Ez 22, 26; 44, 23). Ale kompetencja kapłanów rozciągała się także poza sprawy kultu (por. Oz 4, 6; Jr 2, 8). Dlatego *tôrah* kapłańska obejmowała całokształt relacji człowieka do Boga, a kapłani byli nauczycielami moralności i religii. Analogiczną funkcję spełniali prorocy, ale posługiwali się innymi środkami i metodami.

świeckich i religijnych³⁶. Kapłani wykonywali zwykle funkcje sędziowskie, a w niektórych okresach sąd najwyższy tradycyjnie znajdował się w kompleksie świątyni jerozolimskiej. To samo dotyczy Sanhedrynu w czasach hellenistycznych i rzymskich. Podstawowy termin używany do wyrażania tej działalności kapłanów to hebr. czasownik *horah* – „nauczać”. Kapłan jako człowiek Tory był depozytariuszem i interpretatorem wiedzy (*da'at*), która niewątpliwie pochodziła od Boga, ale przez objawienie dokonane w przeszłości; dalej natomiast była przekazywana za pośrednictwem ludzkiej tradycji i praktyki.

(5) Funkcje administracyjno-polityczne. Kapłana wybierano i instalowano dla konkretnego sanktuarium. Więzy kapłana z sanktuarium była tak silna, że zostawał on przy świątyni nawet w środowisku obcym, gdy szczerp wyemigrował na inne miejsce. Po śmierci funkcję przejmowali jego synowie i różne sanktuaria pozostawały pod administracją rodzin kapłańskich³⁷. Kapłani zarządzali funkcjonowaniem świątyni również w sensie rozliczania i oceniania wartości przekazywanych ofiar, konserwowania urządzeń świątynnych oraz przeprowadzania okresowych inspekcji i oczyszczeń.

³⁶ Wg Pwt 33, 10 kapłani mieli powierzone nauczanie decyzji (*miszpatim*) i instrukcji (*torot*) w Izraelu. *Torah* należy do kapłanów, jak sąd do króla, rada do mędrca, a wizja lub słowo do proroka (por. Mi 3, 11; Jr 18, 18; Ez 7, 26). Prawo jest powierzone kapłanom przez samego Boga, gdyż od Niego pochodzi (Pwt 31, 9.26). Nauczanie Tory ma miejsce w sanktuarium, do którego kapłan był przeznaczony. Do czasów wygnania nauczanie jest związane głównie ze świątynią jerozolimską (por. Iz 2, 3; Mi 4, 2; Pwt 31, 10-11).

³⁷ Zob. np. opisy pobytu Izraelitów na pustyni, gdzie lewici obozują wokół Przybytku (Lb 1, 53) i każdy klan ma ściśle wyznaczone miejsce (Lb 3, 23.29.35). Aaronidzi mieli rozbijać namioty od strony wschodniej Namiotu Spotkania, a laicy nie mieli wstępu do niego (Lb 3, 38). Służba w Namiocie nazywa się „strzeżeniem” (Lb 1, 53; 3, 28.32 itp.). Kapłani przenoszą się wraz z Namiotem, który jest sanktuarium przenośnym (Lb 4, 5; Pwt 10, 8).

Czasem – zwłaszcza w okresie powygnaniowym, ale chyba też wcześniej – kapłani pełnili podwójną służbę, zbierając podatki w placówkach należących do króla i znajdujących się na miejscu, potem zajmując się również tymi w terenie.

Wiele tradycji biblijnych łączy pogląd, że najważniejszym celem życia religijnego nie są ceremonie zewnętrzne, ale posłuszeństwo Bogu we wszystkich sprawach, zwłaszcza w relacjach międzyludzkich. Jednak to właśnie dzięki kapłanom Izraelici jako jednostki i jako wspólnota mieli możliwość doświadczania bliskości i obecności Boga.

1.2. Hierarchia kapłańska

W Jerozolimie wokół kapłaństwa sadokickiego skupiało się wielu kapłanów, tak jak to było też w innych sanktuariach³⁸. Znaczna liczba kapłanów musiała być odpowiednio zorganizowana. Przedwygnaniowe źródła biblijne mówią o naczelnym kapłanie (hebr. *kohen ha-rosz* – dosł. kapłan głowa zob. Jr 52, 24)³⁹. Był to przełożony kapłanów, choć nie odgrywał on tak ważnej roli, jak arcykapłana po wygnaniu babilońskim. Naczelnym kapłanem był przełożonym tylko nad kapłanami w Jerozolimie i był bezpośrednio odpowiedzialny za świątynię przed królem.

W źródle kapłańskim (P) funkcjonuje także termin „arcykapłan” (*ha-kohen ha-gadol* – Kpł 21, 10), częściej używany w okresie powygnaniowym⁴⁰.

Arcykapłani należeli do rodziny Sadoka i do oddziału Jodajasza, i byli potomkami Jozuego syna Jehosadaka⁴¹. Urząd przechodził

³⁸ Np. w czasach Saula sanktuarium w Nob liczyło 85 kapłanów (1 Sm 22, 16.18).

³⁹ Zob. 2 Krl 25, 18 paral. Jr 52, 24 i kilkakrotnie w Księgach Kronik.

⁴⁰ Na temat organizacji kapłanów m.in. późniejsze księgi biblijne, pisma Józefa Flawiusza i Miszna.

⁴¹ Zestawienie arcykapłanów od czasów perskich zob. J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 203–205.

z ojca na syna, a jeśli nie było to możliwe, wskazywano jednego z członków danej rodziny. Arcykapłan piastował urząd aż do śmierci, ale Antioch IV Epifanes wyeliminował ten zwyczaj. Arcykapłan, razem ze starszymi, reprezentował naród przed królem. Nadzorował przebieg służby w świątyni, czuwał nad dostawami materiałów i wody, był odpowiedzialny za pobieranie podatków. Do niego należało organizowanie duchowych zajęć kulturalnych. Jedną z poświadczonych funkcji arcykapłana była rola kultowa podczas Dnia Pojednania, kiedy to wchodził do miejsca Świętego Świętych i składał w tym dniu wymagane ofiary (Kpł 16).

Zastępcą przełożonego kapłanów był drugi kapłan (*kohen miszne*)⁴². Oprócz przełożonego kapłanów i „drugiego kapłana” jest mowa o „stróżach progów”. Byli oni wyższymi funkcjonariuszami świątyni, a nie zwykłymi strażnikami (por. 2 Krl 12, 10; 22, 4).

Przed wygnaniem babilońskim w grupie kapłanów jest mowa jeszcze o „starszych kapłanach” (*zikne ha-kohanim*)⁴³. Byli to przypuszczalnie ojcowie rodzin kapłańskich. Z instytucji starszych kapłanów po niewoli babilońskiej wyłonił się podział kapłanów na klasy, który autor Księgi Kronik odnosi do czasów Dawida.

W okresie Drugiej Świątyni całkowita centralizacja kultu, zwiększona liczba kapłanów i ich mniejsza zależność od darów świątynnych doprowadziła do uregulowania służby wszystkich kapłanów (i lewitów). Polegało to na tym, że zostali pogrupowani w oddziały i podzieleni na zmiany (*miszmarot*). Każdy *miszmar* pracował

⁴² Zob. 2 Krl 23, 4; 25, 18 = Jr 52, 24. W 586 r. przed Chr. był to Sofoniasz, który kilkakrotnie występuje w Księdze Jeremiasza (Jr 21, 1; 37, 3, a zwłaszcza w 29, 24–29). Nosi on tytuł nadzorcy „w domu Pańskim” (Jr 29, 26) i ma czuwać nad porządkiem w sanktuarium. Zajął on to stanowisko po Jojadzie. Przed Jojadą nadzorcą świątyni był kapłan Paszchur (Jr 20, 1–2).

⁴³ Ezechiasz posyła do Izajasza starszych kapłanów wraz z zarządcą pałacu i pisarzem (2 Krl 19, 2 = Iz 37, 2); Jeremiasz bierze starszych kapłanów na świadków wraz ze starszymi ludu (Jr 19, 1).

w wyznaczonym tygodniu, a gdy kolejka dobiegła końca, zaczynał od nowa. Źródła mówią o 24 takich oddziałach, a każdemu z nich przypisane były tylko dwa tygodnie służby w roku. Pełnienie służby w tak krótkim czasie uważano zarówno za przywilej, któremu towarzyszyły też konkretne korzyści materialne, jak i obowiązek, by domu Bożego nie zostawiać pustego.

Po raz pierwszy wspominają o tych oddziałach źródła z okresu Drugiej Świątyni, ale wydaje się, że taki system funkcjonował również pod koniec okresu Pierwszej Świątyni po reformach kultycznych Jozjasza. Kronikarz datuje ich powstanie jeszcze wcześniej, bo na czasy Dawida (1 Krn 24, 3–19), ale jest to po prostu kolejny przykład stosowanej przez niego metody przypisywania wszystkich porządków świątynnych czasom Dawida. Józef Flawiusz twierdzi, że w jego czasach istniały 24 oddziały (por. Łk 1, 5)⁴⁴.

Każdy oddział kapłański składał się z kilkunastu rodzin, każda z nich pełniła dyżur w ustalonym dniu tygodnia (*Tosefta* Ta’anit 2, 2 i in.). W Talmudzie Babilońskim jest wzmianka o tym, że rabini zarządzili, żeby w skład każdego oddziału wchodziło sześć rodzin, po jednej na każdy dzień tygodnia, a w szabat miał dyżurować cały oddział (por. *Menachot* 107b). Podczas świąt wszystkie oddziały miały pełnić służbę wspólnie (*Sukkot* 55b–56a).

Miszna wymienia urzędników kapłańskich: *ha-segan* – „przewodniczący” i *ha-memunneh* – „desygnowany przez kapłana”, którzy odpowiadali za poszczególne czynności przy sprawowaniu kultu.

1.3. Przywileje i prawa dotyczące kapłanów

Kapłani utrzymywali się z darowizn składanych w świątyni (wcześniej w świątyniach) i wymagano od nich, by uczestniczyli

⁴⁴ Podzielenie oddziałów na grupy odpowiedzialne za poszczególne dni tygodnia najwyraźniej odzwierciedla rzeczywistość schyłku Drugiej Świątyni, gdy liczba kapłanów stała się jeszcze większa.

w posiłkach sakralnych w obrębie świątyni. Otrzymywali oni tzw. „24 dary kapłańskie” (b. Bawa Kamma 10b), z czego 12 to były części zwierząt i pokarmów składanych w ofierze w świątyni, a na drugą 12 składały się: pierworodne zwierzęta, pierwsze owoce, dział w zbiorach rolniczych (*terumah*), nieraz przekazywany w dwóch ratach, dział w dziesięcinach oddawanych lewitom, dział w tym, co pieczone (*hallach*), cena wykupu (5 sykli) pierworodnego dziecka płci męskiej, czy też owca oddawana jako wykup pierworodnego osła, wełna z pierwszej strzyży, ramię, dwa pośladki i żołądek zabijanych zwierząt, grunty przekazywane na rzecz świątyni i odkupywane od kapłanów w roku jubileuszowym, grunty, które ich właściciele deklarowali jako *cherem*, rzecz ukradziona prozelicie, który zmarł, nie zostawiając możliwości rozwiązania problemu⁴⁵. Po zburzeniu świątyni składanie niektórych darów stało się niemożliwe, a praktyka przekazywania innych powoli zamierała.

Kapłana obowiązywały pewne zakazy związane z zawarciem małżeństwa. U ich podstaw leżało założenie, że świętość posługi kapłana wymaga, żeby jego żoną była kobieta bez skaz i wad. Kapłanom nie wolno było ożenić się z rozwódką ani z nierządnicą (Kpł 21, 7), rabini dodali jeszcze kobietę oddaloną przez swego męża lewitę (m. Jewamot 2, 4). Nierządnicą nazywano kobietę, która utrzymywała z mężczyzną relacje seksualne nie dozwolone w małżeństwie, z kapłanem, który zaciągnął nieczystość, względnie z mężczyzną, który przeszedł na judaizm. Arcykapłanowi nie wolno było ożenić się z wdową. Dzieci pochodzące z takich związków uważano za „nieczyste” (*halal*), a dziecko płci żeńskiej nie mogło potem wyjść za mąż za kapłana. Kapłan nie powinien także brać za żonę kobiety, której oboje rodzice byli prozelitami, jeśli jednak się z nią ożenił, nie musiał potem się z nią rozwodzić.

⁴⁵ Zob. M. Stern, *Priest and Priesthood...*, art. cyt., s. 525.

Kapłanowi nie wolno mieć bezpośredniego kontaktu ze zmarłym. Nie może wchodzić na teren, gdzie leży zmarły lub jego resztki, nie może też po takim miejscu chodzić. Nie może dotykać kogośkolwiek i czegokolwiek, kto i co miało kontakt ze zwłokami. Może, a nawet powinien zaciągnąć nieczystość rytualną, gdy zmarła mu matka, ojciec, syn, córka, brat i niezamężna siostra (Kpł 21, 2–3) oraz żona (b. Jewamot 22b; zob. Sifre Kpł 21, 2). Gdyby natknął się na porzucone zwłoki, powinien je pogrzebać (*met micwa*).

2. Instytucja kapłaństwa we współczesnym judaizmie

Współcześnie wśród Żydów ortodoksyjnych przyjmuje się istnienie tzw. „domniemanych kapłanów”. Roszczenia o Aaronowym (kapłańskim) pochodzeniu opiera się głównie na domniemaniu pochodzenia z kapłańskiego pokolenia Aarona, którego wobec braku rodowodów nie sposób udowodnić. W tym kierunku podjęto badania genetyczne DNA⁴⁶. Pewną wskazówką tego pochodzenia jest także noszenie nazwiska Cohen, Kohen (i inne możliwe warianty). W rodzinach, a także w gminach, jest przekazywana informacja o pochodzeniu z linii kapłańskiej. W rejestrach i dokumentach dodaje się przy tych osobach uzupełnienie *ha-kohen* od stuleci⁴⁷.

⁴⁶ W 1997 r. grupa badaczy, m.in. Karl Skorecki, uczony z Uniwersytetu w Toronto i Centrum Medycznego w Hajfie, przedstawiła badania genetyczne DNA prowadzone wśród Żydów, na podstawie których wskazała *Haplotyp Kohen Model*. Według nich haplotyp występuje u osób pochodzących z pokolenia Aarona (tj. kapłanów). Na ten temat zob. m.in. M.F. Hammer, K. Skorecki, S. Selig, S. Blazer, B. Rappaport, R. Bradman, N. Bradman, P.J. Waburton, M. Ismajłowicz, *Y Chromosomes of Jewish Priests*, „Nature”, 385(1997), nr 6611, <http://www.familytreedna.com/pdf/nature97385.html> [15.10.2013], zob. też na ten temat hasło wikipedii w jęz. ang. *Y-chromosomal Aaron*, http://en.wikipedia.org/wiki/Y-chromosomal_Aaron [15.10.2013].

⁴⁷ S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 60.

Choć współcześnie potomkowie Aarona nie odgrywają istotnej roli w życiu religijnym Żydów, to jednak przysługują im nadal niektóre z praw i przywilejów. Na podstawie świętości kapłanów należy mu się pierwszeństwo: on pierwszy zabiera głos i błogosławi, dokonuje wyboru i wzywany jest do odczytywania Tory (b. Gittin 59b). Człowiek nie powinien być obsługiwany przez kapłana, chyba że ten zrzekł się swych przywilejów. Dziesięć (dziesiątą część płodów rolnych) Tora przewidywała dla lewitów. Dzisiaj wyróżnia się ich w ten sposób, że do odczytywania Tory wzywani są zaraz po kapłanie i myją jego ręce do kapłańskiego błogosławieństwa.

Kohanim udzielają członkom wspólnoty kapłańskiego błogosławieństwa (Lb 6, 24–26), wypowiadając je w gminach w dni świąteczne, czasami w szabat. Według zwyczaju po obmyciu rąk kapłani zajmują swoje miejsce na podeście przed Aaron ha-Kodesz (Święta szafa), zwróceniu twarzami do zebranych podnoszą ręce w charakterystycznym geście błogosławieństwa i odmawiają błogosławieństwo⁴⁸.

Podobnie jak w starożytności, tak i obecnie powszechnie praktykuje się wykup pierworodnych (*pidjon bechor*), ludzi i zwierząt, z zastrzeżeniem, że skoro jego pochodzenie od Aarona jest tylko domniemane, pieniądze przekazane za ten wykup po zakończeniu obrzędu powinny, zdaniem niektórych autorytetów, być oddane ojcu dziecka lub właścicielowi zwierzęcia.

Nie przestrzega się zasady, że kapłanowi przysługuje przywilej odmawiania „Błogosławieństwa po posiłku”, ale gdziekolwiek istnieje zwyczaj, że w obecności kapłana osoba prowadząca modlitwę może powiedzieć *bi-reszut kohen* – „za pozwoleniem kapłana”.

Wprawdzie kultowa czystość życia już nie istnieje, jednak wśród Żydów ortodoksyjnych nadal stosuje się przepisy dotyczące kontaktu ze zmarłym. Kapłana chowa się na końcu rzędu, przejście do

⁴⁸ Tamże, s. 60.

jego grobu winno mieć co najmniej 8 łokci szerokości, by krewni mogli go swobodnie nawiedzać i stać 4 łokcie od grobu⁴⁹.

Zakaz przebywania kapłana pod jednym dachem ze zwłokami – chyba że pomieszczenia, w których znajduje się on i zmarły, oddzielone są stałym przepierzeniem – oznaczałby praktycznie, że jeśli nad kostnicą jest ten sam dach co nad szpitalem, kapłani nie mogliby odwiedzać chorych⁵⁰. Halacha rozpatruje też zagadnienie czy kapłan może obecnie być lekarzem, bo wykonując tę profesję, musi mieć kontakt ze zwłokami.

Obowiązują także przepisy dotyczące małżeństwa, to jest zakaz zawierania przez kapłanów zakazanych związków małżeńskich, aby nie żenili się z kobietą nieczystą, prozelitką, rozwódką i wdową, która otrzymała rozwiązanie więzi w związku z małżeństwem lewirackim (*halica*). Nawet jeśli takie małżeństwo jest ważne, to dzieci urodzone z takiego związku nie są kapłanami (*halalim*)⁵¹.

Współcześnie w Izraelu wywierana jest presja, by zezwalać na takie małżeństwa, ale władze rabinackie stanowczo odmawiają. Niektórzy konserwatywni rabini przyzwalają na małżeństwo kapłana z rozwódką. Jeśli chodzi o małżeństwo kapłana z córką prozelitów, opinie są rozbieżne. W tym przypadku mówi się o „skazie, wadzie”, nie o zakazie, i choć tendencją jest raczej kierowanie się surowością zasad, niektórzy na takie małżeństwa się zgadzają. Ponieważ kapłanowi nie wolno poślubić po rozwodzie nawet własnej żony, wręczenie get zwyczajowo odwleka się możliwie jak najdłużej. Judaizm reformowany nie respektuje żadnych przepisów o *kohanim*⁵².

⁴⁹ Zob. M. Stern, *Priest and Priesthood...*, art. cyt., s. 525.

⁵⁰ Np. w klinice uniwersyteckiej Hadassah w Jerozolimie rozwiązano ten problem, montując podwójne drzwi, których jedna część jest zamknięta na stałe; ewentualnie drzwi wahadłowe, które zawsze „pieczętują” wejście. Tamże.

⁵¹ Zob. tamże.

⁵² Tamże.

3. Początki i rozwój instytucji rabinatu

W wyniku zburzenia przez Rzymian świątyni i Jerozolimy w 70 r., kiedy to wyginęła prawie całkowicie klasa arcykapłanów i arystokracji jerozolimskiej, nastąpiły głębokie zmiany w judaizmie. Przywódcami intelektualnymi, duchowymi i religijnymi społeczności żydowskiej stali się rabini⁵³.

W Biblii hebrajskiej, a także pozostałej literaturze okresu biblijnego, nie ma żadnej wzmianki na temat instytucji rabinatu. W terminologii misznaickiej *raw* (w hebr. biblijnym „wielki”, „wybitny”, „znakomity”) oznacza nauczyciela, który ma zajęcia ze słuchaczami i takie właśnie jest podstawowe zastosowanie tego wyrazu w Babilonii okresu talmudycznego. Pochodzące od niego *rabbi* (*rebbe* – „mój mistrz/pan”) to tytuł honorowy, którym pierwotnie posługiwano się w odniesieniu do mędrców na terenie Izraela po zburzeniu świątyni⁵⁴. Za pomocą *rabban* zwracano się w tym okresie do ważniejszych nauczycieli. Termin „rabinat” pochodzi prawdopodobnie od tego słowa, o ile nie od jakiejś formy *raw* lub *rabbi*⁵⁵. Począwszy od średniowiecza słowo *rabbi* staje się określeniem osoby, pełniącej funkcję rabiniczną.

⁵³ Na temat rabinatu zob. L. Isaac Rabinowitz, *Rabbi, Rabbinate*, w: *Encyclopedia Judaica*, dz. cyt., t. 17 s. 11–19.

⁵⁴ Źródła rabiniczne łączą rabbięgo Jochanana ben Zakkaja, który uznawany jest przez późniejsze pokolenia za twórcę judaizmu rabinicznego, z serią decyzji religijnych (*takkanot*) na temat przekształcenia praktyk związanych z obchodzeniem świąt czy też ze składaniem ofiar w świątyni. Sprawami zmian liturgicznych zajmowała się później także Rabban Gamaliel II. Zob. L.I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, New York 2011.

⁵⁵ Przed zburzeniem świątyni nawet o największych mędrkach mówiono bez szczególnej tytułatury. Literatura talmudyczna tytuł „rabbi” stosuje czasem do wysoko postawionych członków społeczności, który jednak nie miał nic wspólnego z władzą religijną, np. do ludzi bardzo zamożnych lub przywódców świeckich. L. Isaac Rabinowitz, *Rabbi, Rabbinate*, art. cyt., s. 11.

Pierwsi rabinowie byli głównie uczonymi, nauczycielami i interpretatorami Prawa. Dzięki swej znajomości Tory i znajdujących się w niej praw i przepisów obowiązujących Żyda, sprawowali funkcje sędziowskie. Mogli je pełnić po wyświęceniu na rabina (*semicha* lub *minnui*), którego dokonywał inny rabin⁵⁶. Obrzęd ten jest zakorzeniony w biblijnym opisie, gdy Mojżesz włożył ręce na Jozuego. W Izraelu przez cały okres Drugiej Świątyni o wyświęceniu decydowali mędrcy. Oni nadającemu się kandydatowi zezwalali lub upoważniali go do wydawania decyzji i rozstrzygnięć prawnych w różnych sytuacjach życiowych. Cesarz Hadrian próbował tego zakazać, ale taka praktyka trwała po zburzeniu świątyni co najmniej do zniesienia patriarchy przez cesarza Bizancjum, Teodozjusza, ok. 425 r.⁵⁷

Rabinowie okresu talmudycznego byli znani i poważani z powodu doskonałej znajomości Tory i gorliwości w jej zgłębianiu i przestrzeganiu⁵⁸. Prowadzili się skromnie, czuwali nad zwyczajami i potrzebami wspólnoty, np. odpowiednim pochówkiem zmarłych, wspieraniem sierot i wdów, zdobywaniem środków utrzymania zgodnie z Prawem żydowskim. Niektórych rabinów wyznaczano jako *parnasim*: mieli na tym urzędzie pełnić różne funkcje charytatywne lub bardziej ogólnie przewodniczyć wspólnocie. Termin *parnas* pojawia się już w literaturze z okresu tannaitów (t. Szeqalim 1, 12 i 2, 8; t. Megilla 2 (3), 15, t. Gittin 3, 13; Sifre Deut 162). Mógł być używany na określenie zarówno funkcji mędrca, lidera religijnego, jak też administratora wspólnoty⁵⁹. Do rabinów zgłaszano się z wszelkiego rodzaju

⁵⁶ Zob. J. Eisenberg, *Judaizm*, Warszawa 1999, s. 68.

⁵⁷ Szerzej na temat rozwoju instytucji patriarchy zob. I. Gafni, *Świat Talmudu od Miszny do podboju arabskiego*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 361–364 oraz 387–393.

⁵⁸ J. Eisenberg, *Judaizm*, dz. cyt., s. 69.

⁵⁹ Zob. C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997, s. 270nn (*Texts and Studies in Ancient Judaism*, vol. 66); zob. L.I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine...*, dz. cyt., s. 162–166.

pytaniami i kwestiami religijnymi, materialnymi i osobistymi, jak np. unieważnienie przysięgi, dziedziczenie majątku, zachowywanie szabatu czy pozwolenie na kontakty z poganami. Między rabinami a mniej wykształconym członkami wspólnoty (*amme ha-arec* l.mn.) panowało napięcie, bo ci pierwsi ganili wszelkie odstępstwa od prawa religijnego⁶⁰. Niektórzy rabin i zasłynęli jako świetni mówcy, choć zakres poruszanych tematów był bardzo szeroki. Jednak zwolnienie od podatków i różne przywileje, z których korzystali uczeni w Piśmie i rabin i, czasem wywoływały gniew wspólnot⁶¹.

W okresie talmudycznym większość wspólnot żydowskich widziała w nich autorytety, a oni ze swej strony wywierali trwały i wymierny wpływ na życie codzienne⁶².

Za świadczone usługi religijne, sądownicze i przywódcze aż do średniowiecza rabin i nie otrzymywali wynagrodzenia, zgodnie z rozporządzeniem Miszny, żeby z Tory nie czerpać korzyści ani zysków. Rabin i wykonywali zwykle inne zawody. W literaturze talmudycznej funkcjonuje pojęcie *sekhar batalah* dotyczące sytuacji, w której za świadczone usługi rabin lub sędzia może dostać rekompensatę odpowiadającą sumie, którą by zarobił, gdyby ten czas poświęcił na wykonywanie swego codziennego zajęcia⁶³.

⁶⁰ Wiele tekstów rabinicznych przeciwstawia *amme ha-arec* ludziom wiernie przestrzegającym rozporządzeń dotyczących dziesięciny czy zachowującym prawną czystość. Zob. S.J.D. Cohen, *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135–220)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny...*, dz. cyt., s. 339nn.

⁶¹ L.I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine...*, dz. cyt., s. 176nn.

⁶² M.in. wyświęceni rabin i usługiwali swym nauczycielom zarówno w sferze edukacyjnej, jak i osobistej, i czegoś podobnego oczekiwali od swoich podopiecznych. Nauczyciele rabinacy wprowadzili praktykę chwaleńa zdolnych uczniów i starali się temperować spory akademickie i personalne. W akademiach tannaitów i amoraitów dyskusje często przybierały gwałtowny obrót i choć nieraz dochodziło do ostrych spieć i padały twarde słowa, uczniowie i nauczyciele mieli obowiązek odnosić się do siebie po przyjacielsku i z szacunkiem. L. Isaac Rabinowitz, *Rabbi, Rabbinate*, art. cyt., s. 12.

⁶³ Tamże.

W okresie potalmudycznym dotychczasowy łańcuch święceń rabinackich uległ przerwaniu. Majmonides (1135/1138 – 1204) pisze, że być może ta forma *semikha* zostanie przywrócona tuż przed przyjściem Mesjasza. W okresie gaonów w Palestynie i Babilonii rozwinęły się we wspólnotach inne sposoby wyznaczania sędziów i zwierzchników religijnych. Uważano jednak, że możliwości tego rodzaju quasi-wyświęcenia są bardziej ograniczone niż faktyczne *semikha*, poza tym panowała rozbieżność zdań, kto w ogóle ma prawo ich udzielać.

W średniowieczu muzułmańskim synagoga, sala studiów i sąd rabinacki mieściły się pod jednym dachem. W tych warunkach rabini pełniący rolę sędziów na dworze i przewodniczących domów studiów zarządzali liturgią i całym życiem synagogi. Czuwali nad przechowywaniem środków należących do wspólnoty i rozdzielaniem ich na cele dobroczynne i inne, nieraz nawet kosztem własnych spraw. Przez cały okres gaonów relację między lokalnymi władzami rabinackimi i akademiami gaonów regulował cały szereg porozumień i ustaleń. Raz sędziów rabinackich mianował przewodniczący akademii, kiedy indziej wyznaczała ich miejscowa wspólnota, w której posługiwali. Sędziowie rabinaccy nieraz rozpatrywali sprawy razem z uczniami, którzy studiowali w ich *beit midrasz*, a kiedy nie byli pewni orzeczenia, zwracali się o radę do gaonów. W okresie genizy kairskiej na Wschodzie wyświęcenie traktowano jako upoważnienie do wydawania autorytatywnych rozstrzygnięć prawnych i do sprawowania sądów. Gdy uczonego rabinackiego był wyświęcony, nazywano go *hawer*.

Sądy rabinackie nie rozpatrywały przypadków dotyczących tylko sporów finansowych i transakcji. Sędziowie sporządzali też oficjalne dokumenty potrzebne do zawierania różnego rodzaju umów, wystawiali kwity rozwodowe i nadzorowali rytualne zabijanie zwierząt (*szehitah*). Zwykle działało się tak, że przez cały rok od członków wspólnoty dostawali wynagrodzenie, a niektóre

ze świadczonych przez nich usług wymagały dodatkowej zapłaty. Średniowieczne autorytety rabinackie żywo spierały się ze sobą, czy strony muszą stawić się w sądzie na własnym terenie, czy też jedna ze stron może zmusić drugą, by ich sprawą zajął się sąd na innym terenie, który np. cieszył się większą reputacją.

W Hiszpanii okresu średniowiecza wyświęcenie uważano za przejaw władzy rabinackiej wywodzący się z Talmudu. Rabbi Juda ben Barzillai z Barcelony (ok. 1100 r.) pozostawił opis ceremonii wyświęcania sprawowanej w jego czasach. Bezpośrednią konsekwencją wyświęcenia (zdaniem Judy był to jedynie skromny ślad dawnej instytucji) było to, że dana osoba mogła od tej pory nosić tytuł „rabbi” i zasilła szeregi uczonych w Piśmie. W Hiszpanii w tamtym czasie mistrzowie rabinaccy czasem wyświęcali swych szczególnie zdolnych uczniów. Obowiązki rabinów danej wspólnoty nie zawsze były precyzyjnie określone, między poszczególnymi społecznościami zdarzały się różnice, np. w Aragonii oprócz ogólnego religijnego przewodniczenia wspólnocie rabini pełnili też rolę kaznodziejów, nauczycieli, kantorów, skrybów, sędziów i tych, którzy dokonywali rytualnego uboju zwierząt⁶⁴.

We wspólnotach aszkenazyjskich pojawienie się rabinatu jako zawodu nastąpiło pod koniec XIII w.⁶⁵ Miało to związek z dostępnością zdolnych uczonych rabinackich. W każdej chwili

⁶⁴ Ze wspomnień Rabbiego Izaaka ben Sheshet Perfet (1326–1408), wynika, że w jego czasach w Hiszpanii *semicha* w tradycyjnej formie nie było znane, odmiennie niż we Francji i Niemczech (co najmniej od początku XII w.). W średniowiecznej Hiszpanii urząd rabina zaczął stawać się wynagradzaną profesją już od XI w. i takim też pozostał, niezależnie od krytyki Majmonidesa, który ostro sprzeciwiał się płaceniu za jakąkolwiek usługę rabina. Wyznaczenie przez wspólnotę wynagradzanych przewodniczących akademii, sędziów i mistrzów na podstawie rekomendacji miejscowych autorytetów uważano za jakąś formę wyświęcenia. L. Isaac Rabinowitz, *Rabbi, Rabbinate*, art. cyt., s. 13.

⁶⁵ I. Abrahams, *Życie codzienne Żydów w średniowieczu*, Warszawa 1996, s. 45.

mogli udzielić odpowiedzi na wszelkiego rodzaju pytania i rozwiązać problemy halachiczne, mogli też dobrowolnie podjąć rozmaite zadania, tradycyjnie wykonywane przez rabinów, jak np. nadzór nad ubojem rytualnym, pilnowanie obmyć czy ustalenie *eruwim* wspólnoty. W każdym razie późniejsze powstanie u Aszkenazyjczyków profesjonalnego rabinatu oznaczało, że istniało wśród nich zapotrzebowanie na indywidualnych mistrzów. Mogliby swym studentom dawać *semichah* i w ten sposób zaświadczać o ich zdatości do posługiwania w charakterze mistrzów i rabinów⁶⁶.

O sformalizowaniu *semicha* u Aszkenazyjczyków, począwszy od XIV w., świadczy stosowanie tytułu *Morenu ha-Raw* – „nasz nauczyciel i rabin” wyłącznie w odniesieniu do kogoś, kto został wyświęcony. Tytuł ten uprawniał do nauczania i do rozstrzygania kwestii związanych z prawem żydowskim. W połowie XV w. certyfikaty wyświęcenia wystawiali Izrael Bruna i Izrael Isserlein. Dokumenty te prezentowały tytuł formalny i status zainteresowanego. Dawały mu prawo otwierania *jesziwy*, nauczania, sprawowania sądów i zajmowania się wszystkim, co dotyczyło małżeństwa, rozvodu i *halica*. Gdy rozpowszechniła się ta forma *semicha*, przyjęło się, że tego rodzaju zaświadczenie kandydat otrzymywał więcej niż od jednego autorytetu. Doszło do tego, że akceptacja rabina przez wspólnotę zależała od okazania przez niego formalnego pisma z *semicha*. W tym samym czasie zarówno młodszych, jak i bardziej dojrzałych uczniów i nauczycieli w Niemczech i Austrii, którzy nie „zasłużyli” sobie na to ani nie otrzymali dokumentu o wyświęceniu, często nazywano *hawerim* (lub po prostu *lomdim*) dla

⁶⁶ Wzmianki o wyznaczaniu rabinów w Niemczech i Austrii przez wybitne postacie rabinackie występują w *responsach* z XV w., chodzi o Jakuba Weila i Izraela Bruny. R. Mojżesza Mintza do uznania wyświęcania udzielanego w jego czasach za bezpośrednią kontynuację dawnej, pierwotnej instytucji palestyńskiej. L. Isaac Rabinowitz, *Rabbi, Rabbinat*, art. cyt., s. 13.

zaznaczenia, że choć nie nosili tytułu *Morenu*, mieli wystarczające wykształcenie i zdolności.

W latach trzydziestych XVI w. w Safed R. Jakub Berab wyświęcił swych czterech najzdolniejszych uczniów (m.in. R. Józefa Karo, autora *Shulchan Aruch*) z zamiarem przywrócenia pierwotnego *semicha*, tak jak udzielali go najwybitniejsi uczeni w Piśmie w ziemi Izraela. Ten akt mógł utworować drogę ponownemu ukonstytuowaniu się Sanhedrynu, ale Berabowi nie udało się przekonać rabinów jerozolimskich do swej inicjatywy i pomysł ostatecznie upadł.

Najpierw w Hiszpanii, a potem we Francji, Niemczech, Włoszech i Europie Wschodniej, wybory i mianowania rabinów musiały być zatwierdzone przez królów lub innych władców, którzy często wskazywali naczelnego rabina. Ci, zwyczajowo w imieniu króla, pobierali podatki, czasem władcy dawali im prawo rozstrzygania w sprawach cywilnych i karnych. Gdy miejscowi *dajjanim* nie byli w stanie zakończyć procesów sądowych, władcy nieraz sami zwracali się do wybitnych uczonych, z którymi łączyły ich bliższe relacje, by w oparciu o ich opinię położyć kres sporom.

W wielu wspólnotach żydowskich rabinat istniał i funkcjonował podobnie jak we wcześniejszych okresach niezależnie od formalnego nominowania czy to przez samą wspólnotę, czy z zewnątrz⁶⁷. Bez

⁶⁷ Dokumenty z Werony (1539 r.), Cremony i Padwy mówią o wybieraniu przez żydowskie wspólnoty rabina dla swoich potrzeb. Rozporządzenie wspólnoty z Ferrary z 1554 r. rozróżnia między „rabinem z miasta” (mieszkającym w tym mieście) a „rabinem wyznaczonym przez wspólnotę”. Najstarszy, istniejący kontrakt rabinacki (*ketaw rabbanut*), pochodzi z 1575 r. i został zawarty między R. Todrosem (Teodorusem) i żydowską wspólnotą z Friedbergu w Hesji (Niemcy). Jeden egzemplarz umowy przekazano rabinowi, drugi umieszczono w rejestrze wspólnoty (*pinkas*). Dokument ten określa czas trwania urzędu rabina, jego pensję i inne korzyści materialne (np. zapłatę za błogosławienie małżeństwa, sporządzenie umowy małżeńskiej czy napisanie kwitów rozwodowych), pomoc przewidzianą dla jego uczniów oraz inne prawa i obowiązki.

względem na formalne wyświęcenie rabin udzielali autorytatywnych odpowiedzi na pytania dotyczące np. praktyk modlitewnych, przepisów koszerności, spraw materialnych czy prawa małżeńskiego. W Europie Wschodniej specjalnie wyznaczonym przewodniczącym *jeschiwy* wspólnoty płaćy wynagrodzenie, by ci mogli wiernie wypełniać obowiązki związane z nauczaniem, a w wolnym czasie całkowicie poświęcić się studiowaniu Tory.

Z dokumentów z drugiej połowy XVIII w. wiadomo, że rabina wyznaczano zwykle na określony czas (3–6 lat)⁶⁸. Wspólnota zapewniała jemu i jego rodzinie dom, zwalniała go od podatków, wyposażała w ubrania potrzebne do wykonywania obowiązków, a w przypadku jego śmierci wdowie po nim gwarantowała dach nad głową i utrzymanie. Rabin był jedyną osobą, która mogła publicznie dawać nauki. W pierwszej kolejności służył przede wszystkim jako najwyższy sędzia (*aw beit din*) wspólnoty oraz „sędzia wdów i strażnik sierot”, czuwając nad ich potrzebami i dbając o ich interesy. Rabin dawał nauki uczniom miejscowej *jeschiwy*, wspieranym przez społeczność lokalną, oraz członkom

Poza nadzorowaniem prawidłowości obrzędów małżeństwa i rozwodu oraz uboju rytualnego rabin miał przewodniczyć sądowi rabinackiemu w mieście, który rozstrzygał wszelkiego rodzaju spory. Choć rabinom przyznano władzę wydawania różnych ostrzeżeń i zakazów, musiały one być zatwierdzone przez radę wspólnoty. Wynagrodzenie wymienione w kontrakcie R. Todrosa wydaje się raczej niewystarczające, i to niezależnie od wspomnianych opłat za pozostałe usługi rabinackie.

To samo można powiedzieć o sytuacji rabinów we Włoszech pod koniec XVI w. Niektórzy przewodniczący *jeschiwa* otrzymywali solidne pensje, ale wielu rabinów musiało mieć jeszcze inne źródła utrzymania. Niektórzy rabinowie włoscy dorabiali lekcjami prywatnymi w domach zamożnych obywateli, inni pisali dzieła rabinackie dla uczenia swych patronów. L. Isaac Rabinowitz, *Rabbi, Rabbinate*, art. cyt., s. 14.

⁶⁸ Na podstawie kontraktu rabinackiego R. Aszera Loeba (znanego jako *Sha'agat Aryeh* od tytułu jego najbardziej znanego dzieła), wybranego na ten urząd w Metz w 1765 r.

wspólnoty. Rabina należało honorować, wzywając go do odczytania Tory w niektóre szabaty w ciągu roku⁶⁹.

Współczesny rabinat jest owocem Oświecenia i politycznej emancypacji Żydów w Europie Centralnej i Zachodniej. Pod wpływem idei oświeceniowych o prawie naturalnym człowieka i pojawienia się koncepcji państwa narodowego na przełomie XVIII i XIX w. Żydzi w tych rejonach świata stopniowo emancypowali się ze statusu, jaki mieli w średniowieczu, stając się partnerami politycznymi swych chrześcijańskich sąsiadów. We współczesnym świecie rabin i są kontynuatorami rabinów talmudycznych, ale nie ich odpowiednikami.

Emancypacja dokonywała się powoli, w poszczególnych ośrodkach różniła się w szczegółach, ale wszędzie w Europie Zachodniej przebiegała dwutorowo: z jednej strony rządy tych krajów uznały, że pod względem politycznym Żydzi są równi pozostałym obywatelom, a z drugiej wspólnoty żydowskie przestały funkcjonować jako „państwo w państwie”, tak jak było w średniowieczu, a rabin utracił władzę prawniczą i sądowniczą. Europejscy przywódcy oczekiwali od Żydów, że zmienią się w nowoczesnych obywateli: zrezygnują z tradycyjnego stroju, nie będą porozumiewać się w jidysz, lecz nauczą się języka ojczystego kraju zamieszkania, i zapoznają się z nowoczesną kulturą europejską. Pod przywództwem takich osób jak Mojżesz Mendelssohn (1729–1786), Naftali Herz Wessely (1725–1805) czy Izrael Jacobson (1768–1828) Żydzi zaczęli przyjmować edukacyjne i społeczne standardy Zachodu

⁶⁹ W tym czasie rabinat charakteryzował się nieokreśloną hierarchią, która zakończyła się wraz z wybitnymi rabinami tego pokolenia (*gedolei ha-dor*). Brak struktury formalnej przyczyniał się do powstawania napięć między różnymi osobistościami świata rabinackiego (np. przewodniczącymi akademii i rabinami danej wspólnoty) oraz między rabinami i przywódcami świeckimi. W ciągle zmieniających się wspólnotach świata żydowskiego dzięki temu możliwe stało się przewyżczanie różnych wyzwań i pokonywanie przeszkód w świadczeniu usług liturgicznych, prawnych i edukacyjnych oraz w sprawowaniu przywództwa duchowego i intelektualnego. L. Isaac Rabinowicz, *Rabbi, Rabbinate*, art. cyt., s. 15.

i wkrótce dla wszystkich stało się jasne, że potrzebni im są postępowi rabinowie wykształceni na świeckich uniwersytetach⁷⁰.

W Stanach Zjednoczonych początek swej wspólnoty Żydzi datują na 1654 r., to jednak do lat czterdziestych XIX w. nie było tam wyświęconych rabinów⁷¹.

W 1875 r. Wise i jego zwolennicy założyli w Cincinnati *Hebrew Union College*, uczelnię, która nadal szkoli rabinów reformowanych. W odpowiedzi na ten krok tradycjoniści prowadzeni przez Sabato Moraisa z Filadelfii, następcę Izaaka Leesera, w 1886 r. utworzyli w Nowym Jorku *Jewish Theological Seminary*, które w dalszym ciągu promuje konserwatywny nurt judaizmu. Tradycyjni ortodoksi, których liczba wzrastała w wyniku emigracji Żydów z Europy Wschodniej, w 1897 r. otworzyli w Nowym Jorku „Seminarium Teologiczne im. R. Izaaka Elchanana”, które obecnie jest szkołą rabinacką *Yeshiva University*. Nurt rekonstrukcjonistyczny w 1968 r. uruchomił w Wyncote w stanie Pensylwania swój „College Rabinacki”. Wymienione placówki w połączeniu z wieloma mniejszymi szkołami rabinackimi

⁷⁰ W całej Europie zaczęły powstawać seminaria rabinackie: w Padwie (1829 r.), w Metz, w Amsterdamie, Londynie i w innych dużych miastach. Najsilniejszy ruch reformatorski był w Niemczech. Na jego czele stał rabin Abraham Geiger (1810–1874). Powstały tam też trzy takie seminaria: „Żydowskie Seminarium Teologiczne” we Wrocławiu, prezentujące teologię konserwatywną, berlińska „Szkoła Wyższa Studiów nad Judaizmem”, głównie ośrodek teologii reformowanej czy liberalnej, i „Seminarium Ortodoksyjne” w Hildesheim. Nowe seminaria też uważały Talmud za najważniejszy przedmiot, jednak poza nim wykładano też jeszcze zagadnienia z Biblii hebrajskiej, midraszy oraz historię i homiletykę, pedagogikę i inne przedmioty, dotyczące funkcjonowania nowoczesnego rabinatu. Seminaria te żądały zwykle od swych studentów, by jednocześnie uczęszczali na uniwersytety świeckie. Zob. np. *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*, dz. cyt., s. 340–342.

⁷¹ W Ameryce doby kolonialnej wszystkie synagogi trzymały się rytu sefardyjskiego (hiszpańskiego i portugalskiego). W związku z masową emigracją Żydów z Europy Środkowej w latach poprzedzających wojnę domową wyraźniej zarysowała się potrzeba wyświęcania rabinów. Na temat historii judaizmu w Ameryce zob. m.in. J.D. Sarana, *American Judaism. A History*, New Haven, London 1994.

(niektóre nie uwzględniają podziałów w judaizmie) przygotowują do pracy zdecydowaną większość czynnych rabinów w Stanach Zjednoczonych. Jest też wiele tradycyjnych *jesziwot* ortodoksyjnych, np. *Beth Medrash Govoha* w Lakewood w stanie New Jersey, ale ich absolwenci nie są przeznaczeni do posługiwania we wspólnotach.

Na fali ruchu feministycznego i dążenia do zrównania płci, zapoczątkowanego w latach sześćdziesiątych XX w., bardziej liberalne odłamy judaizmu amerykańskiego zaczęły wzywać do wyświęcania kobiet na rabinów⁷².

W czasach poprzedzających emancypację rabin i posługiwali całym wspólnotom, a nie pojedynczym synagogom, ale współcześnie są wynajmowani przez poszczególne zgromadzenia.

Wprawdzie w krajach europejskich (Anglia, Francja) istnieją naczeln i rabin i, ale próby wprowadzenia podobnej hierarchii w Stanach Zjednoczonych spełzły na niczym. W XIX w. rabin i w większości otrzymywali niskie wynagrodzenie i zdani byli na łaskę i niełaskę przywódców wspólnoty, którzy urząd rabin a często traktowali po macoszemu. Natomiast w XX w. rabinat stał się zawodem poważanym i szanowanym: wynagrodzenie rabinów wzrosło, korzyści i urlopy stały się normą, powstały też narodowe organizacje rabinackie, które przyczyniły się do podniesienia prestiżu i statusu zrzeszonych w nich członków.

Od współczesnego rabin a amerykańskiego oczekuje się wypełniania wielu zadań: on czy ona często są doradcami małżeńskimi

⁷² Pierwsze wyświęcenia kobiet miały miejsce już o wiele wcześniej. Regina Jonas (1902–1944), absolwentka berlińskiej *Hochschule*, została prywatnie wyświęcona w Niemczech w 1935 r. Pierwszą wyświęconą Amerykanką była Sally Priesand, która w 1972 r. ukończyła *Hebrew Union College*. Dwa lata później „Rekonstrukcjonistyczny College Rabinacki” wyświęcił na urząd rabin a Sandy Eisenberg Sasso. Po długich i zaciętych debatach konserwatywne *Jewish Theological Seminary* w 1984 r. otworzyło się dla kobiet ubiegających się o tytuł rabinacki (pierwszą wyświęconą była Amy Eilberg w 1985 r.). Zob. np. *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*, dz. cyt., s. 482nn.

i rodzinnymi, zapewniają religijne wykształcenie dorosłych, są administratorami i dyrektorami szkół, uczestniczą w inicjatywach międzywyznaniowych. W mniejszych wspólnotach rabin jest często jedyną osobą, która zna się na sprawach religijnych, dlatego przychodzi mu spełniać funkcje: kantora, odczytującego Torę, szafarza *bar* i *bat micwah* itd. Wielu rabinów nie występuje dzisiaj na ambonie, ale pracują jako instruktorzy, kapelani, szefowie „Fundacji Hillela” w kampusach uniwersyteckich czy wykonują jeszcze inne posługi na rzecz wspólnoty.

W Izraelu sytuacja rabinów jest zdecydowanie inna niż w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i pod wieloma względami przypomina dawną pozycję ich poprzedników. Pieczę nad sprawami religijnymi sprawuje tam Naczelny Rabinat kraju z dwoma naczelnymi rabinami: aszkenazyjskim i sefardyjskim. Z wyjątkiem tradycyjnych rabinów ortodoksyjnych, a także niewielkiej liczby rabinów reformowanych i konserwatywnych, wszyscy rabini są urzędnikami państwowymi. Większość z nich kończyła tradycyjne *jesziwot*, tylko nieliczni są absolwentami seminariów rabinackich.

Część z nich pracuje w sądach rabinackich, które mają oficjalną jurysdykcję w sprawach małżeństwa i rozvodu, inni nadzorują kwestie koszerności czy kąpiele rytualnych, ewentualnie pracują w instytucjach państwowych. Synagogi finansuje rząd, ich członkowie nie utrzymują ich materialnie tak jak w Stanach Zjednoczonych. Synagogi nieortodoksyjne upodabniają się do tych w Stanach Zjednoczonych, a ich członkowie ponoszą wydatki na rzecz swych synagog i utrzymują bliskie kontakty z rabinami.

4. Inni funkcjonariusze tradycyjnej gminy żydowskiej

Struktura liturgii synagogałnej powstała już w czasach starożytnych i została w istocie niezmieniona przez wieki. Najważniejszym

punktem liturgii było i jest czytanie perykopy z Tory (*seder*) i Proroków (*haftara*)⁷³. Czytanie Pisma Świętego było poprzedzone modlitwą *Szma Israel* („Słuchaj Izraelu”), *Szmone esre* („Osiemnaście błogosławieństw”) i zakończone błogosławieństwem. W związku z czytaniem Pisma Świętego ktoś ze wspólnoty lub gości wygłaszał homilię. Z tej możliwości korzystał zarówno Jezus, jak i apostołowie, by głosić Ewangelię⁷⁴.

Do synagogi Żydzi uczęszczali obowiązkowo w szabat i w dni świąteczne. Z pobudek dewocyjnych uczęszczali także w poniedziałki i czwartki. Przy synagodze skupiało się życie społeczne gminy żydowskiej. Do synagogi dołączano zazwyczaj szkołę dla dzieci oraz pomieszczenia dla pielgrzymów i miejsce na posiedzenia radnych gminy.

Opiekę nad synagogą i sprawy związane z zebraniem gminy sprawował przełożony synagogi – *archisynagogos* (hebr. *ro'sz ha-k'neset*). Wyznaczał on kantora, lektora i mówców. Przełożony miał zazwyczaj pomocnika, gr. *hyperetes* (hebr. *chazzan*). Synagoga służyła nie tylko do celów liturgicznych, lecz także do zebrań gminy żydowskiej celem ogłaszania czy odczytywania zarządzeń, do załatwiania spraw sądowych lub manifestacji politycznych.

Współczesna organizacja synagogi sięga swymi korzeniami czasów starożytnych. Obecnie synagoga jest całkowicie instytucją ludzi świeckich i tylko w przypadku odmawiania błogosławieństwa kapłańskiego jest wymagana obecność kapłana. W synagogach postępowych nawet w tym przypadku nie jest to konieczne, ponieważ odmawia je rabin.

Większe gminy żydowskie zatrudniały cały zespół oficjalnych etatowych pełniących funkcje religijne. Zazwyczaj w liczbie sied-

⁷³ Por. Dz 13, 15; Łk 4, 7.

⁷⁴ Por. Mt 4, 23; Łk 4, 44; Dz 13, 5n.

miu: sędzia (*dajan*), kantor (*chazan*), nauczyciel (*melammed*), rzeźnik rytualny (*szochet*), pisarz (*sofer*), woźny (*szamasz*) i osoba wykonująca rytuał obrzezania (*mohel*)⁷⁵.

Do tradycyjnych głównych funkcjonariuszy należy sędzia (hebr. *dajan*). Są to zazwyczaj rabin, którzy zasiadają w sądzie religijnym, czyli Bejt Din. Mogą oni być zatrudnieni przez członków gminy na stałe lub zasiadać w sądzie rabinicznym od czasu do czasu. Rozpatrują w nich specjalistyczne kwestie rozwodów i konwersji oraz różne problemy halachiczne. Pod opiekę takiego sądu rabinackiego mogą być przekazywane sprawy związane z nadzorem nad ubożem rytualnym i rozstrzygnięcia w kwestii kaszrutu⁷⁶. W czasach biblijnych w sprawach cywilnych i obrzędowych orzekali kapłani i lewici, obecnie jednak w roli *dajana* może występować każdy Żyd, który ma odpowiednie kwalifikacje, jednak tradycyjnie nie mogą tej funkcji pełnić prozelici i kobiety.

We współczesnych synagogach bardzo ważną rolę pełni recytator albo kantor. Dlatego też w większych gminach zatrudnia się na stałe specjalnie wyszkolonych kantorów zwanych po hebrajsku *chazan*⁷⁷ do prowadzenia modlitw, szczególnie w szabat i święta. Wprawdzie tytuł ten pojawia się już dla określenia jednego z urzędników synagogi w czasach talmudycznych⁷⁸, to jednak dopiero w późniejszych czasach ustanawiano *chazana* na stałe. Nosi także inną nazwę, to jest *szeliach cibur*, to jest „posłaniec społeczności”, ponieważ odmawia modlitwy w imieniu wiernych, które wymagają *minjanu*. To on słowami modlitwy lub przez inne czynności liturgiczne zwraca się do Boga w imieniu danej wspólnoty. Rabin Simon

⁷⁵ I. Abrahams, *Życie codzienne Żydów w średniowieczu*, dz. cyt., s. 45.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Określenie to nie występuje w tekstach biblijnych.

⁷⁸ Określenie używane m.in. dla wykonawcy kar cielesnych, nauczyciela młodzieży oraz osoby, która miała utrzymywać porządek w czasie liturgii synagogalnej. S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 49.

Philip De Vries⁷⁹ zwraca uwagę, że jeśli mówić w ogóle o kimś jako o „duchowym” w judaizmie, to jest to właśnie przewodniczący modlitwom w synagodze, który pełni funkcję duchową. Należy podkreślić, że nie jest to rabin. Potocznie mówi się o recytatorze, który umie recytować Torę ze zwoju, zgodnie z melodyką języka, czy też o kantorze, który śpiewa poszczególne modlitwy, psalmy i hymny na melodie dostosowane do potrzeb liturgicznych na określone pory i dni. Może też wykonywać modły według własnych melodii podczas szabatu czy świąt⁸⁰. Kodeks liturgiczny dokładnie opisuje cechy charakteru i umysłu oraz wymagania związane z przeszłością i terażniejszością kandydata na ten urząd.

Współcześnie przy zatrudnianiu kantora bierze się pod uwagę jego zdolności muzyczne i dobry, głos choć stawia się także inne wymagania. Powinien być osobą skromną, cieszyć się dobrą reputacją, mieć uznanie wśród członków gminy i być ich godnym reprezentantem. Powinien mieć żonę, nosić brodę i odznaczać się przyjemnym wyglądem. W przypadku, gdyby stracił głos, może przejść na emeryturę, lecz pozostaje na utrzymaniu gminy⁸¹.

Z powodu nakazu spożywania mięsa koszerne większe gminy zatrudniają rzeźnika, czyli *szocheta*, który dokonuje uboju według przepisów rytualnych. Czynność ta ma także charakter liturgiczny. Osoba ta pełni bowiem żydowską służbę Bożą. *Szochet* wyciągając ramię i przygotowując ostry nóż do cięcia poświęca tę czynność, wznosząc myśl do Boga, wypowiadając święte słowo, a następnie tnie szyję zwierzęcia. Cięcie za pomocą szybkiego ruchu noża w tę i z powrotem bez przystanku, ma być wykonane w poprzek szyi, za pierwszym dużym kręgiem szyjnym, przez tchawicę i przełyk. W ten sposób z ciała zabitego zwierzęcia ma wypłynąć krew. Po

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Zbiór takich melodii nosi nazwę *chazanut*. S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 51.

⁸¹ A. Untermann, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 252.

wykonaniu zadania *szochet* ociera ciało zabitego zwierzęcia z krwi i poddaje go badaniu⁸². W przypadku naruszenia jednego z przepisów mięso polega rytualnemu zakazowi spożycia.

Poza trzema głównymi wyżej wymienionymi funkcjami są jeszcze inne mniej ważne stanowiska. W mniejszych gminach mogła być to jedna osoba, pełniąca kilka funkcji, nazwana *kol-bo-nik*⁸³. Wśród tych funkcji jest woźny lub posługacz w synagodze zwany szamesem, utrzymujący porządek w synagodze. Może być także pomocnik kantora tzw. *chazan szeni*, który czyta fragment Tory wyznaczony na dany dzień i prowadzi modły w dni powszednie. Ponadto jest to *mohel*, który wykonuje rytualny obrzęd obrzezania, nauczyciel, hebr. *melammed*, w szkole chederowej, to jest szkole religijnej przy synagodze oraz pisarz, hebr. *sofer*, który zajmuje się zwojami Tory, przepisuje je lub naprawia w przypadku uszkodzenia, a także piszący pergaminy do mezuzy oraz listy rozwodowe dla Bejt Din⁸⁴.

Gminy współczesne często pełnią funkcję centrum kulturalnego, w którym są zatrudnieni także inni pracownicy, np. pracownicy socjalni, opiekunowie młodzieży.

Bóg, dając Prawo ludowi Izraela, wezwał go zarazem, by stał się królestwem kapłanów i ludem świętym (Wj 19, 6). Wezwanie to jest równocześnie aktem wybrania i uświęcenia. Dlatego Izrael jest zobowiązany do przestrzegania praw i rytuałów, które czynią go ludem świętym. Z tego względu, że Żydzi są narodem kapłanów, każdy z nich ma prawo kierować obrządkiem. Prawdziwa rola rabina polega na czuwaniu, by przestrzegać zasad religijnych i nauczać Prawa. Z przyczyn społecznych nastąpiło przekształcenie godności w urząd, w ten sposób rabini przejęli pewne obowiązki związane z liturgią i gminą, co upodobiło ich do osób duchownych.

⁸² S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 225.

⁸³ A. Untermann, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 250.

⁸⁴ Tamże, s. 254.

KS. WALDEMAR CISŁO

DUCHOWIEŃSTWO W KOŚCIELE KATOLICKIM

Ujęcie biblijne

Pojęcie kapłaństwa w obrębie katolicyzmu ma długą genezę. Zawsze było odnoszone do Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa. Również dziedzictwo Starego Testamentu nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie się, pojmowanie i definiowanie kapłaństwa. Powszechnie uznaje się, że kult sprawowany przez Naród Wybrany, szczególnie przez pokolenie Lewitów, musi być zawsze brany pod uwagę, kiedy omawiamy kapłaństwo Nowego Testamentu. W odniesieniu do Starego Testamentu możemy mówić o szczególnej kapłańskiej duchowości rozciąganej następnie na cały naród jako wybrany przez Boga. O jego przygotowaniu czytamy m.in. w Księdze Wyjścia 19, 6¹ czy Księdze Izajasza 61, 6. Ten typ pojmowania kapłaństwa był rozprzestrzeniony zarówno w judaizmie palestyńskim (2 Mch 2, 17) i aleksandryjskim, jak również we wspólnotach żydowskich żyjących w diasporze wokół Morza Martwego². Z drugiej strony spotykamy wyobrażenia kapłaństwa, rozprzestrzeniające się w świecie helleńskim, które były zabarwione tak negatywnie, że to, co objawił Jezus o kapłaństwie, raczej byłoby przez nie zaciemnione, niż wniosłoby jakiś pozytywny akcent. Również za życia Jezusa kapłaństwo w obrębie judaizmu przeżywało swoistą dekadencję, co powodowało zdeprecjonowa-

¹ Cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2003.

² Por. G. Molin, *Die Sohne des Lichtes*, Wiedeń 1954, s. 143–146.

ny obraz kasty kapłańskiej. Propozycja Jezusa jest na tyle nowa, że nie niszczy ona tych struktur, nadaje im zupełnie nową jakość podnosząc kapłaństwo do rangi sakramentu.

Powołanie i posłanie Dwunastu przez Jezusa staje się symbolem Kościoła. Podczas swojego ziemskiego życia Jezus w sposób szczególny zwracał uwagę na ich swoiste kształcenie w swojej szkole. Dawał im również udział w swoim własnym posłaniu, mieli oni głosić Królestwo Boże, uzdrawiać chorych, wypędzać demony, aby w ten sposób nawrócić do Boga Jego lud³. Natura tego posłania jest bardzo zbliżona do misji Jezusa: uczniowie uczą się podobnie jak On, dokonują podobnych cudów. Jezus objawia się jako wielki prorok, oni powinni tak, jak czynili to prorocy Starego Testamentu, jak czyni to ich Mistrz, głosić Królestwo Boże. Jezus objawia się jako Sługa Boży. Według tego wzoru winni oni również się umniejszać, służyć⁴. Jest On również Dobrym Pasterzem⁵. Podobnej postawy oczekuje się od Piotra i innych Apostołów⁶. Chrystus będzie cierpiał dla Królestwa Bożego, stąd można oczekiwać, że również Jego uczniów spotka ten sam los.

Istota powołania polega na tym, że Dwunastu jest posłanych przez Chrystusa, tak jak On jest posłany przez Ojca mocą Ducha Świętego⁷. Kto ich przyjmuje, przyjmuje również Chrystusa⁸. Było to głębokie przekonanie pierwotnego Kościoła, którego potwierdzenie znajdujemy w zakończeniu Ewangelii⁹. Powinni czynić te same znaki mesjańskie i otrzymają siłę Ducha, aby być świadkami Ewangelii¹⁰.

³ Por. J 1, 35–51; Mt 9, 9; 10, 1–42; Mk 3, 13–19; Łk 6, 12–16.

⁴ Mt 10, 40–42; Mk 9, 33–37.

⁵ Mt 2, 6.

⁶ Ef 2, 20; Ga 2, 9.

⁷ J 20, 21–23.

⁸ Mt 10, 14; Mk 9, 33–37; Łk 10, 48.

⁹ Mt 28, 16–20.

¹⁰ Dz 1, 8

Z tego też powodu nazwano Dwunastu imieniem Apostołów. Choć w języku greckim „Apostoł” miał również inne znaczenie, to w Septuagincie zostaje mu nadany sens religijny i nadaje mu się znaczenie niemal boskiego posłania¹¹. Pojęcie „Apostołowie” nabiera szczególnego sensu, gdyż stają się oni fundamentem Kościoła i z tego powodu przypisany jest im szczególnie autorytet. Są oni uprzywilejowanymi świadkami życia i zmartwychwstania Pana¹². Są Apostołami w pełnym tego słowa znaczeniu. Wynika to z bezpośredniej woli Jezusa Chrystusa, darów Ducha Świętego, którą otrzymali, stają się zacychem Kościoła¹³. Widzimy pomiędzy Nimi głowę Kościoła jerozolimskiego Jakuba, ponieważ był „bratem Pana” i jest też świadkiem zmartwychwstania¹⁴. Prawdopodobnie również inni „bracia Pana” dzięki specjalnej łasce Bożej, otrzymują tę samą rangę, co Apostołowie. Barnabas, Sylwanus, Andronicus i Junias będą nazwani Apostołami, ale w nieco szerszym sensie. Oni będą posłani przez Pawła z zadaniem głoszenia Ewangelii. Następnie spotykamy pojęcie „apostoła” w *Didache* 11, 3–6. Po tym okresie zanika pojęcie „apostoł” jako związane z instytucją.

Dalsze różnicowanie się autorytetu religijnego w pierwotnym Kościele

Wydaje się niemożliwym, aby z pewnością zaprezentować rozwój form autorytetów i urzędów kościelnych zarówno w okresie apostołskim jak i poapostołskim Kościoła pierwotnego. Kościół powoli zdobywał swoją niezależność od judaizmu. Spowodowane to było m.in. tym, że zarówno Apostołowie, jak i pierwsi chrześcijanie wywodzili się z judaizmu. Tłumaczy to również

¹¹ J 13, 16

¹² Dz 1, 21; J 15, 27

¹³ Mt 19, 28; Łk 22, 30

¹⁴ 1 Kor 15, 7

fakt wielkich wpływów w początkowej fazie Kościoła, organizacji zaczerpniętych z synagogi czy judaizmu. To, co dla niniejszych rozważań jest bardzo istotne, to fakt że Apostołowie są świadomymi prawa dobierania sobie współpracowników. Ci ostatni byli świadomi, że tylko w nawiązaniu do autorytetu Apostołów mogą sprawować swoje urzędy. W kościele pierwotnym było bardzo mocne przekonanie, że to przekazanie autorytetu dokonuje się przez Pana poprzez udzielenie charyzmatycznych darów Ducha Świętego. Jest to nieco zbliżone do posłania siedemdziesięciu dwóch, jakiego opis znajdujemy u Łukasza w rozdziale 10. Liczba siedemdziesiąt odgrywa bardzo ważną rolę w tradycji judaistycznej¹⁵. Mimo, że Dwunastu nie było jedynymi, którzy znali osobiście Pana, jednak to im została powierzona jedyna w swoim rodzaju misja. Tutaj też odnajdujemy uzasadnienie dla „zastąpienia” Judasza przez Macieja. Judasz nie został zastąpiony z powodu śmierci, ale dlatego że zdradził. Świadectwo Apostołów powinno być przekazywane wszystkim narodom. Śmierć jednego z członków kolegium nic nie zmienia, należy je postrzegać jako jednorazowe, wyjątkowe posłanie dla całej historii zbawienia¹⁶. Gremium to posiadało zarówno nieprzekazywalne, jak i przekazywalne elementy swojej misji.

Autorytet „starszych” odgrywa bardzo ważną rolę w teologii Pawłowej. Potwierdzenie tego faktu znajdujemy również w tekście święceń prezbiterów („starszych”). Wzorowane jest ono na tekście z Księgi Liczb 1, 16nn, które w swoim brzmieniu bardziej przypomina obrazy Starego Testamentu, niż teksty modlitw konsekracyjnych ze święceń biskupich. Na tej podstawie możemy przypuszczać, że instytucja „starszych” jako współpracowników

¹⁵ Lb 11, 16n.

¹⁶ Por. Ph. Menou d, *Les additions au groupe des douze apotres d'après le livre des Actes*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 37(1957), s. 71–80.

Apostołów wywodzi się z tradycji judaizmu i rozumiana była w świetle wyżej wspomnianego tekstu z Księgi Liczb.

Pojęcie „prezbiter” początkowo odnoszone było również do Apostołów (Dz 11, 30; 1 P 1, 2). W środowisku jerozolimskim prezbiterzy wymieniani byli na równi z Apostołami. Odnajdujemy ich ponownie w gminach zakładanych przez św. Pawła. Kierowali oni miejscowymi wspólnotami kościelnymi w jego imieniu (por. Dz 14, 23). W tej instytucji możemy postrzegać mniej zorientowaną misyjnie instytucję, a bardziej dopatrywać się utworzonej ze wspólnot żyjących w diasporze na wzór synagogałnej instytucji przełożonego.

We wspólnotach diaspory zauważamy również nazwę „biskup” (Dz 20, 28). Wywodzi się ona z języka greckiego lub esseńskiego. Przez długi czas, co wynika z tekstów biblijnych, był to synonim nazwy „prezbiter” (por. Dz 20, 17.28). Jednak terminologia Pawłowa nie jest jednoznaczna w tym względzie, o czym świadczą chociażby teksty: 1 Kor 12, 28; Rz 12, 4.8; 1 Tes 5, 12.

Pojawiają się też inni współpracownicy Apostołów, którzy nie są związani z poszczególnymi kościołami lokalnymi: prorocy. Znajdujemy ich w Antiochii (por. Dz 13, 1; Kor 2, 28). Zajmują oni ważne miejsce w hierarchii, pozwalające im na czynny udział w liturgii (Dz 13, 3nn). Znajdujemy również opisy proroków, którzy nie posiadali kościelnego autorytetu (por. 1 Kor 14, 37). To wyraźne oddzielenie charyzmatu od urzędu sprzeciwiało się nauczaniu Nowego Testamentu, jednak początki Kościoła i jego tworzenia domagały się pewnych ustępstw, uporządkowanych w czasach późniejszych.

W listach pasterskich odnajdujemy kolejne stadium rozwoju autorytetu kościelnego. Paweł zwraca się do Tytusa i Tymoteusza, polecając im troszczyć liczne Kościoły lokalne, które były już rządzone przez prezbiterów bądź biskupów – por. Tt 1, 5; 1 Tm 5, 17. Spotykamy w tych opisach również formy święceń (por. 1 Tm 4, 14;

2 Tm 1, 6): włożenie rąk przez Pawła jak i starszych połączone z modlitwą. Pojawiają się również w tych opisach wskazania na interwencję Ducha Świętego (1 Tm 1, 18). Zarówno Tytus jak i Tymoteusz nie będą już nazywani apostołami, „przełożonymi”, ale biskupami.

Znajdujemy również trzeci urząd: diakona (siedmiu – Dz 6, 1–7), którzy przypuszczalnie byli pierwszymi prezbiterami dla greckich wspólnot. W niektórych tekstach wymieniani są na równi z Apostołami (por. Flp 1, 1; 1 Tm 3, 1). Pojęcie „diakon” jawi się w tekstach Nowego Testamentu jako zarezerwowane głównie dla sposobu służby Jezusa i jego uczniów. W początkowej fazie diakonat miał przypisane znaczenie etyczne. Jako określenie funkcji pojawia się później. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku kapłaństwa powszechnego wiernych, używane było pojęcie „diakon” również w odniesieniu do wszystkich ochrzczonych. Nie jest to jednak jakiegoś rodzaju filantropia. Należy wyraźnie odróżnić pomiędzy posługą każdego ochrzczonego a posługą ucznia i wynikającymi z tego wybrania obowiązkami (por. 1 Kor 12, 5).

Wszyscy byli żydami, wywodzącymi się z diaspory, czyli dobrze znającymi kulturę helleńską. Pomimo stwierdzenia autora Dziejów Apostolskich, że mieli głównie zajmować się „posługą stołów”, to zauważamy wyraźnie również ich aktywną rolę w głoszeniu Ewangelii.

Na podstawie tekstów możemy przypuszczać, że we wspólnotach helleńskich pełnili oni rolę taką, jaką Apostołowie dla „Hebrajczyków”. Wydaje się uprawnionym stwierdzeniem, że wywodzili się z żydów z diaspory, którzy w czasach apostołskich organizowali w Jerozolimie swoje struktury. Dlaczego wybrano siedmiu? Według przepisów żydowskich wspólnota składająca się ze 120 mężów miała prawo wybrać radę składającą się z siedmiu członków. Możliwe, że reprezentowali oni grecką synagogę. Nałożenie rąk ukazywało jedność pomiędzy wspólnotą jerozolimską a chrześci-

janami z całej diaspory. Pokazuje to, że kościół ma jednocześnie naturę „judaistyczną i helleńską”¹⁷.

Struktura urzędu kapłańskiego we wczesnym Kościele

Pod pojęciem „wczesnochrześcijańskie” rozumiemy strukturę kościelną, istniejącą pod koniec I wieku. Jej opis znajdujemy w listach pasterskich i innych tekstach datowanych na ten okres. Jest zrozumiałym, że w ramach prezbiterium tworzy się episkopat, składający się z wybranych mężów, którzy często mogą się odwołać do ścisłego związku z kolegium apostoelskim, a przeznacza się dla nich szczególnie ważne zadania, np. Tytusowi na Krecie, Tymoteuszowi w Efezie, Klemensowi w Rzymie czy Ignacemu w Antiochii¹⁸.

Są to wybrani mężowie, którzy otrzymali szczególną rolę pasterską w Kościele i mają za zadanie strzec depozytu wiary otrzymanego od Apostołów. Posiadają oni oficjalne zadanie „pasienia stada Bożego”. Mają się troszczyć o zachowanie dyscypliny, zgodnie z Dz 20, 28–36, mają dbać o czystość doktryny. Jak wspomniano powyżej, w Pierwszym Liście do Tymoteusza 4, 14 znajdujemy opis „prezbiterium”, które tworzą starsi jako rodzaj kolegium. To, że osoba posiadająca tytuł biskupa należy do kolegium, jest tylko okresem przejściowym, który doprowadzi do zaistnienia episkopatu monarchicznego.

Episkopat monarchiczny

Po zakończeniu posługi Jakuba jako biskupa Jerozolimy, na Wschodzie obserwujemy powstanie episkopatu monarchicznego.

¹⁷ Por. G. Dix, *Jew and Greek. A study in the primitive Church*, New York 1953.

¹⁸ H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen: Die Zeit der Kirche*, Freiburg in Br., 1956, 127–147.

Pod koniec I wieku w obrębie chrześcijaństwa możemy mówić o ukształtowaniu się dwóch struktur hierarchicznych: antiocheńskiej, obecnej w Kościołach Wschodnich, i rzymskiej spotykanej na Zachodzie, zbudowanej z kolegów składających się z prezbiterów i prezbiterów-biskupów. Nie istniało jedno wyobrażenie roli biskupa dla Wschodu i Zachodu. Kościoły Wschodnie widzą w biskupie reprezentanta Kościoła lokalnego. Pozycję tę utwierdził okres walki z gnostycyzmem. W Rzymie i na Zachodzie powoływano się raczej na obecność Piotra i przypisywano mu wolę przeniesienia uniwersalnego zadania biskupa Jerozolimy, powiązanego długi czas z Antiochią, do centrum ówczesnego świata – Rzymu. Rozróżnienie na wschodnie i zachodnie pojmowanie roli biskupa i urzędów kościelnych jest na tyle mocne, że również dzisiaj nie można go pomijać¹⁹.

Umocnieniu pozycji biskupa sprzyjało rozwinięte pojmowanie tej funkcji jako misji przypisanej danej osobie, posiadającej charyzmatyczną funkcję, z której nie można jej usunąć. Pierwotnie tekst 1 Kor 2, 15 odnoszony był do wszystkich wierzących. Mówi on o tym, że wszyscy żyjący w łasce mają za sędziego Ducha Boga. Na Zachodzie interpretowano ten fragment jako prawo pełniących urząd do władzy nad wiernymi, przyznawany początkowo biskupom, później zajmującym najwyższe pozycje, a ostatecznie odnoszony do tronu Piotrowego²⁰. Jeszcze w drugim i trzecim wieku w powszechnie nauczanej eklezjologii, którą znajdujemy chociażby u św. Cypriana, prawo to odnosi się do biskupów, jednak widoczna jest tendencja do rezerwowania tego przywileju jedynie dla Stolicy Piotrowej²¹.

¹⁹ Por. Y. Congar, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI au XI siècles*, „Istina”, 5(1959), s. 187–236.

²⁰ Por. A.M. Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur*, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums. Festschrift für Albert Ehrhard*, Hrsg. A.M. Koeniger, Bonn – Leipzig 1922, s. 273–300.

²¹ Pr. Y. Congar, *Orde et juridication dans l'Eglise: Sainte Eglise*, Paris 1963, s. 203–238.

Władza nad całym Kościołem. Biskupi i papież

Władza duchowa, ściśle połączona z urzędem, nie była rozumiana jako identyczna z władzą jurysdykcyjną. Ponieważ misja pochodzi bezpośrednio od Chrystusa, staje się rzeczywistością sakramentalną, sakramentem sukcesji apostoelskiej²². Jurysdykcja staje się coraz ściślej zależna od powstających kanonów i powoli staje się wyrazem sukcesji związanej z biskupstwem.

Na szczycie kościelnego urzędu znajduje się kolegium biskupów, które jest kontynuacją kolegium apostoelskiego. Jego zadanie nie polega już na zakładaniu Kościoła, ale na rządzeniu nim, co zostało przekazane przez Dwunastu²³. Najwyraźniejszy przejaw tego znajdujemy podczas tzw. Soboru jerozolimskiego w roku 49, który jest przedstawiamy jako wzór soborów ekumenicznych.

Rozważano tam niezmiernie istotne kwestie dla przyszłości chrześcijaństwa: czy chrześcijan wywodzących się z judaizmu i z pogaństwa mają obowiązywać te same przepisy? Czy też kierując się wolnością Kościół powinien wprowadzić nowe przepisy dla chrześcijan wywodzących się spoza judaizmu? Jako znamiennej odpowiedź znajdujemy stwierdzenie: „My i Duch Święty”²⁴. Późniejsze sobory różniły się, były bardziej soborami skupionymi na kwestiach jurysdykcyjnych, prawnych, gdyż zdominowane były przez chrześcijan wywodzących się z grecko-rzymskiego środowiska. Zajmowały się raczej kwestiami właściwego przekazu prawd wiary, niż pytaniami fundamentalnymi dotyczącymi kwestii Objawienia jak pierwszy sobór. Sobory można traktować jako nadzwyczajne zgromadzenia, na

²² B. Botte, *L'Ordre d'après les prières d'ordination: Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, s. 33.

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2003, n. 20–23.

²⁴ K. Lake, *The apostolic Council of Jerusalem: The Beginning of Christianity V*, London 1933, s.195–212.

których Kościoł poddaje się osądowi swojego założyciela – Chrystusa i pyta o wierność i apostołskość. Sobory kontynuują misję Apostołów, jednocześnie stawiając pytanie o wierność nauce Apostołów, mają one jednocześnie charakter misyjny i reformatorski. W tym znaczeniu sobory są wspianą możliwością wypełniania funkcji apostołskiej dla Kościoła. Na soborach ekumenicznych Kościoł, który ma misję głoszenia światu Ewangelii, jest z Ewangelią konfrontowany pod względem wierności i wiarygodności. Założony przez Chrystusa Kościoł pyta siebie przy tej okazji, czy żyje zgodnie z nakazem Ewangelii, czy nakazy prawa, które ustanawia, odpowiadają głębokiemu sensowi *communio*.

Widzimy tutaj wyraźnie, dlaczego sobory tworzą pewną elastyczną w formie i różnorodną instytucję, która nie ma odpowiednika w cywilnych strukturach epoki. Koncyliaryzm Kościoła nie odnosi się jedynie do soborów ekumenicznych, spotykamy go również, choć nie w pełni, we wszystkich formach regionalnych czy lokalnych synodów, na których różne Kościoły spotykały się ze sobą, przez różne gremia, które o tyle były akceptowane, o ile posiadały delegację uprawnionych urzędów²⁵.

Skoro uznajemy sobór za przedłużenie misji Apostołów, to analogicznie Biskup Rzymu jest przedłużeniem misji Piotra dla całego Kościoła. Nie jest to misja stworzenia Kościoła z chrześcijan wywodzących się z różnych środowisk, ale jest to prowadzenie całego Kościoła, który powstał na terenach pogańskich, a których stolicą był Rzym²⁶.

Funkcja Biskupa Rzymu, jego szczególna pozycja, nie opiera się jedynie na fakcie historycznym, mającym również wymiar duchowy – pobycie Piotra w Wiecznym Mieście, gdzie krótko przed

²⁵ Por. P. Gouyon, *Die Kollegialität in der altkirchlichen Tradition*, in: *Konzilsreden*, Hrsg. Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, Einsiedlen 1964, s. 46–49.

²⁶ Por. Ch. Hofstetter, *La primauté dans l'Eglise dans la perspective de l'histoire du salut*, „Istina” 8(1961–1962), s. 333–350.

Pawłem został umęczony i zabity. Ta szczególna rola opiera się na fakcie przekazania mu przez Pana jedynej w swoim rodzaju funkcji, która w pierwotnym Kościele była sprawowana i uznawana, a która była związana z Biskupem Rzymu, czyli stolicy ówczesnego świata rzymskiego i helleńskiego²⁷.

W późniejszym czasie nastąpiła pogłębiona refleksja teologiczna nad zakresem władzy biskupa Rzymu, którą Piotr otrzymał od Pana (por. Mt 16, 44). Ta refleksja, która doprowadziła do uznania Biskupa Rzymu jako następcy Piotra, nie jest jakąś interpretacją czysto jurydyczną. Jest to głęboka refleksja wynikająca z interpretacji historii zbawienia, która jest jednocześnie historią obietnicy i wypełnienia. Kościół pierwotny uznał prymat Jerozolimy. Kiedy nie mógł być on dalej sprawowany, jak również na podstawie dyskusji pomiędzy chrześcijanami wywodzącymi się z judaizmu i ze świata helleńskiego, kiedy osiągnęła ona swój szczytowy moment, władza nad całym Kościołem powierzona Piotrowi, została przeniesiona z Jerozolimy do Rzymu. Jak podaje św. Ireneusz²⁸, był to również symbol oznaczający, że po czasie Żydów nastąpił czas „narodów”²⁹, zanim przy ponownym przyjściu Pana, gdy powróci do Jerozolimy, Rzym będzie „matką kościołów” i zachowa prymat.

Historycznie jest to może słabo udokumentowane, jednak osobista interwencja Piotra, który uznał dzieło Pawła, stawia go jako sprawującego władzę nad całym Kościołem. Na przestrzeni II i III wieku uniwersalna funkcja Biskupa Rzymu była uzasadniana przy użyciu tekstów odnoszących się do Piotra (Mt 16, 16–19; Łk

²⁷ Por. 1 P 5, 13.

²⁸ Ireneusz, III *Adv. Haer.* 3, 2–3: opisuje Kościół w Rzymie jako „największy i najstarszy, uznawany przez wszystkich; założony i zbudowany w Rzymie przez dwóch najczcigodniejszych Apostołów, Piotra i Pawła [...]. Z tym Kościołem, z racji jego najznakomitszego pochodzenia, musi zgadzać się Kościół powszechny, to znaczy wierni, którzy gdziekolwiek się znajdują”.

²⁹ Por. Łk 21, 14; Dz 10, 45nn.

22, 31–34; J 21, 15–23), a papież nosił tytuł następcy Piotra³⁰. Tę sukcesję można przedstawić następująco:

- Piotr Apostoł jest typem każdego chrześcijanina, każdy uczeń Chrystusa jest powołany, aby go naśladować. W tym sensie fragmenty Pisma, mówiące o Piotrze, odnoszą się do każdego ochrzczonego.
- W tekstach poznajemy go jako głowę i przewodniczącego kolegium Apostołów. Wszyscy biskupi mogą się uważać za następców św. Piotra, gdyż on jako pierwszy sprawował władzę, którą oni teraz wypełniają.
- Piotr otrzymał i sprawował władzę biskupią nad całym Kościołem, ta szczególna funkcja została przejęta przez biskupów rzymskich – papież ma władzę *cura omnium ecclesiarum*. Kościół katolicki upatruje źródło tej władzy w prawie Bożym.

Początkowe dwie formy święceń

Nie możemy stwierdzić z całą pewnością, w jaki sposób następowo było powołanie do służby Kościołowi w starożytności. Nie mamy zapisów mówiących o tym w Ewangeliach czy pismach Nowego Testamentu. Stąd wszelkie teorie, mówiące o początkach, mają charakter hipotetyczny.

Jak możemy wnioskować, starożytny Kościół posiadał dwie formy ordynacji. W Kościele jerozolimskim Jakub i starsi funkcjonowali na wzór rady. Ta rada ukonstytuowała się, gdy uczniowie posiadli świadomość, że chcą pozostać wierni strukturom znanym w ówczesnym Izraelu. Kolegium Starszych, w którym możemy przypisać rolę najwyższego kapłana Jakubowi, było rodzajem najwyższego autorytetu, na który Kościół się powoływał. Posiadał on

³⁰ M. Maccarrone, *L'antico Titolo Vicarius Petri e la concezione del Primato*, „Divinitas” 1(1957), s. 365–371.

władzę nad poszczególnymi Kościołami lokalnymi, podobnie jak Sanhedryn miał władzę nad synagogami w diasporze. Potwierdzają to już wspomniane wcześniej różne formy urzędów w Kościołach zakładanych przez św. Pawła zbliżone do znanych z ówczesnych synagog.

Tym dwóm formom sprawowania władzy w Kościele towarzyszą dwie formy udzielania święceń³¹. W Kościele jerozolimskim przyjmowanie do grona starszych miało charakter nieco zbliżony do powołania starszych przez Mojżesza (Lb 11, 16). Poszczególni członkowie byli powoływani do tego, aby uczestniczyć w gronie dwunastu czy siedemdziesięciu celem troski o wspólnotę. Ten rodzaj powołania pozostaje widoczny w liturgii święceń. Podkreślane jest na Wschodzie znaczenie katedry Jakuba w Jerozolimie i Piotra w Antiochii. Wspólnoty paulińskie natomiast od samego początku mają ryt włożenia rąk³².

W czterech miejscach Nowego Testamentu spotykamy opis nałożenia rąk, które oznacza wprowadzenie w urząd pasterski:

- w Dz 6, 3.8 Łukasz opisuje ustanowienie siedmiu. Ryt ten wskazuje na fakt, że posługa ta odwzorowuje ustanowienie Jozuego przez Mojżesza (Lb 27, 18) i w ten sposób go uwiarygodnia. Gest nałożenia rąk ma również pochodzenie synagogałne, znajdujemy go przy ustanawianiu nauczycieli prawa;
- w Dz 13, 1–4 znajdujemy opis, gdzie prorocy i nauczyciele nakładają na nich ręce po poście i modlitwie i posyłają ich;
- w 1 Tm 4, 13 i 2 Tm 1, 6 Apostoł przypomina Tymoteuszowi o charyzmacie, który otrzymał poprzez nałożenie rąk przez prezbiterium.

³¹ Szeroko na ten temat: A. Ehrhardt, *The Apostolic Ministry*, Edinburgh 1958.

³² Por. P. L'Huillier, *La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopales*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale”, 53(1963), s. 112–130.

Obrzęd nakładania rąk pozostał w gminach zakładanych przez Pawła i po zaniknięciu judaistycznych gmin rozciąga się na cały Kościół. Obrzęd święceń udzielanych przez nałożenie rąk i po odbytym poście, pochodzi co prawda z judaizmu, przyjął jednak w chrześcijaństwie nową formę i nowy sens. Obrzęd święceń uświadamia i unaocznia, że posiadający różne godności przez pozostawanie w łączności z nauczaniem Apostołów, pozostają w łączności z Chrystusem – Głową Kościoła.

Stopnie święceń: biskup, prezbiter, diakon

Trójstopniowa struktura stopni święceń – episkopat, prezbiterat i diakonat – podobnie jak to miało miejsce w przypadku kanonu czy liczby sakramentów, należy postrzegać jako ukształtowaną w procesie krzepnięcia struktur³³. Chodzi o rozwój, który miał miejsce w okresie apostołskim. Od samego początku widzimy w Kościele urząd, który moglibyśmy nazwać „nadzorem”, prezbiteratem czy diakonatem. Jednak wraz z upływem czasu te struktury ulegały modyfikacji. Nie istnieje struktura stopni kapłaństwa, która by istniała od samego początku.

Do momentu ukształtowania się w Kościele trójstopniowej struktury święceń istniała dyskusja na temat przydziału obowiązków i zadań do poszczególnych stopni. W III w. na terenie Afryki jedynie biskup był określany mianem *sacerdos* i sprawował Eucharystie. Prezbiterom przydzielano wówczas jedynie rolę pastoralną. W wieku IV, po Soborze w Nicei, pojawia się sytuacja odwrotna. Prezbiterzy reprezentują biskupa w jego diecezji podczas sprawowania Eucharystii i stają się *sacerdotes*. Biskup – episkopus staje się głową prezbiterium i troszczy się o uświęcanie powierzonych mu wspólnoty. Można go nazwać biskupem regionalnym.

³³ Por. A.M. Ramsey, *The Gospel and the church*, London 1936.

Funkcja biskupa

Pomimo powyżej opisanych różnych zmian biskup pełni w powierzonym mu Kościele lokalnym funkcję zastępcy Chrystusa, troszczy się o przekaz wiary i jego prawdziwość. Podczas konsekracji otrzymuje on nie tylko funkcję jurydyczną nad powierzoną sobie wspólnotą, ale nade wszystko dary duchowe, dzięki którym może wypełniać zadaną misję. Otrzymuje dary, które mu pozwalają być przewodnikiem dusz, świadkiem Chrystusa. Dary otrzymane w sakramencie święceń pozwalają mu być żywym obrazem jedyne go najwyższego kapłana – Jezusa Chrystusa. To nie biskup naucza swój lud, prowadzi i uświęca, to Duch Boży jest tym, który to czyni przez niego. Początkowo podczas święceń kandydat otrzymywał nie władzę jurydyczną, ale bardziej koncentrowano się na wymiarze duchowym tego urzędu³⁴.

W czasach ojców Kościoła biskup to *sacerdos* jednego lokalnego Kościoła, gdzie przewodniczy liturgii, niedzielnej Eucharystii, modlitwom, wprowadza nowych chrześcijan w misterium paschalne Chrystusa poprzez chrzest i bierzmowanie, znajdujące swoją pełnię przez przyjmowanie Ciała Pańskiego. Jedną z Kościołem grzeszników, wyświęca prezbiterów i diakonów, święci oleje chorych. Biskup jest także nauczycielem i kaznodzieją. Celem zagwarantowania sukcesji apostoelskiej w Kościele lokalnym koncentrowano uwagę na wierzących i „katedrze prawdy”, wokół której się gromadzili.

Ostatecznie biskup jest duchową głową Kościoła lokalnego, który w imieniu Chrystusa został mu powierzony, pozostając w jedności z Rzymem, gdzie następca Piotra ma swój tron. „Charakter sakramentalny” uzdalnia biskupa lub delegowanego przez niego prezbitera do udzielania sakramentów, czyniąc z nich podczas ich udzielania żywymi „zastępcami Chrystusa”. Dlatego też sakra-

³⁴ J. Lecuyer, *Orientations de la théologie de l'Episcopat*, w: *L'Episcopat et L'Eglise universelle*, Eds. Y. Congar, B.D. Dupuy, Paris 1962, s. 791–792.

menty, których udziela, nie zależą od jego moralnych kwalifikacji i osobistej wiary, ale od intencji ich sprawowania, tak jak Kościół je sprawuje.

Podczas święceń nowego biskupa muszą być obecni przynajmniej trzech biskupi. Sam ten akt pokazuje, że od początku istniało w Kościele przekonanie, że nie jest to jakiś akt, w którym ktoś sprawujący taki urząd przekazuje go innemu, czy też jakieś pełnomocnictwa, które jemu zostały powierzone, ale jest to akt całego kolegium biskupów.

Prezbiterat

Funkcja prezbitera jest funkcją, w której każdy wierzący ma częściowy udział. Prezbiterium wraz z biskupem stara się wypełniać obowiązki spoczywające na biskupie jako głowie Kościoła lokalnego. Kiedy chcemy doprecyzować znaczenie funkcji prezbitera, to musimy skierować naszą uwagę na to, co tradycja bardzo mocno wiąże ze sobą – prezbiterat i sprawowanie Eucharystii – oraz słowa Chrystusa, który powierza tę misję Apostołom: „czyńcie to na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 23nn). Czynić to, co uczynił Mistrz. Z tego powodu Sobór w Trydencie broni tego aspektu kapłaństwa z mocą³⁵, w podobnym tonie wypowiada się Sobór Watykański II w numerze 28 Konstytucji *Lumen gentium*.

Kapłan jest tym, który pozwala wejść w misterium Chrystusa, nie tylko Paschy ale całego misterium zbawczego, rozciągniętego od chrztu do zmartwychwstania Pańskiego. Jednak błędnym byłoby ograniczenie kapłaństwa do jednego sakramentu. Z drugiej strony byłoby to sprzeczne z duchem przekazu i tradycją, gdybyśmy twierdzili, że funkcja kapłańska ma jedynie charakter sakramentalny, to jest ogranicza się do sprawowania kultu. To jest również funkcja polegająca na głoszeniu słowa Bożego. Już

³⁵ Sessio 23, can. I (DS. 1771).

podczas Ostatniej Wieczerzy, gdy Pan ogłasza swoją krew Krwią Przymierza, zauważamy, że nie ma żadnego aktu Przymierza, który nie jest powiązany z głoszeniem Słowa. Przymierze to jednocześnie czyn i słowo. Odnajdujemy to wyraźnie w słowach Jezusa (por. 1 Kor 11, 26). Głoszenie kazań, udzielanie chrztu, sprawowanie Eucharystii są funkcjami powiązаныmi z prezbiterem.

Posługa diakona

Pomimo, że na przestrzeni wieków diakonat zatracił swoją pierwotną funkcję, nie stał się jednak nic nie znaczącym stopniem święceń. Świadectwem tego są stwierdzenia zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II mówiące o odnowie urzędów kościelnych³⁶. W dokumentach tych zauważono, że diakonat jest tym urzędem kościelnym, który już w swojej nazwie dokładnie opisuje powierzone mu funkcje. Diakon wykonuje swój urząd, „posługę”, w świecie, gdzie styka się bardzo blisko z posługą świeckich. W tym kontekście musi on starać się, aby nie zatracić swojego sakramentalnego charakteru (zlaicyzować się). Należy on do stanu duchownego, który, aby uzyskać kolejny stopień kapłański, musi pozostawić. Pokazuje to również rola diakona podczas liturgii, gdzie zajmuje on miejsce pomiędzy sprawującym ją prezbiterem a ludem wiernych, jednak funkcja diakona nie może zostać ograniczona jedynie do funkcji liturgii. Z tego punktu widzenia jest on bardziej związany z lokalną wspólnotą niż kapłan, który może być przenoszony. Jest to szczególnie widoczne w przypadku diakonów stałych, którzy przez fakt pracy i posiadania rodziny mają większy kontakt z problemami wiernych.

Na przestrzeni historii widzimy wielokrotne próby odnowy czy zmiany w ramach posługi diakona. Możemy jednak stwierdzić, że realizuje się ona na trzech płaszczyznach: liturgicznej, charytatyw-

³⁶ KK, n. 19; Paweł VI, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*, 18.06.1967

nej i katechetycznej. W aspekcie liturgicznym: nauczanie wiernych, którzy przychodzą do kościoła, dbałość o harmonijny przebieg liturgii, asystowanie przy ślubach i pogrzebach. Obszar działalności charytatywnej jest najbardziej właściwy dla posługi diakona. Wspólnota parafialna, która nie zajmuje się najbiedniejszymi, nie może być uważana za autentycznie Chrystusową. Widzieliśmy to doskonale zarówno w Kościele starożytnym jak i średniowiecznym, gdzie Kościół rezerwował dla siebie tę posługę gdyż świat, który był zajęty swoim rozwojem i postępem, nie był w stanie go zastąpić. Wprawdzie aspekt misyjny i nauczania bardziej przypisany jest posłudze biskupa czy prezbitera, to jest ona również wyraźna w posłudze diakona³⁷. Trudno jednak oczekiwać, żeby diakon stał się specjalistą w jednym tylko z wyżej wymienionych aspektów.

W posłudze diakona bardzo ważne jest zachowanie równowagi pomiędzy tymi trzema zadaniami. Posługa diakona w liturgii jest niezmiernie istotna, ponieważ samo sprawowanie kultu winno uświadamiać wiernym, że jest ono formą służby dlatego, że Chrystus uobecniający się w liturgii ukazuje siebie jako Ten, który „nie przychodzi, aby mu służono, lecz aby służyć”. Tak uobecniający się Chrystus staje się „Diakonem swojego Kościoła”³⁸.

³⁷ *Diaconia in Christo*, Hrsg. K. Rahner, H. Vorgimlner, Freiburg in. Br. 1962, s. 46.

³⁸ Por. J. Horney, *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?*, Wien 1959.

KS. ANDRZEJ CHOROMAŃSKI

DUCHOWIEŃSTWO W PRAWOSŁAWIU

Duchowieństwo stanowi element składowy każdej religii; nie ma wspólnoty religijnej, która nie miałaby swoich duchownych. Również Kościół prawosławny posiada w swoich szeregach osoby, które odróżniają się od wiernych świeckich zarówno specyficznym stanem życia, jak i wykonywanymi funkcjami. Niniejszy artykuł stara się opisać specyficzny charakter tych osób oraz przedstawić ich rolę i zadania w Kościele w perspektywie teologicznej. Z tej racji nie tylko są opisane poszczególne kategorie duchownych oraz ich specyficzne zadania, ale również została wyjaśniona i opisana specyfika stanu duchownego w świetle wiary prawosławnej¹.

1. Pojęcie osoby duchownej w Kościele prawosławnym i podział duchownych

Na początku należy zdefiniować pojęcie duchownego, osoby duchownej, stanu duchownego czy też po prostu duchowieństwa. Pytanie więc brzmi, kim jest osoba duchowna?²

¹ Jako że autor sam nie jest duchownym prawosławnym, lecz katolickim, i opiera się bardziej na źródłach pisanych niż własnym doświadczeniu, opracowanie może nosić znamiona pewnej „stronniczości”, która z pewnością nie jest zamierzona, lecz wynika z braku częstych kontaktów z Kościołem prawosławnym i jego duchownymi.

² Polski termin „duchowny” jest tłumaczeniem łacińskiego terminu *clerus*, który z kolei jest transkrypcją greckiego *kleros* (κλήρος) – dosłownie „los”. Pierwotne znaczenie to „dziedzictwo”; „to, co się otrzymuje przez dziedziczenie”. Termin

Samo pojęcie osoby duchownej przynależy do dwóch porządków: z jednej strony świeckiego czyli socjologicznego i prawnego, z drugiej zaś ściśle religijnego i kościelnego. W porządku świeckim, za duchownego uważa się osobę, która w danej wspólnocie wierzących sprawuje urząd religijnego lidera powierzony mu przez uprawnioną do tego władzę. Ogólnie rzecz ujmując, w perspektywie czysto socjologicznej można stwierdzić, że duchowni to ustanowieni urzędowo liderzy lub przywódcy religijni. Ich rola oraz powierzone im zadania są różne w różnych tradycjach religijnych, ale zawrzeć je można w trzech kategoriach: kult, nauczanie, zarządzanie. Normalnie więc do duchownych należy przewodniczenie modlitwom i sprawowaniu we wspólnocie wierzących kultowi liturgicznemu, nauczanie prawd wiary i zasad postępowania moralnego oraz czuwanie nad całością życia danej wspólnoty. Zazwyczaj duchowieństwo jest zhierarchizowane, to znaczy dzieli się na różne stopnie związane z wykonywaniem określonych funkcji. Dlatego też mówi się, że duchowni, to przedstawiciele tzw. hierarchii i odróżnia się ich od pozostałych wyznawców danej religii. Duchowieństwo, to ta część wyznawców danej religii czy też członków danego Kościoła, która nie należy do laikatu (od gr. *laos* – lud). Istotnym zadaniem duchownych, które w praktyce rozkłada się na różne czynności, jest posługa ludowi w sprawach odnoszących się do Boga i zbawienia oraz organizowanie i nadzorowanie życia wspólnoty religijnej. Tak można by zdefiniować i scharakteryzować duchowieństwo w perspektywie czysto socjologicznej.

„dziedzictwo” wskazuje na otrzymywanie czegoś drogą specjalnego przekazania (spadku); czegoś, co się otrzymuje od kogoś innego poprzez dziedziczenie po nim. Polskie słowo „duchowny” sugeruje natomiast udział w królestwie ducha w odróżnieniu od królestwa materii oraz skoncentrowanie się na sprawach duchowych w odróżnieniu od spraw ziemskich i światowych. Łącząc te oba znaczenia etymologiczne można by stwierdzić, że duchowny to osoba, która uczestniczy w dziedzictwie duchowym na mocy specjalnego aktu dziedziczenia (losu).

Jednakże definicja ta podlega uszczegółowieniu i doprecyzowaniu, gdy wkraczamy na teren konkretnej religii oraz określonego Kościoła. Dla chrześcijańskiego rozumienia każdego pojęcia istotną wartość posiada zawsze świadectwo Pisma Świętego. Trzeba stwierdzić, że pojęcia duchownego, osoby duchownej oraz duchowieństwa nie występują ani w Starym, ani w Nowym Testamencie. Bez trudu jednak w całej Biblii znajdujemy różne osoby wypełniające funkcje właściwe osobom duchownym w rozumieniu wyżej wyjaśnionym. Tak jest również w Kościele czasów Nowego Testamentu, czyli u samych początków chrześcijaństwa. Spotykamy w nim osoby nauczające i głoszące Słowo Boże, sprawujące kult i przewodniczące modlitwom oraz kierujące całokształtem życia wspólnoty. Czasami jedna osoba sprawuje wszystkie powyższe funkcje, czego wymownym przykładem jest cała działalność Pawła Apostoła. Czasami natomiast poszczególne zadania rozdzielone są pomiędzy różne osoby. W Pierwszym Liście do Tymoteusza, św. Paweł dosyć obszernie mówi o organizacji wspólnoty chrześcijańskiej w Efezie, gdzie jego wierny współpracownik w pracy apostołskiej został ustanowiony zwierzchnikiem. Wymienia aż siedem różnych urzędów i posług: biskup (zob. 3, 1–7), starsi przewodniczący (zob. 5, 17), starsi (zob. 5, 19–22), diakoni (zob. 3, 8–13), kobiety posługujące we wspólnocie, które należy utożsamiać z diakoniami (zob. 3, 11), wdowy (zob. 5, 3–16) oraz delegaci apostołów posyłani dla rozwiązywania różnych spraw, którzy pełnią władzę w imieniu tego, kto ich posyła, w tym konkretnym przypadku – św. Pawła (zob. 1, 3). Mówiąc o różnych posługach kościelnych, Apostoł podkreśla wielokrotnie, że osoby wypełniające je mają być ludźmi prowadzącymi nienaganne życie.

Wśród różnych rodzajów kościelnego posługiwania od samego początku wyróżniają się pewne urzędy i funkcje, których przekazywanie i obejmowanie związane jest z określonym rytym, a mianowicie nałożeniem rąk. Już w Nowym Testamencie w ten właśnie

sposób odbywało się ustanowienie biskupa (zob. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 5), prezbitera (zob. 1 Tm 5, 22; Tt 1, 5) i diakona (zob. Dz 6, 6). Ryt ten – nazwany później sakramentem kapłaństwa lub sakramentem święceń – został zachowany i jest nadal praktykowany w Kościele rzymskokatolickim oraz we wszystkich Kościołach Wschodnich, w tym w Kościele prawosławnym. Prawo wyświęcania od czasów apostołskich należało wyłącznie do biskupów, a samo wyświęcenie nigdy nie było powtarzane. Protestantkie Kościoły poreformacyjne nie traktują posługi duchownej jako sakramentu, choć i u nich ordynacja na urząd w Kościele odbywa się poprzez celebrowanie podobnych obrzędów. Jednakże z powodu braku sakramentalnego charakteru, w perspektywie teologicznej prawosławnej czy katolickiej, osoby posługujące w Kościołach protestanckich nie są osobami duchownymi lecz osobami świeckimi, które niczym nie różnią się od pozostałych wiernych oprócz sprawowanego urzędu kościelnego. Objęcie urzędu kościelnego nie wiąże się tu bowiem z posiadaniem przez osobę odrębnego sakramentu, który odróżniałby ją od pozostałych wiernych. Inaczej jest w tradycji katolickiej oraz wschodniej, gdzie stan duchowny związany jest ze święceniami sakramentalnymi. O ile więc w perspektywie czysto socjologicznej pastor czy biskup protestancki jest duchownym i za takiego uważany jest przez prawo państwowe, o tyle w perspektywie teologicznej – prawosławnej czy katolickiej – pozostaje on osobą świecką.

W Kościele prawosławnym, tak samo zresztą jak w Kościele katolickim, duchownym w sensie właściwym jest ten, kto przyjął sakrament święceń, nazywany powszechnie w prawosławiu sakramentem kapłaństwa³. Duchowni tworzą trójstopniową hierarchię,

³ W kwestii terminologii warto zauważyć, że w prawosławiu używa się pojęcia sakrament kapłaństwa, którym obejmuje się biskupstwo (episkopat), kapłaństwo (prezbiterat) oraz diakonat. W Kościele katolickim natomiast, od czasu Soboru Watykańskiego II, który przywrócił praktykę diakonatu stałego, mówi się w do-

na której szczycie stoi biskup, stopniem środkowym jest prezbiter (ksiądz) i stopniem najniższym – diakon. Hierarchia ta to odrębny stan w Kościele, który odróżnia się od pozostałych wiernych według kryterium święceń: kto spośród wiernych przyjął święcenia jest osobą duchowną i przynależy do hierarchii; kto nie przyjął święceń jest osobą świecką i przynależy do laikatu. Na poziomie zasad i prawa kościelnego sytuacja jest więc klarowna, jednakże na poziomie życia kościelnego wyróżnia się pewne kategorie osób, które wprawdzie nie przynależą do duchowieństwa, lecz są do niego tradycyjnie przypisane⁴. Są to w pierwszym rzędzie ci, którzy otrzymali święcenia niższe (o których poniżej) i przysługują im pewne przywileje zarezerwowane dla duchownych, jak noszenie stroju duchownego (sutanny) i wypełnianie określonych funkcji w liturgii. Z tej racji zostały one ujęte w niniejszym opracowaniu. Od razu należy podkreślić, że w prawosławiu święcenia oraz związana z nimi przynależność do stanu duchownego zarezerwowane są wyłącznie dla mężczyzn⁵.

kumentach kościelnych o sakramencie święceń udzielanym w trzech stopniach: diakonatu, prezbiteratu i episkopatu. O ile dwa ostatnie uważane są za stopnie kapłaństwa sakramentalnego, o tyle pierwszy – diakonat – określany jest jako stopień służby, a nie kapłaństwa. Chociaż diakoni należą do hierarchii kościelnej, to jednak nie uczestniczą w kapłaństwie Chrystusowym. W prawosławiu diakonat jest uznawany za najniższy stopień kapłaństwa sakramentalnego. W tradycji protestanckiej natomiast w ogóle nie ma sakramentu święceń, a wprowadzenie w posługę duchowną na różnych jej stopniach odbywa się przez obrzęd zwany ordynacją.

⁴ Na temat polemiki wokół podziału duchowni – świeccy w Kościele prawosławnym zob.: K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 265–275.

⁵ W sytuacji, gdy wiele Kościołów chrześcijańskich wprowadziło w ostatnich dziesięcioleciach święcenia kobiet, kwestia ta została również podniesiona w Kościele prawosławnym. Zdecydowana większość prawosławnych odrzuca możliwość udzielania święceń kapłańskich i biskupich kobietom, przytaczając dwa argumenty. Pierwszym jest stała praktyka Kościoła, sięgająca Chrystusa i czasów apostoelskich.

Należy także odróżnić stan duchowny od stanu zakonnego. Ani siostry zakonne, ani bracia zakonnici, czyli osoby, które złożyły śluby zakonne (czystości, ubóstwa, posłuszeństwa), ale nie przyjęły święceń, nie należą do duchowieństwa. Jednakże pod pewnymi względami się bliżsi duchownym niż świeckim. Noszą bowiem strój zakonny, odróżniający ich od zwykłych świeckich a upodabniający do duchownych. W czasie nabożeństw w cerkwi zwykle nie przebywają ze świeckimi, lecz w zarezerwowanym dla nich odrębnym miejscu, podobnie jak duchowni. Ponadto, przełożona monasteru ma prawo błogosławienia wiernych, którzy ją o to proszą (np. w czasie Całnocnego Czuwania), choć normalnie błogosławieństwa zarezerwowane są wyłącznie dla biskupa lub kapłana. Jednakże do duchowieństwa w sensie właściwym należą tylko ci mnisi, którzy oprócz ślubów przyjęli święcenia sakramentalne. Zatem zakonnik może, ale nie musi być osobą duchowną, a osoba duchowna może, ale nie musi być zakonnikiem. Z tej racji w prawosławiu rozróżnia się pomiędzy duchowieństwem białym (cs. *swjaszczenniki*), czyli duchownymi, którzy nie są mnichami i zwykle posiadają żony oraz duchowieństwem czarnym, czyli duchownymi będącymi jednocześnie mnichami (cs. *monachi*).

Duchowieństwo białe stanowi większość duchowieństwa parafialnego. Chociaż nie zachowują oni celibatu, obowiązuje ich

Uważają, że gdyby Chrystus pragnął, aby kobiety były biskupami i kapłanami, to sam włączyłby je do grona Apostołów i wyraźnie pouczyłby Kościół na ten temat. Skoro tak nie uczynił, to znaczy, że zarezerwował posługę biskupią i kapłańską wyłącznie dla mężczyzn. Ani Pismo Święte, ani dwutysiącletnia tradycja Kościoła nie pozwalają na zmianę tej praktyki. Drugi argument ma charakter symboliczny. Kapłan jest ikoną Chrystusa i uosabia jego obecność w Kościele. Reprezentuje Chrystusa zarówno w Jego bóstwie jak i człowieczeństwie. Skoro więc Chrystus był mężczyzną, również kapłani muszą być mężczyznami (K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011, s. 324–325). Odrębną sprawą jest diakonat kobiet. Z racji swojej aktualności w Kościele prawosławnym zagadnienie to jest szerzej omówione w paragrafie poświęconym diakonatowi.

jednak starożytna zasada właściwa wszystkim Kościołom Wschodnim, że sakrament małżeństwa nie może być przyjęty po przyjęciu sakramentu święceń. W praktyce posiada to dwie konsekwencje: pierwsza jest taka, że małżeństwo musi zostać zawarte przed przyjęciem pierwszych święceń wyższych czyli sakramentalnego diakonatu, druga, że owdowiały duchowny – diakon czy kapłan – nie może ponownie wstąpić w związek małżeński; musi żyć samotnie do końca życia, nawet gdyby żona zmarła tuż po zawarciu małżeństwa⁶. Duchowieństwo czarne sprawuje posługę duchową w monasterach, głównie dla współbraci mnichów. Wyróżniamy wśród nich hierodiakonów (gr. *ierodiákonos*; cs. *ierodiakón*), czyli mnichów, którzy posiadają święcenia diakonatu oraz hieromonichów (gr. *ieromonachos*, cs. *ieromonakh*), czyli tych, którzy posiadają święcenia prezbiteratu. Zazwyczaj wstąpienie do monasteru i złożenie ślubów zakonnych poprzedza przyjęcie święceń. Czasami jednak się zdarza, że biały duchowny – diakon lub ksiądz – wstępuje do monasteru i składa śluby zakonne. W przeszłości monasteria były oddzielone od parafii, obecnie z racji potrzeby duszpasterskiej zdarza się często, że do klasztorów przypisane są parafie, a mnisi spełniają funkcję duszpasterzy parafialnych. Tylko hieromnisi mogą otrzymać święcenia episkopatu.

2. Rola powołania w wyborze stanu duchownego

Dla właściwego rozumienia kim jest osoba duchowna w Kościele, z punktu widzenia teologii prawosławnej, nie można pominąć kwestii powołania. Powołanie bowiem stanowi istotne kryterium wyboru stanu duchownego przez konkretną osobę oraz wywiera

⁶ Warto dodać, że osoby, które zawarły związek małżeński po raz drugi, nie są dopuszczane do posługi kapłańskiej, nawet, gdyby wcześniej otrzymali sakrament święceń (zob. H. Ałfiejew, *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 189–190).

wpływ na wykonywanie przez nią posług duchownych⁷. W świadomości prawosławnej diakonat, kapłaństwo i episkopat nie są ani zawodami ani zwykłymi urzędami, lecz są rozumiane jako powołanie. Oznacza to najpierw, że tym, który wybiera danego kandydata najpierw na diakona a następnie na kolejne stopnie hierarchii kościelnej jest sam Chrystus, który go powołuje. W najgłębszej swej warstwie zarówno teologicznej jak i psychologicznej powołanie kapłańskie jest dla samego powołanego *misterium*, tzn. tajemnicą ukrytą w samym Bogu, który wybiera i wzywa konkretną osobę do służby kapłańskiej w Kościele.

Rozumienie stanu duchownego nie jako osobistego wyboru, lecz jako przyjęcia wyboru dokonanego przez samego Boga, zakorzenione jest w tradycji biblijnej. Teologia prawosławna wyjaśnia rozumienie powołania na fundamentie Słowa Bożego. Odwołuje się do powołania takich postaci jak: Abraham (zob. Rdz 12, 1–3), Mojżesz (zob. Wj 3, 1–4. 17), czy też prorocy Starego Testamentu: Jeremiasz (zob. Jr 1, 4–7), Izajasz (zob. Iz 6, 9), Amos (zob. Am 7, 15) i inni, aby podkreślić, że tym który powołuje jest sam Bóg. Z tej racji urząd duchownego nie jest własnością osoby, która go piastuje, lecz to osoba duchowna jest własnością Boga, który ją wybiera i powołuje. Bóg nie tylko wzywa danego człowieka do diakonatu, kapłaństwa czy biskupstwa, ale również posyła go do wypełnienia określonego zadania. We wszystkich przytoczonych wyżej przykładach biblijnych występuje wyznaczenie osobie konkretnego zadania oraz posłanie jej do wypełnienia go. Duchowny prawosławny ma świadomość, że Bóg go osobiście wzywa i oczekuje od niego konkretnej służby wobec ludu, do którego go posyła. Wzorem odpowiedzi na powołanie jest postawa samego Chrystusa, który dobrowolnie przyszedł na świat, aby wypełnić wolę Ojca, choć

⁷ R. Kozłowski, *Duszpasterz i jego służba w Kościele prawosławnym*, Hajnówka 2008, s. 45–50.

wiedział, że oznaczało to przyjęcie śmierci za zbawienie świata. Jak sam powiedział: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34). Duchowny jako powołany, to sługa Pański do końca posłuszny woli Boga.

Nowy Testament ukazuje wyraźnie, że Jezus, zakładając Kościół, wybiera dwunastu Apostołów (zob. Mk 3, 13–19,), a następnie siedemdziesięciu dwóch innych uczniów (zob. Łk 10, 1), których powołuje do specjalnych zadań i ustanawia swoimi najbliższymi współpracownikami. Ewangelista Marek podkreśla, że Jezus powołuje tych, których sam chce, a oni przychodzą do Niego. Następnie przygotowuje ich swym przykładem i nauką do zadań, które dla nich przewidział, po czym udziela im władzy i pełnomocnictwa, obdarzając darami Ducha Świętego (zob. J 20, 21–22; Dz 1, 5; 2, 1–4) i posyła z misją głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu całemu światu (zob. Mt 28, 18–20). Kościół prawosławny wierzy, że Pan nie przestał powoływać ludzi do szczególnej współpracy z Nim w dziele zbawienia i w służbie Kościołowi. Wybór stanu duchownego to przyjęcie wezwania, które kieruje do człowieka sam Chrystus – Dobry Pasterz; to On przez posługę duchownych wciąż kontynuuje swoją misję zbawczą w świecie.

Powołanie do stanu duchownego nie jest jednak narzucone człowiekowi i wymaga jego osobistej decyzji. Duchownym w prawosławiu nie można zostać przez przynależność do konkretnej grupy społecznej czy określonego rodu, tak jak było to na przykład w starożytnym Izraelu. Urzędy duchowne w Kościele prawosławnym nie są dziedziczne, co jednak nie oznacza, że syn nie może pójść w ślady ojca, zostając duchownym. W tym sensie zdarzają się nawet rody kapłańskie w Kościele prawosławnym, ale nie na zasadzie społecznego automatyzmu, lecz z racji odczytania i przyjęcia tego samego powołania przez kolejne pokolenia duchownych.

Obok wymiaru osobistego, czyli subiektywnego, powołanie ma również wymiar eklezjalny, czyli obiektywny. Aby zostać włączonym

do stanu duchownego w Kościele prawosławnym nie wystarczy osobiste przeświadczenie i pragnienie ze strony kandydata do święceń. Potrzeba jeszcze uznania i potwierdzenia tego powołania przez Kościół. Wymiar eklezjalny powołania posiadał zawsze w tradycji wschodniej duże znaczenie. W pierwszych wiekach kandydatów na urzędy kościelne wskazywał lud, który czynnie uczestniczył w zarządzaniu sprawami Kościoła⁸. Zasada wyboru duchownego przez lud istniała w różnych formach na chrześcijańskim Wschodzie i w niektórych krajach bałkańskich jeszcze w XIX w. Na Rusi kierowano się zasadą „kogo wskaże książę i ludzie” (cs. *kogo kniaź woschoszczet i ludije*). Z czasem jednak utarł się zwyczaj, że kandydaci zgłaszali się sami, a o autentyczności ich powołania do stanu duchownego poczeli decydować biskupi udzielający święceń. W czasach gdy ukształtowało się seminarium jako forma przygotowania do święceń, pomyślnie ukończenie formacji seminaryjnej jest uważane za znak powołania i stawiane jako warunek dopuszczenia do święceń. Każdy kandydat do święceń, który przekonany jest wewnętrznie o powołaniu do stanu duchownego oraz wypełnił stawiane mu wymagania formacyjne, składa pisemną prośbę do swojego biskupa o udzielenie mu święceń. Biskup natomiast przed wydaniem decyzji zasięga opinii przełożonych seminaryjnych oraz innych osób według uznania. Udział świeckich w uznaniu i potwierdzeniu powołania danego kandydata wyraża się w liturgii święceń poprzez wspólne zawołania *axios* (godzien) w odpowiednim momencie.

Cała kapłańska posługa nie jest wykonywaniem zawodu duchownego, lecz realizacją powołania otrzymanego od Boga, przyjętego przez człowieka, urzędowo uznanego i potwierdzonego przez Kościół oraz skierowanego ku zbawieniu wiernych. „Kapłan

⁸ Niektórzy wybierani byli nawet wbrew swej woli jak np. Jan Chryzostom, który został wręcz przymuszony przez lud Konstantynopola do przyjęcia święceń biskupich (zob. S. Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 448–449).

powinien zawsze pamiętać, że jest powołany do budowania tajemnic Bożych, sprawowania św. sakramentów, a Liturgia Św. jest najmocniejszym narzędziem w pracy duszpasterskiej i środkiem oddziaływania kapłana na wiernych, przez który odbywa się mistyczne i moralne odrodzenie się człowieka dla Królestwa Bożego”⁹.

3. Sakramentalny charakter posługi duchownej i jej hierarchiczne uporządkowanie

Zgodnie z wiarą Kościoła prawosławnego, jak już zostało to wyżej ukazane, fundamentem stanu duchownego jest sakrament kapłaństwa. Z racji swojego sakramentalnego charakteru posługa duchowna w Kościele prawosławnym jest rozumiana jako *mysterium* czyli element nadprzyrodzony, który przynależy do istoty Kościoła. Innymi słowy, Kościół nie mógłby ani istnieć, ani wypełniać właściwej sobie misji w świecie bez osób duchownych, którzy stają się nimi przez przyjęcie sakramentu święceń. Posługa duchowna w Kościele choć dotyczy ludzi, gdyż służy ludziom i sprawowana jest przez ludzi, to jednak w swej istocie nie jest sprawą ludzką lecz boską, gdyż wypływa z sakramentu, który jest źródłem nadprzyrodzonej mocy. „Pojęcie «mysterium kapłaństwa» obejmuje trzy obrzędy, z których każdy w swej istocie jest samodzielnym mysterium – to święcenia biskupie, kapłańskie i diakońskie”¹⁰.

Zgodnie z wiarą prawosławną sakrament kapłaństwa został ustanowionym przez Jezusa Chrystusa i jest udziałem w Jego jedynym kapłaństwie. Sam Chrystus „jest Arcykapłanem, który stoi na czele hierarchii niebieskich i kapłaństwa ziemskiego”¹¹. Duchowny jest sługą Chrystusa, który otrzymał od Niego misję pośredniczenia

⁹ R. Kozłowski, *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁰ H. Ałfiejew, *Mysterium wiary...*, dz. cyt., s. 189.

¹¹ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Biały-stok – Warszawa 1992, s. 54.

w zbawieniu poprzez szczególny dar Ducha Świętego w sakramencie święceń. Duchowny jest więc szczególnym przedstawicielem Chrystusa i działa w Jego imieniu a nie we własnym. Posługa duchowna jest więc kontynuacją misji samego Chrystusa. Poprzez nią sam Chrystus jest nieustannie obecny i wciąż działa w swoim Kościele. To Chrystus jest właściwym Kapłanem, a diakoni, prezbiterzy i biskupi są nimi przez uczestnictwo w różnym stopniu w Jego jedynym kapłaństwie. Skuteczność w przekazywaniu łaski, z jaką działają osoby wyświęcone nie wynika z objęcia urzędu w Kościele, lecz z mocy Ducha Świętego, którego otrzymali w sakramencie kapłaństwa¹². Duchowny prawosławny to nie urzędnik, wykonujący określone funkcje na rzecz członków wspólnoty kościelnej, lecz sługa Chrystusowy i szafarz tajemnic Bożych, którego powołaniem jest „rodzenie» dusz ludzkich dla Królestwa Bożego”¹³. Teologia prawosławna akcentuje chrystologiczny charakter kapłaństwa sakramentalnego.

Z racji owego sakramentalnego utożsamienia z Chrystusem-Kapłanem osoba duchowna w sposób istotowy różni się od osoby świeckiej. Nie tyle ze względu na wykonywane funkcje i posługi we wspólnocie wiernych, ile z powodu przyjętego sakramentu święceń, który wyciska na jej duszy niezacieralne znamię. Kto raz otrzymał święcenia, do końca życia pozostaje osobą duchowną, nawet wówczas, gdy zaprzestał sprawowania posług właściwych duchownym. Stan ten bowiem nie jest związany z aktualnym wykonywaniem określonych funkcji do których uprawniają kolejne święcenia, lecz z samym faktem ich przyjęcia. Biskup, kapłan czy diakon, którzy z różnych racji zaprzestają pełnienia swoich urzędów i przechodzą do życia świeckiego, nie przestają być osobami duchownymi¹⁴. Jeśli po jakimś czasie przywróceni są na urząd

¹² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 174–175.

¹³ R. Kozłowski, *Charyzmat kapłaństwa sakramentalnego*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 381.

¹⁴ S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 130.

kościelny, nie są ponownie wyświęceni. Kto raz został osobą duchowną, pozostaje nią do końca życia, nawet wówczas, gdy nie sprawuje właściwych sobie funkcji¹⁵. Powierzenie konkretnemu człowiekowi urzędu duchownego w Kościele prawosławnym możliwe jest dzięki wcześniejszemu przyjęciu przez niego sakramentu święceń, który wprowadza do stanu duchownego. Osoba, która go przyjęła, nawet bez urzędu przynależy do duchowieństwa.

Z racji swojego sakramentalnego charakteru posługa duchowna w Kościele ma nie tylko wymiar chrystologiczny, lecz również apostołski. Sam Jezus Chrystus wybrał Apostołów (zob. Łk 6, 13; J 15, 16; 20, 21) i ustanowił ich pierwszymi duchownymi w swoim Kościele. Apostołowie otrzymali misję nauczania (zob. Mk 16, 15, Mt 28, 18–19), sprawowania sakramentów (zob. Mt 28, 18–19; Łk 22, 19; J 20, 23) oraz kierowania Kościołem (zob. Łk 10, 16; Mt 18, 17). Biskupi są następcami Apostołów i kontynuują w świecie misję apostołską. Dzieje się tak dzięki sukcesji apostołskiej, czyli przekazywaniu następcom charyzmatu i władzy pasterskiej w sakramencie święceń. Dzięki historycznej sukcesji święceń biskupich, Kościół jest apostołski zawsze i wszędzie. Apostolskość w swej istocie oznacza „tożsamość z istotą zarodka ponadhistorycznego powierzonego apostołom”¹⁶. Choć dotyczy ona Kościoła jako takiego, to jednak jest uwarunkowana osobowo poprzez funkcję biskupa. Tym, co danej wspólnoty pozwala być apostołską, jest przekazanie jej biskupowi charyzmatu Chrystusowego w sakramencie święceń. Pełnię tego

¹⁵ Takie rozumienie sakramentalnego charakteru święceń jest charakterystyczne dla wiary prawosławnej i katolickiej i różni się od ujęcia protestanckiego, w którym osoba duchowna od osoby świeckiej w Kościele różni się wyłącznie sprawowanymi funkcjami. Ordynacja duchownego protestanckiego polega na wprowadzeniu go na odpowiedni urząd w Kościele (np. pastora lub biskupa). Po zakończeniu sprawowania go dana osoba staje się na powrót osobą świecką.

¹⁶ Na temat rozumienia apostołskości w prawosławiu zob.: P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 171–174, cytat: s. 171.

charyzmatu posiadają tylko biskupi. Jednakże duchowni niższego stopnia, a więc kapłani i diakoni, uczestniczą w nim również na mocy sakramentu święceń udzielonego im przez biskupów. Dzięki trwaniu w sukcesji apostoelskiej, duchowni kontynuują posługę Apostołów poprzez głoszenie Słowa Bożego, celebrowanie świętych misteriów czyli sakramentów, oraz kierowanie życiem wspólnot powierzonych ich duszpasterskiej trosce.

Kościół prawosławny jest Kościołem hierarchicznym, czyli takim, w którym rozróżnia się kilka stopni duchowieństwa. Prawosławna hierarchia kościelna składa się z trzech stopni wynikających z kolejnych święceń sakramentalnych. Duchownym najniższego stopnia hierarchii jest diakon, wyżej od niego stoi prezbiter, natomiast na szczycie hierarchii sakramentalnej znajduje się biskup. Zgodnie z wiarą prawosławną ta trójstopniowa struktura hierarchii kościelnej jest pochodzenia boskiego, dlatego nie może być zmieniona. Jej źródła należy szukać w osobach Apostołów, którzy stanowią kolebkę wszystkich stopni duchowieństwa.

Nowy Testament świadczy wyraźnie o tym, że sam Jezus wybrał Dwunastu i ustanowił ich Apostołami. Zadaniem Apostołów było kontynuowanie misji Chrystusa po Jego wniebowstąpieniu. Do jej wypełnienia niezbędny jest jednak dar Ducha Świętego, dlatego Apostołowie rozpoczynają swoją publiczną działalność dopiero w dniu Pięćdziesiątnicy (zob. Dz 2, 1–11). Gdy Duch Święty zstąpił na nich w postaci ognistych języków otrzymali, oni szczególnie charyzmat pasterski dla prowadzenia rodzącego się Kościoła. Charyzmat ten zawierał w sobie nie tylko posługę głoszenia Ewangelii czy sprawowania Eucharystii, lecz również zadanie zorganizowania życia nowej wspólnoty wiary. Oznaczało to powołanie do istnienia różnych posług, urzędów i funkcji, zapewniających Kościołowi istnienie i rozwój. Dokonali tego Apostołowie, którzy jednak nie działali pod wpływem subiektywnego natchnienia, lecz pod wpływem łaski działającego przez nich w Kościele Ducha Świętego,

którego obecność uznawano za obiektywny fakt. Apostołowie są więc uważani w Kościele prawosławnym za protoplastów aktualnego duchowieństwa¹⁷. Na mocy charyzmatu apostoelskiego ustanawiali oni w nowo powstających wspólnotach chrześcijańskich osoby, których rola i odpowiedzialność były zróżnicowane. Jak zauważa Sergiusz Bułgakow: „Nie można wykazać historycznie, gdzie, kiedy i jak została przez apostołów ustanowiona hierarchia w tej postaci, w jakiej istnieje ona obecnie, czyli jako trójstopniowa: biskup, kapłan, diakon”¹⁸. Znajdujemy jednak wzmianki, które wyraźnie mówią o istnieniu tych trzech form posługi duchownej już w Kościele Nowego Testamentu (zob. Dz 20, 17.28; 1 Tm 3, 2.5.7; 1 P 5, 1–5). Na ich podstawie nie można wątpić w fakt, że Apostołowie we wspólnotach, które zakładali, ustanawiali biskupów, prezbiterów i diakonów oraz, że pomiędzy tymi funkcjami istniały ustalone zależności. Zgodnie z wiarą Kościoła prawosławnego nie tylko samo pochodzenie powyższych urzędów duchownych, lecz również ich hierarchiczne uporządkowanie jest pochodzenia boskiego, czyli wynika z woli samego Chrystusa, choć ukształtowało się dopiero w czasach apostoelskich. Trójstopniowa hierarchia kościelna nie jest jedynie skutkiem naturalnego rozwoju dużej wspólnoty, która sama sobie tworzy urzędy dla właściwej realizacji swoich celów i wewnętrznego porządku¹⁹. Rozwinęła się ona z zarodka apostoelskiego, ustanowionego przez Chrystusa pod wpływem działającego w Kościele Ducha Świętego. Oznacza to, że chociaż Kościół może ustanawiać i likwidować różne urzędy i posługi dla coraz lepszego wypełniania swojej misji w świecie, to jednak nigdy nie może podważyć lub zmienić fundamentalnej dla jego tożsamości trójstopniowej struktury hierarchicznej posługi duchownej.

¹⁷ Zgodnie z etymologicznym znaczeniem tego słowa od gr. *próton plastós* – „najpierw ukształtowany”.

¹⁸ S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁹ Tamże, s. 46–67.

4. Święcenia niższe

Jak powiedziano wyżej, w sensie ścisłym w Kościele prawosławnym, duchownymi są tylko osoby które otrzymały sakrament kapłaństwa – chirotonię – w jednym z trzech możliwych stopni: diakonatu, prezbiteratu lub episkopatu²⁰. Są one określane mianem święceń wyższych. Jednakże w Cerkwi występują także osoby, które otrzymały tzw. chirotesję, czyli święcenia niższe uprawniające do wykonywania określonej funkcji liturgicznej w trakcie nabożeństwa²¹. Najczęściej święcenia te są kolejnymi stopniami na drodze formacji seminaryjnej kandydatów do święceń kapłańskich. Z tej właśnie racji określane się mianem święceń niższych. Kandydaci do diakonatu i kapłaństwa po przyjęciu chirotesji tworzą poniekąd stan pośredni pomiędzy laikatem a duchowieństwem, co wyraża się w prawie noszenia sutanny, która w zewnętrznym aspekcie upodabnia kandydata już do osoby duchownej. Ci, którzy otrzymali chirotesję, pomagają w sprawowaniu kultu i posiadają przywilej wchodzenia za ikonostas wraz z duchownymi, ale Komunię Świętą przyjmują wraz z laikami poza prezbiterium, co podkreśla, że nie są jeszcze w sensie właściwym osobami duchownymi i nie należą do hierarchii kościelnej. Obecnie w Cerkwi praktykowane są tylko dwa święcenia niższe lektoratu i subdiakonatu, choć w przeszło-

²⁰ Chirotonia (gr. χειροτονία – „wyciągnąć ręce”, cs. *rukopoloženije*) – sakrament święceń wyższych w Kościele prawosławnym udzielany zgodnie z biblijną tradycją poprzez nałożenie rąk na głowę kandydata, któremu towarzyszą specjalne modlitwy konsekracyjne oraz obrzędy dodatkowe. Chirotonia sprawowana jest zawsze w trakcie Boskiej Liturgii. W tradycji Kościoła prawosławnego, w trakcie jednej liturgii chirotonię może otrzymać tylko jeden kandydat. Chirotonii diakońskiej i kapłańskiej udziela biskup, biskupiej co najmniej dwóch biskupów.

²¹ Chirotesja (gr. χειροτέσια – „położyć ręce”) – święcenia niższe, obecnie lektoratu i subdiakonatu. Chirotesji udziela biskup przez nałożenie ręki na głowę kandydata, któremu towarzyszy specjalna modlitwa oraz wręczenie przedmiotu, który symbolizuje daną posługę (np. lektor otrzymuje księgę).

ści bywało ich więcej²². Szafarzem wszystkich święceń jest biskup, ale w wyjątkowych przypadkach święceń lektoratu może udzielić delegowany przez niego archimandryta²³ lub protoprezbiter²⁴.

Lektor (gr. *anagnostis*, cs. *cztec*) czyta teksty liturgiczne w trakcie nabożeństw. Ponieważ funkcja ta wymaga znajomości porządku nabożeństw, jej udzielenie poprzedzone jest odpowiednim przygotowaniem kandydata. Ponadto w Polsce wymagana jest umiejętność czytania tekstów liturgicznych w języku cerkiewnosłowiańskim. Lektorzy, którzy posiadają umiejętność śpiewu cerkiewnego, mogą także wykonywać śpiewy oraz intonować kanony i hymny w czasie nabożeństw, ci natomiast, którzy są pozbawieni tego talentu, z reguły nie śpiewają. Obecnie nie praktykuje się odrębnej chirotesji kantorów. Świecenie lektora odbywa się w cerkwi przed rozpoczęciem Boskiej Liturgii²⁵. Kandydaci na lektorów stoją w cerkwi i oczekują przybycia biskupa. W czasie obrzędu biskup czyta modlitwy nad kandydatami i każdemu z osobna podaje Księgę Apostoła oraz wskazuje wybrany

²² K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 262–263.

²³ Gr. ἀρχιμανδρίτης (*archimandrìtès* – „przełożony owczarni”). Archimandryta to przełożony większego klasztoru albo kilku klasztorów. Jego odpowiednikiem w Kościele zachodnim jest opat. W prawosławiu jest to również tytuł honorowy nadawany czasami przez patriarchów mnichom szczególnie zasłużonym dla Kościoła. Strój liturgiczny archimandryty to: mantia – płaszcz bez rękawów, spinany u góry i dołu, mitra – nakrycie głowy (bez krzyża), żezła – pastorał z czarnym zwieńczeniem.

²⁴ Od gr. πρῶτον – „pierwszy”. Obecnie jest to tytuł honorowy nadawany przez biskupa szczególnie zasłużonym księżom. Jest to godność kościelna tuż poniżej godności biskupiej. Najbliższym jej odpowiednikiem w Kościele katolickim jest infułat (protonotariusz apostolski). W przeszłości protoprezbiter był kapłanem sprawującym opiekę nad kilkoma parafiami i odpowiadał funkcji dziekana w Kościele katolickim. W okresie międzywojennym tytuł protoprezbitera przysługiwał duchownemu prawosławnemu, który był kapelanem wojskowym w stopniu pułkownika.

²⁵ Liturgię święceń lektora podaję na podstawie zwyczaju praktykowanego w prawosławnym seminarium w Warszawie. W zależności od kraju i tradycji pewne elementy, jak chociażby język, mogą się różnić, ale zasadnicze elementy rytu pozostają takie same.

przez siebie fragment tekstu, który kandydat ma przeczytać w języku cerkiewnosłowiańskim na głos. W przypadku gdy chirotesja lektorska udzielana jest kandydatom przygotowującym się do święceń wyższych, połączona jest z postrzyżynami²⁶, który to obrzęd oznacza symboliczne włączenie do stanu duchownego oraz z nałożeniem sutanny i prawem do jej noszenia. Następnie sprawowana jest Boska Liturgia, w której uczestniczą nowo wyświęceni lektorzy. Zdarza się czasami, że święcenia lektoratu są udzielane osobom niestudiującym w seminarium i niemającym zamiaru wstępowania do stanu duchownego. Są to przypadki sporadyczne i sam biskup decyduje o święceniach takiej osoby. Oprócz znajomości liturgii i języka cerkiewnosłowiańskiego, warunkiem udzielenia mu chirotesji jest świadectwo o cnotliwym życiu kandydata. Obowiązkiem lektora jest codzienne czytanie Pisma Świętego. Obecnie w wielu miejscach, z racji małej liczby wyświęcanych lektorów także osoba, która nie otrzymała tego święcenia – zarówno mężczyzna jak i kobieta – może być dopuszczony do czytania lub śpiewania tekstów liturgicznych w czasie nabożeństw²⁷.

²⁶ Postrzyżyny lub tonsura (od łac. stryżenie) – wygolony krążek włosów na głowie, który stanowił zewnętrzny znak przyjęcia do stanu duchownego. Została ustanowiona na synodzie w Toledo w 633 r. jako nawiązanie do czynu św. Pawła, który „w Kenchrach ostrzygł głowę, bo złożył taki ślub” (zob. Dz 18, 18). Jej źródłem upatruje się zwyczajach panujących wówczas w królestwach germańskich, gdzie sposób układania włosów stanowił oznakę przynależności danej osoby do określonej grupy społecznej (np. mężczyźni należący do rodów królewskich nosili długie rozpuszczone włosy, ich poddani krótkie, a niewolnicy mieli całą głowę ogoloną). W symbolicznym sensie duchowny, który przyjął postrzyżyny to niewolnik Boga i sługa Kościoła. W starożytności tonsura wschodnia polegała na całkowitym ostrzyżeniu głowy i odróżniała się od rzymskiej, gdzie golono tylko ciemię oraz celtyckiej, polegającej na ogoleniu przedniej połowy głowy. Obecnie postrzyżyny w Kościele prawosławnym polegają na wycięciu na głowie kandydata czterech kosmyków włosów w formie krzyża z jednoczesnym wypowiedzeniem słów: „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

²⁷ K.Ch. Fełmy, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 262.

Subdiakon (gr. *hypodiakon*, cs. *ipodiakon*) to drugi i najwyższy stopień święceń niższych (chirotesji). Posługa subdiakonatu ma głównie charakter liturgiczny. Subdiakon pełni funkcję pomocniczą przy biskupie w trakcie Boskiej Liturgii i innych nabożeństw liturgicznych: ubiera biskupa, podaje księgi, świece, szaty, naczynia, etc. Subdiakoni noszą też dikirion i trikirion, czyli specjalne świece do błogosławieństw. W sytuacjach, gdy nabożeństwu nie przewodzi biskup, subdiakon spełnia rolę akolity, asystując prezbiterowi, podczas służby wewnątrz świątyni, jak i w prezbiterium. Pełnienie tej funkcji wymaga bardzo dobrej znajomości liturgii i wszystkich paramentów, służących do jej sprawowania. Praktyka subdiakonatu ma początki w Kościele starożytnym. Mówią o niej *Kanony Apostolskie*, gdzie zabrania się subdiakonowi zawarcia związku małżeńskiego po otrzymaniu święceń (kanon 26). Normalnie święceń subdiakonatu udziela się kandydatom do święceń wyższych po odbyciu odpowiedniej formacji w seminarium. Chirotesję tę może otrzymać również osoba, która nie nosi się z zamiarem przyjmowania święceń wyższych pod warunkiem, że wcześniej powiadomi o tym biskupa, a ten wyrazi zgodę. Ponadto zarówno akolita jak i lektor mogą otrzymać od biskupa błogosławieństwo na ubranie szat subdiakońskich i słuzenie za każdym razem, w konkretnych sytuacjach, bądź też na stałe. Subdiakoni istnieli już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a ich rola była taka sama jak obecnie²⁸.

²⁸ Bogactwo liturgii prawosławnej wymaga udziału jeszcze innych osób, które czynnie uczestniczą w jej sprawowaniu. Jedną z nich jest paramonarz (cs. *prysłużnik*) – Odpowiednik ministranta w Kościele katolickim. Jego zadaniem jest podawanie kadzielnicy, wynoszenie świec, bicie w dzwony oraz wykonywanie innych czynności w zależności od potrzeby, które nie są zarezerwowane dla posługujących wyższych stopni. *Prysłużnikami* mogą być zarówno dorośli mężczyźni jak i młodzi chłopcy. W zależności od sprawowanej posługi mogą oni mieć różne nazwy, np.: *ripidonoscy* (noszą ripidy), *knigodierżec* (podczas nabożeństwa z biskupem trzyma księgę liturgiczną), *swieszczenoscy* (noszą świece). Określa się ich mianem sług cerkiewnych i nie należą oni do kategorii duchownych.

5. Biskup – osobowy fundament lokalnej wspólnoty Kościoła

„Oto słowo godne wiary: jeśli ktoś pragnie biskupstwa, dąży do szlachetnej pracy” (1 Tm 3, 1) – takimi słowami św. Paweł podkreśla godność posługi biskupiej w Kościele. Zgodnie z wiarą prawosławną, episkopat jest najwyższym stopniem hierarchii kościelnej oraz elementem *sine qua non* Kościoła: tam, gdzie nie ma biskupa w strukturze wspólnoty lokalnej, tam nie ma też Kościoła, nawet jeśli istnieje jakaś wspólnota chrześcijańska. W jednym z prawosławnych Wyznań wiary czytamy:

„Godność biskupa jest w Kościele niezbędna bowiem bez niego ani Kościół nie mógłby istnieć, ani słowa chrześcijan wcale nie mogłyby być wypowiedane... Jest on żywym obrazem Boga na ziemi... i źródłem wszystkich sakramentów katolickiego Kościoła, przez które dostępujemy zbawienia”²⁹.

5.1. Wybór i święcenie biskupa

Zgodnie z wiarą prawosławną biskup „wyznaczony jest przez Boga, aby władał i przewodził powierzonyj jego duszpasterskiej opiece owczarni wiernych”³⁰. Bóg jednak w swoim wyborze posługuje się ludźmi. W prawosławiu istnieją różne tradycje dotyczące sposobu wyboru kandydata na biskupa. Najczęściej wyboru nowego biskupa dla wakującej diecezji dokonuje Święty Sobór Biskupów danego autokefalicznego Kościoła lokalnego³¹. Często jednak sobór

²⁹ *Wyznanie Wiary Dosyteusza* (uznane przez sobór w Jerozolimie w 1672 r.), Dekret XII.

³⁰ K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 275.

³¹ W Polsce organem tym jest Święty Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W jego skład wchodzi wszyscy prawosławni arcybiskupi i biskupi polscy. Sobór decyduje w sprawach wewnątrzkościelnych w Polsce, m.in. powołuje nowych biskupów, wybiera także metropolitę warszawskiego i całej Polski. Obecnie Sobór liczy 11 hierarchów.

biskupów wybiera trzech kandydatów. Następnie sobór danego Kościoła lokalnego, złożony z duchownych i świeckich, dokonuje ostatecznego wyboru, również na drodze głosowania. Innym sposobem jest wybór dokonany przez losowanie spośród dwóch lub trzech wcześniej wyłonionych kandydatów³². Wybór nowego kandydata lub kandydatów na biskupa odbywa się zawsze w głosowaniu tajnym, które poprzedza modlitwa do Ducha Świętego. Ma to podkreślić wiarę Kościoła, że biskup jest darem samego Boga, a ludzie, którzy go wybierają są jedynie narzędziami, którymi się On posługuje dla wskazania nowego pasterza. Kandydat na biskupa musi też spełniać określone warunki: nie może mieć żony³³, musi być hieromnichem, mieć co najmniej czterdzieści

³² Jest to tradycja praktykowana nie tylko w prawosławiu, ale i w innych Kościołach Wschodnich. Sposób ten nawiązuje do pierwotnego Kościoła, kiedy to Apostołowie, po śmierci Judasza, dokonali wyboru dwunastego członka swojego kolegium właśnie przez losowanie spośród dwóch przedstawionych kandydatów (zob. Dz 1, 15–26). Zazwyczaj los ciągnie metropolita, który przewodniczy wyborom, ale np. u Koptów w Egipcie robi to dziecko.

³³ Według nauki apostoła Pawła, „biskupem ma być człowiek bez zarzutu, mąż jednej żony” (1 Tm 3, 2). W Kościele pierwszych wieków spotykamy zarówno biskupów żonatych jak i celibatariuszy. Z czasem jednak zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, ustala się praktyka dopuszczania do święceń biskupich wyłącznie mężczyzn niezonatych. Spośród Wielkich Ojców Kościoła Wschodniego IV w., jedynie św. Grzegorz z Nyssy miał żonę. Wielu innych natomiast, jak np. Atanazy Wielki, Grzegorz Teolog, Jan Chryzostom byli mnichami (zob. H. Ałfiejew, *Misterium wiary...*, dz. cyt., s. 189). Już *Sobór Piąto-szesty*, znany w Kościele łacińskim jako *Synod in Trullo*, który odbył się w Konstantynopolu w 692 r., wprowadził kanon 12, który zakazywał biskupom pozostawiania w związku małżeńskim po przyjęciu święceń. Oznaczało to, że ci, którzy dotychczas żyli w małżeństwie powinny opuścić swoje żony (najczęściej odsyłając je do zakonu), oraz wyznaczyło tendencję, aby wybierać na biskupów spośród kandydatów niezonatych, czyli w praktyce mnichów. Siódmy Sobór Powszechny w Nicei (787 r.), w kan. 18., wprowadził zakaz przebywania jakichkolwiek kobiet w domu i posiadłości biskupa oraz w miejscach, gdzie aktualnie przebywał. Wszystkie kobiety były zobowiązane opuścić miejsce, do którego przybywał biskup. Zakaz obejmował nie tylko kobiety obce, ale również matkę, siostrę,

lat, posiadać wykształcenie teologiczne, posiadać doświadczenie w kierowaniu życiem wspólnoty kościelnej, przestrzegać prawa kanonicznego i cieszyć się nieskazitelną opinią moralną. Wyłoniony kandydat musi przyjąć dobrowolnie wybór i wyrazić wolę przyjęcia chirotonii biskupiej.

W przeddzień chirotonii odbywa się obrzęd nominacji biskupiej, polegający na złożeniu pisemnej przysięgi i podpisaniu odpowiednich dokumentów urzędowych, pozwalających na przyjęcie święceń i sprawowanie posługi.

Zazwyczaj święceń biskupich udziela trzech lub więcej biskupów; nie mniej jednak niż dwóch. Powinni to być biskupi sąsiednich diecezji, co najlepiej symbolizuje włączenie nowego hierarchy do wspólnoty episkopatu oraz łączność diecezji, którą obejmuje, z sąsiednimi Kościołami lokalnymi. Chirotonia biskupia ma miejsce zawsze podczas Boskiej Liturgii, co podkreśla eucharystyczny wymiar posługi biskupiej w Kościele. Celebracja jest wyjątkowo uroczysta i składa się z kilku aktów³⁴. Najpierw wyświęcany na biskupa w szatach kapłańskich, staje pośrodku cerkwi, objaśnia cel swego przybycia i prosi o wyświęcenie. Następnie czyta Symbol Wiary i składa przyrzeczenie, by strzec czystości wiary, przestrzegać dogmatów i kanonów cerkiewnych. Następnie jest on wprowadzony do części ołtarzowej przez Królewskie Wrota i okrąża trzykrotnie ołtarz (cs. *prestół*) składając pocałunek na jego narożnikach. W tym czasie śpiewane są tropariony o małżeństwie, co podkreśla, że

córkę (jeśli taka istniała) oraz niewolnice. Z pewnością pod wpływem bardzo dynamicznego w tej epoce rozwoju ruchu monastycznego i związanej z nim duchowości, według której dziewictwo i celibat uważano za doskonalsze stany życia niż małżeństwo, od osób wynoszonych na najwyższy urząd w Kościele oczekiwano również doskonalszego życia, a wprowadzone zakazy kontaktu z kobietami miały w tym pomagać. Dzięki temu, od końca VIII w., utrwała się na Wschodzie zwyczaj wybierania biskupów wyłącznie spośród mnichów i z czasem staje się obowiązującą normą.

³⁴ H. Ałfiejew, *Misterium wiary...*, dz. cyt., s. 190–191.

święcenia są zaślubinami biskupa z Kościołem. Po tym obrzędzie, kandydat klęka przed prestołem, a wszyscy koncelebranci nakładają dłonie na jego głowę; wyraża to prośbę o zstąpienie na niego specjalnego charyzmatu Ducha Świętego. Najwyższy godnością hierarcha wypowiada słowa:

„Łaska Boża, zawsze uzdrawiająca to, co niemocą ogarnięte i napełniająca zubożałe, poświęca ciebie, bogobojnego archimandrytę (tu wymienia się imię) na biskupa. Pomódlmy się za niego, aby zstąpiła nań łaska najświętszego Ducha”.

Następuje śpiew *Kyrie* oraz specjalna modlitwa konsekracyjna, po czym nowy biskup otrzymuje szaty arcykapłańskie, a lud potwierdza jego wybór wspólnym zawołaniem: *aksios!* (godzien). Nowy hierarcha koncelebruje teraz Boską Liturgię innymi biskupami; wyraża to kolegialny charakter episkopatu. Po liturgii nowo wyświęcony biskup wysłuchuje pouczenia od najstarszego z uczestniczących w chirotonii biskupów, po czym otrzymuje pastorał (cs. *żezł*) jako symbol władzy pasterskiej i błogosławi wiernych.

5.2. Władza i zadania biskupa

Podczas chirotonii biskup otrzymuje specjalny charyzmat pasterski – nadprzyrodzony dar Ducha Świętego, dzięki któremu reprezentuje on samego Chrystusa i działa w Jego imieniu³⁵. Teologia prawosławna mocno podkreśla charyzmatyczny wymiar posługi biskupiej, zakorzeniony w sakramencie święceń, który dominuje nad wymiarem jurydycznym. Charyzmat ten uzdatnia biskupa sakramentalnie do podjęcia roli pasterza oraz zapewnia mu stałą asystencję Ducha Świętego w jej wypełnianiu. Zawiera on

³⁵ Myśl ta została doskonale zilustrowana w słynnej ikonie Wielkiego Wejścia z Solwyczegodska, na której przedstawiony jest Chrystus w szatach biskupich, stojący przy ołtarzu i przyjmujący procesję aniołów z darami. Biskup, który sprawuje liturgię czyni to nie we własnym imieniu, lecz „na wzór i w miejsce Chrystusa”.

potrójną moc niezbędną do przewodniczenia Kościołowi: sprawowania sakramentów, nauczania oraz zarządzania powierzoną mu wspólnotą. Dar ten nie zmienia wprawdzie ludzkiej natury biskupa, która pozostaje skłonna do grzechu – biskup również popełnia grzechy, nawet może zbłądzić w wierze – jednakże zapewnia mu asystencję Ducha Świętego w wypełnianiu powierzonych zadań.

Z zadaniami pasterskimi wiąże się również odpowiadająca im władza. W swojej diecezji biskup jest władcą i monarchą, który posiada pełną władzę jurysdykcyjną i duchową nad wszystkimi wiernymi, zarówno duchownymi jak i świeckimi. Władza ta jednak nie może być sprawowana na sposób zewnętrznego, bezosobowego zwierzchnictwa. Z racji swej natury jest to władza ojcowska, a biskup w jej sprawowaniu ma kierować się prawem miłości. Jest ona również rozumiana jako władza Kościoła, którego biskup jest osobową emanacją, zgodnie ze słowami Cypriana z Kartaginy, że „biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie”³⁶. Biskup bowiem nie jest kimś ustanowionym ponad Kościołem, ale tym, kto sprawuje swój urząd w Kościele, z Kościołem, w imieniu Kościoła i dla Kościoła³⁷. Biskup więc musi pielęgnować w sobie poczucie wspólnoty z Kościołem – *sentire cum Ecclesia* – którym nie tylko zarządza, lecz również do niego przynależy.

Terminem, który najtrafniej opisuje rolę biskupa w Kościele prawosławnym, jest pasterz. Jego zadaniem jest prowadzenie wiernych do komunii z Bogiem i pomiędzy sobą. Wyraża to dobrze jedna z modlitw odmawianych w czasie chirotonii:

„Spraw, o Chryste, aby człowiekowi temu, który wyznaczony został na sługę łaski episkopatu, dane było stać się naśladowcą Ciebie, prawdziwego Pasterza, poprzez ofiarowanie swego życia za Twoje owce. Uczyn go przewodnikiem ślepych, światłem pogrążonych

³⁶ Cyprian, *List 66, 12*, w: *Listy*, tł. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 225.

³⁷ K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 274–280.

w ciemności, nauczycielem nierozsądnych, płonąca pochodnią dla świata, tak, aby doprowadziwszy do doskonałości dusze powierzonych mu w obecnym życiu, stanąć mógł bez uczucia lęku przed tronem Twego sądu i otrzymał wspaniałą nagrodę, którą przygotowałeś tym, którzy znosili cierpienia za głoszenie Twojej Ewangelii”.

W praktyce duszpasterskiej to pasterzowanie rozpisuje się na konkretne zadania i posługi. Pierwszą i najważniejszą funkcją biskupa jest przewodniczenie Boskiej Liturgii czyli Wieczery Pańskiej. Wydaje się, że w Kościele pierwotnym, to wyłącznie biskup przewodniczył zgromadzeniu eucharystycznemu (gr. *synaksis*) w otoczeniu prezbiterów, diakonów i ludu wiernego. Z czasem utarł się zwyczaj, że sami kapłani w otoczeniu wiernych zaczęli sprawować Eucharystię, z zachowaniem jednak żywej do dziś w prawosławiu świadomości, że robią to w zastępstwie biskupa, z którego mandatu działają³⁸. Symbolicznie wyraża się to w fakcie, że Eucharystia może być sprawowana wyłącznie na antyminsie poświęconym przez biskupa³⁹. Biskup jest najwyższym kapłanem w Kościele, dlatego może odprawiać każde nabożeństwo i sprawować każdy sakrament. Funkcja eucharystyczna i sakramentalna nie wyczerpuje jednak misji biskupa w Kościele. Jest on również zobowiązany do przepowiadania Słowa Bożego, krzewienia i obrony wiary oraz czuwania nad jej czystością. Ma on także zapewnić i nadzorować katechizację, czyli nauczanie wiary prawosławnej wśród dzieci, młodzieży i dorosłych. Poza tym biskup kieruje całą pracą duszpasterską w swojej diecezji, nadzorując księży i diakonów oraz wszystkie osoby zaangażowane

³⁸ K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 275.

³⁹ *Antymins* (łac. *anti* – „zamiast” i *minsa* – „stół, ołtarz”) – jedwabna chusta z obrazem składanego do grobu Chrystusa. Symbolizuje ona całun, w który było owinięte Ciało Chrystusa złożone do grobu. Antymins umieszcza się na ołtarzu i jest on konieczny do sprawowania Boskiej Liturgii. W antyminsie są zawsze wszyte relikwie świętych. Na nim w czasie Liturgii spoczywają Święte Dary.

w życie Kościoła lokalnego. To on wydaje ostateczne orzeczenia na terenie diecezji we wszelkich sprawach dotyczących doktryny, moralności i pobożności. Tylko biskup ma prawo udzielać chirotonii, czyli święceń diakońskich i kapłańskich. Wyłącznie biskup może poświęcać św. *mirro*⁴⁰, antymisy i ołtarze (cs. *prestoły*) w cerkwiach. Biskupowi powierza się jedną diecezję (eparchię), czyli pewien obszar ze wszystkimi cerkwiemi, duchowieństwem i wiernymi na nim przebywającymi.

Wszyscy biskupi prawosławni są sobie równi święceniami oraz związaną z nimi władzą. Każdy w swojej diecezji jest niezależny od pozostałych w sprawowaniu swego urzędu. Jednakże istnieje wśród nich pewna hierarchia, która nie ma charakteru jurysdykcyjnego, lecz honorowy. Pierwszym spośród biskupów prawosławnych jest Ekumeniczny Patriarcha Konstantynopola, okreśłany mianem pierwszego spośród równych (*primus inter pares*). Po nim honorowe pierwszeństwo przysługuje biskupom zasiadającym na stolicach patriarchalnych, następnie arcybiskupom i metropolitom, po których następują biskupi diecezjalni i w końcu biskupi pomocniczy. Niezależnie jednak od pełnionej funkcji wszyscy biskupi są sobie równi pod względem otrzymanej łaski, choć różnią się pod względem obowiązków, odpowiedzialności i godności kościelnych.

6. Kapłan

Najliczniejszą grupą wśród duchownych prawosławnych są kapłani. Kościół prawosławny przypisuje posłudze kapłana ogromnie ważne znaczenie i podkreśla wyjątkową godność kapłaństwa. Jeden z mnichów ze świętej góry Athos pisał w ten sposób o misterium kapłaństwa:

⁴⁰ Św. *mirro* lub *chryzmo* (krzyżmo w Kościele katolickim) – olej używany w niektórych sakramentach i ceremoniach kościelnych.

„Niezwykle ważną osobą jest kapłan służący przy Ołtarzu Pańskim. Kto go znieważa, ten znieważa mieszkającego w nim Ducha Świętego... Gdyby ludzie zobaczyli w jakiej chwale kapłan odprawia Liturgię, to padliby z wrażenia. I gdyby sam kapłan widział, jak wielką chwałą niebieską jest otoczony, gdy sprawuje swoją posługę, wówczas zostałby wielkim ascetą, aby niczym nie obrazić w nim łaski Ducha Świętego”⁴¹.

6.1. Terminologia i jej przesłanie

W języku greckim na określenie kapłana znajdujemy dwa słowa, które występują w pismach wczesnochrześcijańskich, także w Nowym Testamencie. Pierwsze z nich to *presbýteros* (gr. πρεσβύτερος), które etymologicznie oznacza: starszy (z dwóch), podeszły w latach, z czasem przełożony. Pierwotnie termin ten odnosił się do pasterza, który prowadził trzodę idąc na przędzie. Od razu przychodzi skojarzenie z dusz-pasterską posługą kapłana. Prawosławny kapłan to ten, którego zadaniem jest prowadzenie wiernych drogą zbawienia, podążając na ich czele.

Drugim słowem jest termin *hieréús* (gr. ἱερέυς), który zawiera w sobie rdzeń *hierós* (gr. ἱερός) – „święty”. W Liście do Hebrajczyków Jezus Chrystus nazywany jest wielokrotnie *hieréús* – kapłan Nowego Przymierza. W odniesieniu do kapłana – osoby duchownej – termin ten wskazuje na zakorzenienie kapłaństwa służebnego w Kościele w kapłaństwie Jezusa Chrystusa oraz wyraża wymiar świętości kapłaństwa, którego źródłem jest świętość samego Chrystusa – Pierwszego i tak naprawdę Jedyne Kapłana Kościoła. Kapłan-duchowny jako uczestnik kapłaństwa Chrystusowego jest święty. Nie chodzi tu jednak o świętość moralną w sensie nieskazitelnego postępowania, gdyż kapłan tak jak każdy człowiek podlega słabościom i popełnia grzechy, lecz o świętość, którą należy nazwać ontologiczną, czyli taką, która jest uczestnictwem w świętości Chrystusa na mocy przyjętego sakramentu święceń. W momencie

⁴¹ Sofroniusz [Sacharow], *Święty Sylwan z Athosu*, Białystok 2007, s. 280.

święceń świętość ta przenika osobę kapłana i pozostaje w nim ze względu na jego posługę wypełnianą w imieniu samego Chrystusa, nawet wówczas gdy kapłan staje się wielkim grzesznikiem.

Świadomość świętości osoby kapłana jest jedną z charakterystycznych cech duchowości i pobożności prawosławnej. Jest ona głęboko zakorzeniona wśród wiernych prawosławnych, którzy dziś jeszcze wyrażają ją, chociażby całując kapłańskie dłonie przy okazji otrzymywania różnych błogosławieństw. Poczucie powagi stanu kapłańskiego jest tutaj z pewnością wyższe niż w innych wyznaniach chrześcijańskich. Szczególnie widać tę różnicę w porównaniu z Kościołami protestanckimi, w których duchowny pozostaje w swojej istocie osobą świecką a jego odmienność od wiernych wynika jedynie z przyznanych mu uprawnień przez wspólnotę, której posługuje. W prawosławiu wierni mają wciąż mocną świadomość, że kapłan różni się od nich nie tylko wypełnianymi posługami, lecz również szczególną nadprzyrodzoną łaską związaną z chirotonią kapłańską. Z tej racji w osobie i posłudze kapłana widzą obecność i działanie samego Chrystusa; uczczenie kapłana jest w swojej istocie uczczeniem samego Chrystusa w nim. Jan Klimak w ten sposób uzasadniał, dlaczego na większą cześć zasługują ojcowie duchowni niż naturalni: „Proszę czcić swoich duchowych ojców nawet bardziej, niż biologicznych. Jeśli jedni was rodzą przez ciało do śmierci, to inni – przez ducha do życia wiecznego”⁴².

W językach słowiańskich, również w polskim, aż do początków XX w., zarówno w Cerkwi prawosławnej jak i w Kościołach grekokatolickich, księdza określano terminem *pop*. Jego źródłosłów jest niejasny⁴³. Prawdopodobnie wywodzi się ze staroniemiec-

⁴² Cyt. za: <http://iereos.wordpress.com/2012/01/03/batiuszka-kim-on-jest/> [14.10.2013].

⁴³ *Pop czy ksiądz?*, <http://iereos.wordpress.com/2012/01/12/pop-czy-ksiadz/> [14.10.2013].

kiego pfafo (V w.), które znaczyło tyle co kapłan. Inni wskazują na wspólny źródłosłów z gr. *papas* (παππάς) – ojciec. W języku staropolskim słowo *pop* znaczyło tyle, co dzisiejsze ksiądz. Tak jest np. w *Psalterzu floriańskim* (XIV w.), czy w *Pieśni o Wilefje* (1449 r.). Jednakże w XX w., w niektórych krajach słowo to nabrało pejoratywnego znaczenia na skutek propagandy bolszewickiej i komunistycznej dążącej do ośmieszania duchownych i z tej racji obecnie w środowisku prawosławnym uważane jest powszechnie za obraźliwe. Zwracając się do kapłanów, wierni prawosławni w krajach wschodnio-słowiańskich używają określenia *batuszka* (biał. *батушка*) lub *otiec* (ros. *отец*) z dodaniem imienia. Żona kapłana nazywana jest *matuszka*. W regionach, gdzie dominuje tradycja ukraińska (Łemkowszczyzna, dawna Galicja) spotyka się czasem określanie księdza tytułem *jegomość* (ukr. *єгомость*), a jego żony – *jejmość* (ukr. *їмость*). W aktualnym języku polskim najtrafniejszym określeniem prawosławnego kapłana, do którego się zwracamy jest słowo ksiądz (gdy chodzi o kapłana diecezjalnego) lub ojciec (w przypadku mnicha).

6.2. Przygotowanie do kapłaństwa

Wybór stanu kapłańskiego w Kościele prawosławnym wiąże się z odbyciem odpowiedniej formacji duchowej, intelektualnej i ogólnej⁴⁴. Wynika to zarówno z godności kapłaństwa sakramentalnego, które upodabnia człowieka do Chrystusa, jak również z zadań, które stoją przed kapłanem. Jan z Kronsztadu wyraził to w następujących słowach:

„Jak ze słońcem nierozłączne są światło i ciepło, tak z osobą kapłana nierozłączne powinny być świętość, pouczanie, miłość, miłosierdzie do wszystkich, gdyż czyją godność on nosi? Chrystusową. Kogo tak często przyjmuje? Samego Chrystusa Boga, Jego ciało i krew. Dlatego

⁴⁴ R. Kozłowski, *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 57–62.

kapłan powinien także w życiu duchownym, w kręgu swych parafian, jak słońce w przyrodzie, być światłem dla wszystkich, ożywiającym ciepłem i duszą wszystkich⁷⁴⁵.

Od samego początku osobom posługującym w Kościele stawiano wysokie wymagania dotyczące nie tylko zasad życia moralnego, ale również umiejętności duszpasterskich. Św. Paweł w swoich listach pasterskich wymieniał cechy konieczne do należytego przewodniczenia wspólnocie wiernych. Osoba taka powinna przede wszystkim trzymać się prawowiernej nauki (zob. Tt 1, 90), posiadać umiejętność nauczania (zob. 1 Tm 3, 2) oraz gorliwość apostołską tak, aby głosić naukę w porę i nie w porę, wykazać błąd, pouczać, podnosić na duchu, a wszystko to czynić z wielką cierpliwością (zob. 2 Tm 4, 2). Mając to na uwadze, Apostoł Paweł, pisząc do biskupa Tymoteusza, przestrzegał go, aby „na nikogo rąk pospiesznie nie wkładał” (1 Tm 5, 22), czyli nie ustanawiał pochopnie kapłanów.

Również ojcowie Kościoła podkreślali wagę dobrego przygotowania do posługi kapłańskiej i przestrzegali przed powierzaniem jej osobom nieprzygotowanym. Św. Jan Chryzostom stwierdził: „My wypaczamy kapłaństwo jeśli powierzamy je ludziom niedoświadczonym⁷⁴⁶.”

Na przestrzeni dziejów przygotowanie do kapłaństwa przybierało różne formy, zawsze jednak kandydatom do posługi w Kościele stawiano wysokie wymagania zarówno w sferze osobistej jak i profesjonalnej. Tak jest i obecnie. Sama formacja różni się także w zależności od tego czy dany kandydat wybiera kler biały, a więc czy zamierza zawrzeć związek małżeński czy też kler czarny, czyli duchowieństwo zakonne. W pierwszym przypadku formacja odbywa się w seminarium duchownym, w drugim w odpowiednim klasztorze, który również spełnia rolę seminarium.

⁴⁵ Cyt. za: <http://iereos.wordpress.com/2012/01/03/> [14.10.2013].

⁴⁶ Cyt. za R. Kozłowski, *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 58.

Jako przykład formacji przygotowującej do posługi kapłańskiej może posłużyć Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie (Saska Kępa, ul. Paryska 27, 03-945 Warszawa). Formacja seminaryjna trwa tutaj trzy lata, podczas których alumni pozostają na stałe w siedzibie seminarium i podlegają władzy rektora. Pierwszy rok jest czasem rozeznania i próby, dlatego alumnom nie są udzielane żadne święcenia i nie noszą oni sutanny. Alumni na roku drugim lub trzecim, po rozeznaniu powołania, składają pisemną prośbę z odpowiednim uzasadnieniem do Metropolity Warszawskiego i Całej Polski (obecnie Sawy) o udzielenie święceń lektoratu. Odbywają się one co roku w dniu święta seminaryjnego, którym jest Wprowadzenie Bogarodzicy do Świątyni (21 listopada/4 grudnia). Od tego czasu mają prawo noszenia stroju duchownego.

Na płaszczyźnie formacji ogólnej od kapłana prawosławnego wymaga się, aby był człowiekiem posiadającym nienaganne maniery w relacjach z ludźmi, skromnym, wewnątrznie zdyscyplinowanym, punktualnym, dbającym o swój wygląd zewnętrzny. W tradycji prawosławnej duchowni zwykle noszą długie włosy oraz brodę i wąsy, jednakże nie jest to wymóg przepisów kanonicznych, lecz kościelnego zwyczaju.

Na płaszczyźnie formacji intelektualnej kandydat do kapłaństwa musi posiadać solidną wiedzę z wielu dyscyplin naukowych od filozofii, poprzez psychologię, języki, liturgię, Pismo Święte, nauczania ojców Kościoła, a na teologii skończywszy⁴⁷. Wymagany

⁴⁷ A oto szczegółowe zestawienie przedmiotów nauczanych w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie: Pismo Święte Starego Testamentu (180 godz.); Pismo Święte Nowego Testamentu (180 godz.); Historia Kościoła (150 godz.); Katechizm (75 godz.); Teologia Dogmatyczna (120 godz.); Teologia Zasadnicza (90 godz.); Duchowość (30 godz.); Liturgika (120 godz.); Ustaw Cerkiewny (180 godz.); Teologia Pasterska (120 godz.); Teologia Moralna (120 godz.); Teologia Porównawcza z Ekumenizmem (120 godz.); Historia filozofii (60 godz.); Homiletyka (60 godz.); Patrologia (120 godz.); Teksty patrystyczne – ćwiczenia (30 godz.); Prawo kościelne (60 godz.); Śpiew cer-

wykształceniem do święceń jest licencjat z teologii, który zwykle uzyskuje się po ukończeniu sześciu semestrów oraz napisaniu i obronie pracy dyplomowej z wybranej przez studenta dziedziny. Obecnie jednak zdecydowana większość kandydatów do stanu kapłańskiego zdobywa magisterium przed przyjęciem święceń.

Formacja duchowa stanowi serce całej formacji. Kapłan jako osoba duchowna powinien „przynależć do Królestwa Ducha, a nie do królestwa ziemskiego”⁴⁸. Formacja ta posiada dwa aspekty: negatywny, polegający na eliminacji z własnego życia wszelkiego grzechu i przyziemnych motywów wyboru kapłaństwa (np. karierowiczostwo, prestiż społeczny, zabezpieczenie materialne), oraz pozytywny, polegający na świadomym i gorliwym zdobywaniu wszystkiego, co służy jak najlepszej realizacji powołania. Wśród istotnych cech, które powinien kształtować w sobie kandydat do kapłaństwa wymienia się ukierunkowanie na sprawy duchowe, brak przywiązania do dóbr materialnych, postawę miłosierdzia i współczucia wobec innych, umiłowanie modlitwy oraz liturgii. Kapłan powinien być ponadto człowiekiem pokornym, pozbawionym żądzy sławy oraz egoizmu.

Wśród środków, które prowadzą do ukształtowania takiej duchowości, wymienia się w pierwszym rzędzie modlitwę, zwłaszcza praktykowanie Modlitwy Jezusowej oraz systematyczny udział w Boskiej Liturgii, następnie czytanie i rozważanie Pisma Świętego, częstą spowiedź, rozmowy z ludźmi doświadczonymi w życiu duchowym, lekturę żywotów świętych i pism ascetycznych, rozmy-

kiewny (180 godz.); Pedagogika i dydaktyka (150 godz.); Logika (60 godz.); Psychologia (75 godz.); Metodologia pracy naukowej (30 godz.); Lektoraty: jęz. grecki (150 godz.), jęz. łaciński (120 godz.), jęz. rosyjski (270 godz.), jęz. angielski (120 godz.), jęz. cerkiewno-słowiański (150 godz.), jęz. białoruski lub ukraiński (120 godz.). Zestawienie na podstawie: <http://www.psd.edu.pl/site.php?s=YzYzNjlkMjcwMDAxMzI=> [14.10.2013].

⁴⁸ R. Koźłowski, *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 59.

ślanie o życiu pozagrobowym oraz modlitwę przy grobach zmarłych, odwiedzanie chorych i okazywanie pomocy potrzebującym.

Po pomyślnym przebyciu formacji kandydat podejmuje decyzję o przyjęciu święceń. Bardzo ważną rolę odgrywa w niej ojciec duchowny, który pełni również funkcję spowiednika kandydata. Ma on pomóc kandydatowi w rozeznaniu powołania, a jego opinia jest dla niego zobowiązująca w sumieniu. Obowiązuje tu zasada synowskiego posłuszeństwa. Kandydatowi, który okazuje skrupuły i boi się podjąć decyzji z poczucia własnej niegodziwości, ojciec duchowny może nakazać przyjęcie święceń, natomiast takiemu, którego uzna za nieodpowiedniego, może nakazać, aby ich nie przyjmował. Sprzeciw kandydata wobec takiej decyzji równałby się sprzeciwowi wobec Boga i Kościoła.

Jeżeli kandydat zamierza zawrzeć związek małżeński, musi to uczynić przed święceniami. Z tej racji większość alumnów nie przyjmuje święceń wyższych od razu po ukończeniu formacji seminaryjnej, lecz proszą o nie biskupa dopiero po zawarciu sakramentalnego małżeństwa. Po ślubie kandydat pisze podanie do biskupa z prośbą o przyjęcie święceń. Biskup natomiast rozpatruje podanie i jeżeli zgadza się, to przeprowadza rozmowę z kandydatem. Potem może otrzymać święcenia. Niektórzy pastorolodzy prawosławni zalecają jednak, aby „nieco oddalać moment przyjęcia święceń od momentu zawarcia małżeństwa, gdyż początkowy etap życia małżeńskiego nie służy koncentracji duchowej”⁴⁹.

Bezpośrednie przygotowanie do święceń obejmuje czasowe odizolowanie się od wszystkiego co świeckie, czyli rekolekcje (najlepiej w klasztorze), post, modlitwę i specjalną spowiedź (cs. *stawlenniczeskoy*). Jest to spowiedź z całego życia u spowiednika wyznaczonego przez biskupa. On też odnotowuje w aktach kandydata, czy nie ma przeszkód kanonicznych do święceń. Ponadto,

⁴⁹ Tamże, s. 64.

zwykle w przeddzień wyświęcenia, kandydat podpisuje specjalną przysięgę w kancelarii biskupiej (cs. *stawlenniczeskaja prisiaga*) oraz otrzymuje dokumenty uprawniające go do przyjęcia święceń.

6.3. Święcenia kapłańskie

W tradycji prawosławnej, przyjęcie święceń kapłańskich jest uważane za moment przełomowy w życiu, porównywany z narodzinami nowego człowieka. W akcie święceń kapłan staje się „nowym stworzeniem” (por. 2 Kor 5, 17); nie jest już „zwykłym” laikiem, lecz sługą Chrystusa, którego uosabia jako szafarz tajemnic Bożych, głosiciel Słowa i duchowy przewodnik wspólnoty. Jak pisze ks. Rościśław Kozłowski: „Przyjęcie święceń (konsekracja, chirotonia) jest najważniejszym, niezapomnianym i najbardziej uroczystym momentem w życiu każdego kapłana”⁵⁰. Natomiast bp Hilarion Ałfiejew porównuje moment święceń do osobistej Pięćdziesiątnicy kapłana, „kiedy to zstępuje na niego Duch Święty i obdarza go licznymi darami łaski”⁵¹.

Chirotonia kapłańska ma zawsze miejsce w czasie Boskiej Liturgii, co wskazuje na nierozzerwalny związek kapłaństwa z Eucharystią oraz kapłana z liturgicznym zgromadzeniem Kościoła – Ciała Chrystusa. Święcenia odbywają się po Hymnie Cherubinów czyli tuż przed rozpoczęciem anafory – modlitwy eucharystycznej. Najpierw najstarszy prezbiter oprowadza kandydata trzykrotnie wokół prestołu, czemu towarzyszy ucałowanie jego rogów. Potem następuje modlitwa mówiąca o Bożej łasce, która leczy chorych i uzupełnia wszelkie braki. Występuje ona przy wszystkich święceniach wyższych.

Później następują modlitwy konsekracyjne z nałożeniem rąk. Po konsekracji ma miejsce obrzęd obleczenia w szaty duchowne,

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ H. Ałfiejew, *Misterium wiary...*, dz. cyt., s. 192.

któremu towarzyszy wspólnotowy śpiew *aksios* („godzien”), podobnie jak przy święceniu biskupa. Ostatnim aktem jest wręczenie neoprezbiterowi *diskosa* – pateny z częstką świętych Darów z literami XC, któremu towarzyszą słowa: „przyjmij zadatek (cs. *zatoł siej*), za który będziesz odpowiadał w dniu straszliwej Paruzji Pana naszego Jezusa Chrystusa”. W czasie święceń otwarte są wszystkie drzwi ołtarza, co podkreśla związek kapłana z ludem, któremu ma służyć.

Wyjątkowego wymiaru nabiera uroczyste pierwsze przejście kapłana przez Wrota Królewskie i zbliżenie się do priestołu, na którym od tej pory będzie sam sprawował Boską Liturgię. W swoich zapiskach autobiograficznych Sergiej Bułgakow wspominał ten moment w sposób następujący:

„Było to podobne do przejścia przez ogień, rozpalające, rozjaśniające i odradzające człowieka. Było to wstąpienie do innego świata, do Królestwa Niebieskiego. To było dla mnie początkiem nowego stanu mojego bytu, w którym do tej pory przebywam”⁵².

W Kościele prawosławnym kapłan wyświęcany jest dla konkretnej parafii. Podobnie jak w przypadku biskupa i diecezji, tak i tutaj ryt święceń ma charakter zaślubin kapłana ze wspólnotą wiernych, co podkreśla śpiew tropionów misterium małżeństwa. Związek kapłana ze swoją wspólnotą powinien być trwały na wzór wspólnoty małżeńskiej. Z tej racji, poza wyjątkowymi sytuacjami, nie praktykuje się służbowego przenoszenia kapłana z jednej parafii na inną.

6.4. Posługa kapłańska

Kapłan wypełnia swoją posługę w parafii z mandatu biskupa, który go wyświęcił i urzędowo posłał do określonej wspólnoty.

⁵² Cyt. za: R. Kozłowski, *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 66.

Duszpasterska opieka kapłana nad wiernymi obejmuje wiele różnych zadań. Są wśród nich: modlitwa za wiernych i za cały świat, nauczanie wiernych prawd wiary i zasad postępowania, dawanie przykładu świętego życia, wychowywanie dzieci i młodzieży, opieka nad chorymi i potrzebującymi, karcenie grzeszników, wspieranie upadających. Kapłan ma być po prostu miłosiernym ojcem na wzór samego Boga oraz pokornym sługą na wzór Chrystusa, który będąc Mistrzem i Nauczycielem umył nogi swoim uczniom (por. J 13, 1–16). Do najważniejszych zadań kapłańskich należy nauczanie, sprawowanie sakramentów i innych nabożeństw, przewodniczenie życiu lokalnej wspólnoty oraz duchowa opieka nad wiernymi.

Posługa Ewangelii jest punktem wyjścia całej działalności duszpasterskiej. Zgodnie z zasadą, że wiara rodzi się ze słuchania (por. Rz 10, 17), kapłan ma obowiązek głosić i wyjaśniać wiernym prawdy objawione przez Boga, których źródłem jest Pismo Święte i święta Tradycja. Poprzez przekazywanie wiernym Objawienia Bożego, kapłan toruje im drogę do prawdy, która niesie zbawienie. Punktem centralnym całego przepowiadania i nauczania jest Chrystus. Nauczanie ma przekazywać prawdy wiary oraz wynikające z nich zasady postępowania. Dogmatyka i etyka są ze sobą ściśle zespolone.

Podstawowymi formami nauczania są homilia i katecheza. Homilia wygłaszana jest w trakcie Boskiej Liturgii oraz przy okazji sprawowania innych sakramentów czy nabożeństw. Zwykle katecheza przybiera formę lekcji szkolnych, dokształcania w parafii dla dzieci, młodzieży i dorosłych czy też prowadzonych przez kapłana kręgów czytania Pisma Świętego.

Bardzo ważną rolą kapłana w parafii jest sprawowanie sakramentów. Sakramenty w Kościele prawosławnym są uznawane za ustanowione przez Chrystusa święte czynności, poprzez które Bóg udziela wiernym szczególnej łaski, nieosiągalnej w inny sposób i ukierunkowanej na konkretne dobro osoby i wspólnoty.

Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka i zjednoczenie go z Bogiem. Sakramenty jednoczą również wiernych między sobą, tworząc z nich żywy, Bosko-ludzki organizm. Z tej racji, w poczuciu odpowiedzialności za dobro duchowe wiernych kapłani mają przywiązywać wielką wagę do duszpasterstwa sakramentalnego.

Wśród sakramentów miejsce wyjątkowe zajmuje Eucharystia sprawowana w czasie Boskiej Liturgii. Jest ona znakiem i narzędziem komunii wiernych z Chrystusem i między sobą w łonie Kościoła. Jest zarazem źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego i stanowi centrum życia Kościoła. Z tej racji sprawowanie Boskiej Liturgii stanowi samą istotę służby kapłańskiej, najważniejszą i najdonioślejszą funkcję właściwą kapłanowi. Zarówno osobiste życie duchowe jak i posługa duszpasterska kapłana powinny zawsze koncentrować się wokół Eucharystii. Kapłan musi przez całe swe życie pielęgnować „poczucie eucharystyczności, tj. pragnienie sprawowania najświętszej Eucharystii”⁵³.

Posługa przewodniczenia życiu wspólnoty właściwa dla kapłana wpływa z jego roli pasterskiej, którą pełni w imieniu Chrystusa (zob. J 10, 1–18). Jest ona ukierunkowana na zachowanie jedności wiernych z Chrystusem – Dobrym Pasterzem – i między sobą, jak owce jednej trzody. Sam Jezus zlecił Apostołom tę funkcję pasterską (zob. J 21, 15–17), oni zaś przekazali ją swoim następcom. Tak jak biskup jest pasterzem diecezji, tak kapłan – parafii. W parafiach, gdzie pracuje kilku kapłanów, proboszcz sprawuje funkcję koordynatora i wyznacza zadania swoim pomocnikom. Kierowanie wspólnotą musi opierać się na miłości i sprawiedliwości.

6.5. Rola żony duchownego

Warto jeszcze poświęcić nieco uwagi osobie żony duchownego. Wprawdzie sama nie jest ona osobą duchowną, lecz życie we

⁵³ R. Kozłowski, *Charyzmat kapłaństwa...*, art. cyt., s. 390.

wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej z taką osobą nakłada na nią szczególne zadania⁵⁴.

Jahwistyczny opis stworzenia ludzi (Rdz 2, 4b–25), mówi, że kobieta jest dla mężczyzny odpowiednią pomocą, podobną do niego. Św. Paweł natomiast zjednoczenie mężczyzny i kobiety w małżeństwie nazywa *misterium*, w którym odzwierciedla się misterium jedności Chrystusa z Kościołem (zob. Ef 5, 21–33). Małżeństwo kobiety z przyszłym duchownym – diakonem lub kapłanem – zakłada jej wewnętrzną zgodę na przyjęcie i wypełnianie przez niego powołania pochodzącego od samego Chrystusa. Z tej racji Kościół wymaga formalnej zgody małżonki na święcenia jej męża. Życie w małżeństwie z duchownym staje się bowiem szczególnym powołaniem w służbie Kościołowi. Musi ona wewnętrznie godzić się na to, iż – „w pewnym sensie – jest «własnością» innych”⁵⁵. Oznacza to, że żona duchownego przyjmuje na siebie część odpowiedzialności za owocność jego posługi diakańskiej lub kapłańskiej. Wymaga to od kobiety podporządkowania własnych życiowych priorytetów dotyczących życia rodzinnego i zawodowego, służbie duszpasterskiej sprawowanej przez męża. Żona kapłana czy diakona powinna służyć pomocą mężowi w jego obowiązkach i na miarę swoich możliwości włączać się aktywnie w życie wspólnoty, do której oboje należą. Zachęca się, aby żona przodowała w podejmowaniu inicjatyw służących uaktywnieniu i ożywieniu życia wspólnotowego w parafii. Tak jak duchowny wypełnia służbę duszpasterską nie tylko poprzez sprawowanie posług lecz i poprzez przykład życia, tak samo małżeństwo duchownego powinno być wzorem chrześcijańskiego życia dla innych małżeństw. Z racji na autorytet jaki duchowny posiada we wspólnocie, żona powinna dbać o swoje

⁵⁴ Zobacz na ten temat: I. Kochan, *Diakonia żony kapłana*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, dz. cyt., s. 399–405.

⁵⁵ Tamże, s. 404.

dobre imię, aby nie dawać nikomu powodu do zgorzenia lub krytyki samego duchownego. Istotnym powołaniem każdego małżeństwa jest rodzicielstwo. Małżeństwo duchownego powinno być otwarte na przyjęcie życia oraz być wzorem dla innych rodziców w wychowaniu dzieci w duchu wiary prawosławnej. Powołanie macierzyńskie żony duchownego należy rozszerzyć na jej postawę względem innych ludzi, szczególnie członków własnej wspólnoty kościelnej. *Matuszka* to duchowa „matka” parafii obdarowująca wszystkich charakterystycznymi dla macierzyństwa wartościami: poświęceniem, wrażliwością i współczuciem, troskliwością i opiekuńczością, ofiarnością i bezinteresownością, etc. Z powyższych rozważań widać, że małżeństwo z duchownym nie należy do łatwych z racji wysokich oczekiwań względem *matuszki*. Gwarancją należytego przeżywania go jest szczerą i głęboką miłość, zrozumienie, pomoc i troskliwość jakie duchowny ma okazywać małżonce w każdej życiowej sytuacji, najlepszą zaś gwarancją mocnej wspólnoty życia, miłości i posługi jest wspólna modlitwa.

7. Diakon

W sensie ogólnym, diakon, to sługa jakiegoś pana⁵⁶. W sensie kościelnym, to sługa samego Chrystusa i sługa Boga. Diakoni występują w Nowym Testamencie. Według Dziejów Apostolskich ich rola polegała głównie na trosce o ubogich oraz współpracy z biskupem w zarządzaniu wspólnotą (zob. Dz 6, 1–6). Czasami wypełniali też funkcję głosicieli Słowa Bożego (zob. Dz 8, 5–13) oraz udzielali chrztu (zob. Dz 12, 26–40).

W Kościele prawosławnym diakon to najniższy stopień święceń wyższych, czyli tych, uważanych za sakrament. W hierarchii prawosławnej diakon stoi poniżej kapłana. Kościół prawosławny zachował

⁵⁶ Gr. *διάκονος* (*diákonos*) – sługa, ale nie niewolnik (gr. *σκλάβος* – *sklavos*).

przez całą swoją historię funkcję diakonatu stałego, która zanikła na Zachodzie, a do której Kościół rzymskokatolicki powrócił po *Vaticanium II*. Wielu prawosławnych diakonów nie nosi się z zamiarem przyjmowania dalszych święceń, a swoje funkcje diakońskie sprawuje niejako dodatkowo, wykonując przy tym inny, świecki zawód. Sytuacja taka jest szczególnie rozpowszechniona wśród prawosławnych mieszkających w Ameryce Płn. i Europie Zachodniej.

7.1. Święcenia diakońskie

Święcenia diakona, podobnie jak kapłana i biskupa, odbywają się podczas Boskiej Liturgii, lecz w innym momencie⁵⁷. Mają one miejsce po skończonym kanonie eucharystycznym a przed ektenią błagalną⁵⁸. Dwóch subdiakonów prowadzi kandydata ze środka cerkwi do prezbiterium. W otwartych Królewskich Wrotach przejmuje go protodiakon. Biskup, siedzący po lewej stronie ołtarza, trzykrotnie go błogosławi. Następnie kandydat trzykrotnie oprowadzany jest wokół ołtarza, całując za każdym razem jego rogi; potem całuje rękę biskupa, dzięki której otrzyma dar Ducha Świętego. W tym czasie chór śpiewa odpowiednie pieśni. Po trzykrotnym pokłonie przed ołtarzem wyświęcany klęka, kładąc ręce na ołtarz, biskup nakrywa jego głowę omoforionem⁵⁹ i wygłasza

⁵⁷ K. Bondaruk, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, Białystok 1987.

⁵⁸ Gr. Εκτενής, cs. *jektenija* – rodzaj litanii używanej w Kościołach Wschodnich. Składa się z kolejnych wezwań modlitewnych, śpiewanych przez diakona lub kapłana, a lud (lub chór) odpowiada: „Panie, zmiłuj się” (cs. *Hospodi pomiluj*). W ektenii błagalnej, niektóre wezwania mają odpowiedź: „Racz dać, o Panie” (cs. *Podaj Hospodi*). Główne typy ektenii to: Ektenia Wielka: na początku Boskiej Liturgii i innych nabożeństw, Ektenia żarliwa: po homilii, Ektenia dziękczynna: po komunii, Ektenia za wiernych: po odesłaniu katechumenów, Ektenia za zmarłych: w liturgiach za zmarłych.

⁵⁹ Omoforion – szata liturgiczna używana w Kościołach wschodnich. Jest odpowiednikiem palusza w Kościele łacińskim i ma podkreślić godność biskupią. Noszony jest tylko w czasie sprawowania funkcji liturgicznych.

odpowiednie modlitwy konsekuracyjne. Następnie wkłada on na wyświęcanego szaty diakońskie, czemu towarzyszy wspólnotowe zawołanie: *aksios* („godzien”), jak przy innych święceniach. Nowo wyświęconemu diakonowi wręcza się *ripidę*⁶⁰ i aż do czasu komunii kapłanów wachluje on nią nad Świętymi Darami. Ma to symboliczne znaczenie, gdyż diakoni w liturgii symbolizują obecność aniołów. Jako że na ikonach przedstawiających liturgię niebiańską aniołowie występują z *ripidami*, atrybut ten w liturgii ziemskiej posiadają właśnie diakoni. Komunię świętą nowo wyświęcony diakon przyjmuje jako pierwszy wśród diakonów i zwykle wygłasza krótką końcową ektenię.

7.2. Rola diakona

W Kościołach prawosławnych od czasów wczesnochrześcijańskich diakoni pełnili funkcje służebne wobec biskupów oraz wobec całej społeczności wiernych. Taka sama jest ich funkcja obecnie. Są oni pomocnikami biskupów i prezbiterów głównie podczas celebrowania Boskiej Liturgii oraz sprawowania pozostałych sakramentów i innych obrzędów (np. pogrzebów, poświęceń, etc.).

Posługa diakona jest niezbędna dla pełnego sprawowanie Boskiej Liturgii. Z tej racji, o ile to możliwe, każda parafia prawosławna powinna mieć swego własnego diakona, który jednocześnie mógłby zajmować się pełnoetatową świecką pracą, a wspólnocie kościelnej posługiwać głównie podczas nabożeństw. Niestety, w obecnym prawosławiu od wielu już dziesięcioleci odczuwa się dokuczliwy brak diakonów, którzy w niektórych regionach stali się prawdziwą rzadkością. Z tej racji Kościół prawosławny wszczął proces odnowienia teologii i ożywienia posługi diakonatu.

⁶⁰ Ripida to rodzaj wachlarza liturgicznego z namalowanym wizerunkiem anioła, który oznacza obecność chórów anielskich w czasie sprawowania Boskiej Liturgii. Wyraża to wiarę, że nie tylko Kościół ziemski, lecz i niebieski uczestniczy w liturgii sprawowanej w cerkwi.

Diakon w czasie Boskiej Liturgii czyta Ewangelię, wygłasza ekte- nie, dokonuje podniesienia Świętych Darów a następnie wachluje je przy użyciu ripidy. Po komunii spożywa pozostałość Świętych Darów, czyści naczynia liturgiczne i dokonuje okadzeń. Kościół prawosławny mocno akcentuje służebną i pomocniczą rolę diakona w liturgii w stosunku do biskupa i kapłana. Wyraża się to w fakcie, że diakon, w przeciwieństwie do praktyki rzymskokatolickiej, nie ma prawa samodzielnego sprawowania żadnego sakramentu ani nabożeństwa⁶¹. Ponadto za każdym razem, gdy posługuje biskupowi lub kapłanowi otrzymuje od niego nowe błogosławieństwo. Jeśli więc nie ma biskupa lub kapłana, jego rola jest taka sama jak każdego świeckiego. W wyjątkowych wypadkach, w przypadku braku prezbitera, diakon, podobnie jak każdy chrześcijanin, może dokonać chrztu. Za pozwoleniem biskupa lub kapłana diakon może nauczać zarówno w cerkwi jak i poza nią. Diakon, który przyjął stan zakonny nazywany jest w prawosławiu hierodiakonem. Starsi spośród diakonów, zwłaszcza przy katedrach biskupich noszą w prawosławiu miano protodiakonów (spośród kleru diecezjalnego) oraz archidiakonów (spośród kleru zakonnego).

7.3. Diakonisy

Obok diakonów – mężczyzn – przez długi okres czasu w Kościele posługiwały również diakonisy – kobiety⁶². Spotykamy je już w czasach Nowego Testamentu (zob. Rz 16, 1) i później. Funkcja diakonis przetrwała zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie przez całe pierwsze tysiąclecie, po czym stosunkowo szybko zaczęła zanikać. W niektórych diecezjach istniały również przełożone diakonis nazywane prezbiterydami. W pewnym okresie otrzymywały one

⁶¹ K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 264.

⁶² H. Paprocki, *Posługa diakonis w przeszłości i współcześnie*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, dz. cyt., s. 407–414.

święcenia według odrębnego rytu, co zostało z czasem zakazane, aby uniknąć wrażenia, że posiadają one podobny status sakramentalny do księży. Po *Soborze in Trullo* zakazującym biskupom współżycia małżeńskiego, diakonisami zostawały zwykle żony kapłanów, których wybierano na biskupów. Ostatnie świadectwa na Wschodzie, które mówią o diakonisch pochodzą z początków XIV w., kiedy to występowały one już tylko w klasztorach. Oprócz wymienionego wyjątku żony biskupa, diakonisa mogła zostać niezamężna kobieta lub wdowa, która ukończyła czterdziesty rok życia. Przez święcenia przyjmowała zobowiązanie dozgonnego celibatu. Jeśli następnie zawierała małżeństwo, nie tylko pozbawiana była swojej funkcji, lecz również ekskomunikowana. Święcenia diakonisy mógł dokonać wyłącznie biskup. Odbywało się ono w czasie Boskiej Liturgii według schematu właściwego święceniom wyższym. Należy wyciągnąć z tego wniosek, że diakonisy były uważane za osoby duchowne. Nigdy jednak nie pozwalano im przyjmować święceń kapłańskich i biskupich.

Na podstawie dostępnych świadectw trudno stwierdzić, czy diakonisy wchodziły za ikonostas i posługiwały przy ołtarzu w czasie Boskiej Liturgii. Niektórzy uważają, że taki wniosek można wyciągnąć na podstawie zachowanych rytuałów ich święceń, w których występują terminy wskazujące na posługiwanie w liturgii. Inni natomiast są zdania, że diakonisy nie mogły wchodzić za ikonostas, ani czynnie uczestniczyć w sprawowaniu liturgii eucharystycznej. Z całą pewnością, miały one za zadanie nauczanie prawd wiary wśród kobiet, asystowanie przy ich chrzcie i czasami przy chrzcie dzieci oraz posługę wśród chorych i potrzebujących pomocy. Mogły również spełniać funkcje służebne przy biskupie lub kapłanie oraz sprawować opiekę nad świątyniami.

Od lat siedemdziesiątych XX w. powróciła w prawosławiu sprawa przywrócenia funkcji diakonatu żeńskiego, który nigdy nie został zniesiony żadnymi przepisami, lecz z trudnych do prześledzenia

dzisiaj przyczyn samoistnie zaniknął. Kwestia ta postawiona została już w 1976 r. na panortodoksyjnej konferencji w Agapia w Rumunii i ciągle jest podnoszona w różnego rodzaju gremiach prawosławnych. Stwierdza się przy tym, że nie istnieją żadne przeszkody kanoniczne dla przywrócenia diakonatu kobiet. Nie chodzi jednak o zwykłą rekonstrukcję z odległej przeszłości, dlatego najpierw konieczne jest dogłębne przestudiowanie, przemyślenie i zdefiniowanie roli diakonis w kontekście czasów współczesnych oraz aktualnej roli kobiety w świecie i Kościele. Od połowy XX w. w Grecji istnieje szkoła diakonis, po której ukończeniu kobiety pełnią różne funkcje społeczne, charytatywne i wychowawcze w Kościele, ale nie otrzymują święceń. Nie można jednak wykluczyć, że w przyszłości Kościół prawosławny powróci do udzielania święceń diakonismom, co by wzbogaciło i urozmaiciło prawosławny stan duchowny.

* * *

W każdej wspólnocie religijnej są osoby, które spełniają funkcję religijnych liderów. Ich zasadniczą rolą jest pośredniczenie w kontaktach członków wspólnoty z Bogiem lub ogólnie ze sferą nadprzyrodzoną. Jako że posługa ich dotyczy spraw ducha, określa się im mianem osób duchownych.

Również Kościół prawosławny posiada swoich duchownych. Są nimi osoby, które przyjęły sakrament kapłaństwa przynajmniej w jednym z trzech możliwych stopni: diakonatu, prezbiteratu, episkopatu. Tworzą oni tzw. hierarchię kościelną. Na najwyższym stopniu hierarchii jest biskup, poniżej kapłan, najniżej stoi diakon. Każda z tych kategorii osób duchownych posiada określone zadania w Kościele oraz odpowiadającą im władzę duchową i jurysdykcyjną (prawną).

Zgodnie z wiarą prawosławną, stan duchowny jest pochodzenia boskiego: ustanowił go sam Chrystus wybierając Apostołów i przeznaczając ich do posługi w Kościele. Swoje zadania Apostołowie

przekazali biskupom i ich pomocnikom kapłanom i diakonom. Z tej racji nie można zmienić raz ustalonej w Kościele struktury hierarchicznej.

Zadaniem hierarchii jest nauczanie prawd wiary i zasad chrześcijańskiego życia, przewodniczenie modlitwom i celebrowanie nabożeństw liturgicznych w cerkwi oraz kierowanie i zarządzanie całokształtem życia określonej wspólnoty wiernych. Wszystko to i inne możliwe zadania duchownych są wypełnianiem ich roli pasterskiej, polegającej na prowadzeniu wiernych do Boga.

Prawosławie podkreśla z jednej strony służebną rolę duchowieństwa wobec wiernych świeckich, z drugiej zaś wielką godność osób duchownych, którym należy się cześć ze strony świeckich, gdyż reprezentują wobec nich samego Boga. W rzeczywistości, osoba duchowna różni się od osoby świeckiej nie tylko sprawowanym urzędem i wykonywanymi funkcjami, lecz przede wszystkim sakramentalnym znamieniem, które jest wyciśnięte na jej duszy w momencie otrzymania chirotonii i pozostaje niezbywalne do końca życia. Duchowny, który zaprzestał spełniania swych funkcji lub został pozbawiony urzędu, nie przestaje być diakonem, kapłanem lub biskupem w zależności od święceń, które wcześniej przyjął.

W świadomości prawosławnych wybór stanu duchownego wiąże się z powołaniem, czyli ze specjalnym wezwaniem, które Bóg kieruje do człowieka, a ten odczytuje w swoim sercu i na nie odpowiada. Pragnienie przyjęcia święceń jest oznaką powołania, ale nie wystarcza, aby wstąpić do duchowieństwa. Potrzeba jeszcze uznania tego powołania przez Kościół. Dokonuje tego zarówno biskup, który dopuszcza kandydata do święceń jak i wspólnota wiernych, która w momencie chirotonii wyraża wobec wyświęcanego swoją aprobatę (*aksios*). Podkreśla to fakt, że duchowni są dla Kościoła, a nie Kościół dla duchownych.

Do pełnienia posługi duchownej w Kościele prawosławnym wymagane jest odpowiednie przygotowanie, które obejmuje formację

duchową, intelektualną i ogólnoludzką kandydata do święceń. Na przestrzeni wieków istniały różne modele formacji. Również dzisiaj jest ona zróżnicowana w zależności od regionu oraz tego, czy dana osoba wybiera kler biały (duchowieństwo żonate) czy kler czarny (mnisi). Zawsze jednak przygotowanie do święceń wiąże się z ukończeniem trwającego kilka lat seminarium duchownego. Obecnie w Polsce seminarium trwa trzy lata i kończy się uzyskaniem stopnia licencjatu z teologii.

Obok duchownych, w Kościele prawosławnym istnieją też osoby, które przyjęły tzw. święcenia niższe (chirotesje) – lektorzy i subdiakoni. Nie są one wprawdzie duchownymi, lecz posługują przy duchownych w czasie sprawowania nabożeństw i mają prawo noszenia stroju duchownego – sutanny.

Kończąc, należy stwierdzić, że rola osób duchownych jest kluczowa dla życia Kościoła prawosławnego. Bez ich posługi nie tylko nie mógłby on wypełniać swojej misji w świecie, lecz po prostu istnieć. Rozumiejąc to, prawosławni obdarzają swoich duchownym głębokim szacunkiem i uznają ich autorytet w sprawach kościelnych.

KS. MAREK TATAR

DUCHOWIEŃSTWO W KOŚCIELE ANGLIKAŃSKIM

Pośród wielu wyznań chrześcijańskich znajduje się anglikanizm, który pośród studiujących jego skomplikowaną historię, tradycję oraz strukturę, może prowadzić do bardzo zróżnicowanych postaw. Wielokrotnie, zarówno w publikacjach, jak również wypowiedzianych opiniach jest on zaliczany do jednego z wyznań protestanckich¹. Sam jednak nigdy nie uważał siebie za jedno z tych, które powstały w wyniku XVI – wiecznej reformacji. Zawiera w sobie trendy reformacyjne, a jednocześnie nawiązuje i pragnie podtrzymać status *Ecclesia Anglicana*, sięgającą czasów św. Augustyna z Canterbury². W całej historii anglikanizmu ukształtowały się także właściwe mu struktury, które związane są z kapłaństwem. Solidne potraktowanie zagadnienia domaga się przybliżenia dość skomplikowanej sytuacji w trakcie formowania się anglikanizmu, następnie samej istoty rozumienia kapłaństwa i jego struktury oraz tendencji przeobrażeniowych związanych z jego obecną sytuacją tego wyznania. Dla właściwego ujęcia konieczne staje się także odniesienie do jego relacji w stosunku do Kościoła katolickiego.

¹ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, Oxford 2006, s. 4–5; B. Kumor, *Anglikanizm*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 1, Lublin 1995, s. 579.

² Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 4; P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajk, S.J. Koza, Lublin 1997, s. 178; K. Karski, *Anglikanizm*, „Oikoumene. Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 3–4(1998), nr 27–28, s. 51.

1. Kontekst historyczny genezy anglikanizmu

Zasadniczy okres związany z powstaniem *Anglican Communion* związany jest z czasem panowania króla Henryka VIII. Został on obdarowany tytułem *defensor fidei* (*defender of the Faith*) przez papieża Leona X w 1521 r. za traktat teologiczny *Assertio Septem Sacramentorum* (*Defence of the Seven Sacraments*), w którym, broniąc sakramentów św., sprzeciwił się Marcinowi Lutrowi³. Jak stwierdza P. Jaskóła pewnych elementów wpływających na genezę anglikanizmu należy dopatrywać się znacznie wcześniej: „Dzieje Kościoła Anglii na długo przed Reformacją nacechowane były swoistym napięciem między potrzebą jedności i centralizacji a potrzebą różnorodności i niezależności. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na Wyspach Brytyjskich celtycki tradycjonalizm stał w sprzeczności z rzymskimi tendencjami do uniformizacji”⁴.

Do bardzo istotnych wydarzeń historycznych należy zaliczyć także dwa ważne dokumenty. Pierwszy z nich to *Statute of Provisors* (1303 r.), który zabraniał uiszczanie jakichkolwiek opłat na rzecz instytucji poza Anglią⁵. Drugi to *Statutes of Praemunire* (1353 r.) wprowadzający szczególny status, polegający na traktowaniu jako przestępcę każdego, kto chciałby wprowadzić jakąkolwiek nową władzę. Tym samym zabroniono apelacji do Rzymu i wymagana była zgoda króla na ogłaszanie rozporządzeń papieskich, a także na przyjmowanie beneficjów kościelnych (zostały wznowione w 1365; 1395 oraz 1529 r.). Na ten właśnie dokument powoływał się król Henryk VIII w stosunku do kard. T. Wolsey’a (mianowany w 1515 r. Lordem Kanclerzem przez Henryka VIII, od 1518 r. legat papieski w Anglii) oraz czasie swojego

³ Por. Henryk VIII, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 3, Warszawa 2004, s. 556.

⁴ Por. P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, art. cyt., s. 178.

⁵ Por. B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 580.

zrywania jedności z Rzymem. Istotnym elementem, który wpłynął na powstanie podłoża anglikanizmu było połączenie świadomości powszechności Kościoła ze swoistym „kultem” i szacunkiem do monarchii w Anglii⁶. Jak stwierdza B. Kumor, w okresie późnego średniowiecza Kościół w Anglii cechowała szeroka autonomia w stosunku do Rzymu, prowadząca do charakteru Kościoła państwowego. Zaznaczał się także ogromny wpływ świeckich na życie Kościoła. Mamy tu do czynienia ze wzrastającym antyklerykalizmem wynikającym z feudalistycznej postawy biskupów oraz osób reprezentujących Kościół w Anglii. Należy podkreślić znaczącą rolę T. More’a, który od 1529 r. był pierwszym świeckim kanclerzem Królestwa. Wpływ władzy świeckiej na życie Kościoła doprowadził do sytuacji, w której król Henryk VIII obsadził dwie metropolie oraz 28 biskupstw⁷.

W tym kontekście należy także podkreślić znaczenie wystąpienia Jana Wiklifa (1320–1384) wykładowcy „realistycznej” szkoły platońskiej w Oxfordzie. Przyjął on tezę, że Kościół jest rzeczywistością faktycznie niewidzialną, posiadającą pierwowzór w niebiosach. Był zwolennikiem predestynacjonizmu i dlatego wszelkie zewnętrzne przejawy pobożności i kultu uważał za niepotrzebne. W sposób bardzo otwarty sprzeciwiał się nadużyciom ówczesnego Kościoła. Był autorem przekładu Biblii (1380–1384) w Oxfordzie. Uznaje się go za jednego z wybitnych zwolenników lollardystów, których należy uwzględnić, badając genezę anglikanizmu⁸.

⁶ Por. S. Neill, *Anglicanism*, London 1977, s. 20–25.

⁷ Por. B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 580.

⁸ To społeczeństwo rządzone przez świeckich i nawołująca do reform społecznych. W roku 1395 powstał manifest, zawierający dwanaście artykułów, który nie akceptował zależności Kościoła w Anglii od Rzymu, odrzucał prawdę o przeistoczeniu, celibat duchowieństwa, spowiedź wobec duchownego, poświęcenia, modlitwę za zmarłych, pewne przejawy kultu i pobożności. Cechą charakterystyczną tego ruchu był pacyfizm, por. P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, art. cyt., s. 179.

Zerwanie jedności z Rzymem związane jest w sposób bezpośredni z osobą króla Henryka VIII (1491–1547). W 1509 r. poślubił on, uzyskawszy dyspensę papieską, wdowę po swoim bracie Arturze, Katarzynę Aragońską. Małżeństwo to pozostawiło tylko jedną z pięciu córek, Marię, ale brak było męskiego następcy tronu. W tej sytuacji po dziewiętnastu latach małżeństwa Henryk VIII chcąc poślubić Annę Boleyn, zwrócił się do papieża Klemensa VII o unieważnienie poprzedniego związku. Proces początkowo prowadzony w Londynie znalazł swój finał w Rzymie (1529 r.). Korzystając z rady T. Cranmera, król poprosił o ekspertyzę wybitne Uniwersytety. Nastąpił podział opinii: angielskie, francuskie oraz północno-włoskie poparły króla, zaś hiszpańskie, południowo-włoskie oraz Wittenberga wraz z M. Lutrem utrzymywały ważność pierwszego małżeństwa. W tej sytuacji król 11 II 1531 r. zwołał generalne zebranie kleru angielskiego, które obwołało go głową Kościoła w Anglii. Był to moment kulminacyjny, stanowiący początek schizmy. W 1532 r. parlament ponowił zakaz apelacji do Rzymu. T. Cranmer mianowany prymasem Anglii ogłosił poprzednie małżeństwo króla za nieważne, zaś z Anną Boleyn za ważne. W reakcji na te posunięcia papież Klemens VII potwierdził ważność pierwszego małżeństwa, jednocześnie ekskomunikując króla (11 VII 1533 r.). Bardzo istotnym wydarzeniem było uchwalenie przez parlament angielski pięciu ustaw dających królowi autonomię wobec Rzymu, które zawierały między innymi unarodowienie Kościoła oraz odrzucenie wypowiedzi papieskich. Ostateczne *Act of Supremacy* (3 XI 1534 r.) ogłosił króla „jedyną i najwyższą głową Kościoła angielskiego” i zobowiązywał wszystkich do złożenia przysięgi na wierność. Sprzeciw traktowano jak zdradę i usankcjonowano karą śmierci. Ten akt zapoczątkował serie prześladowań Kościoła katolickiego i sukcesywne niszczenie go na terenach Anglii. W latach 1536–1539 mamy do czynienia z mocnymi wpływami luteranizmu na nowo powstały anglikanizm, który uwidoczniał się

w tzw. *Anglikańskich artykułach*. W odpowiedzi król ogłosił sześć artykułów („krwawy statut”), w których pod sankcją ciężkich kar nakazał przyjęcie przeistoczenia, komunii pod jedną postacią, zachowanie celibatu, ślubów zakonnych i spowiedzi usznej⁹.

Nowy rozdział w dziejach anglikanizmu otwiera Edward VI, małoletni syn Henryka VIII, w zastępstwie którego władzę sprawowała rada regencyjna. Można powiedzieć, że jest to czas eksplozji wpływów protestanckich, którym przewodził kryptoluteranin T. Cranmer. Wprowadził on do liturgii nowy ryt komunii zbliżony do luteranckiego. Jak stwierdza K. Karski, Anglia stała się miejscem azylu dla prześladowanych protestantów (M. Bucer, J. Łaski)¹⁰. W oparciu o *Act Uniformity* z 1549 r. skasowano ryt rzymski a wprowadzono do użytku *Book of Common Prayer*, który stał się wykładnią, księgą liturgiczną i modlitewnikiem obowiązującym do dnia dzisiejszego w anglikanizmie. Szczególnie drugie wydanie zatwierdzone przez parlament z 1552 r. przyjmowało protestanckie zasady dogmatyczne w połączeniu z kalwińskim rozumieniem Eucharystii. W kontekście podjętego zagadnienia bardzo istotne jest podkreślenie roku 1550, w którym wprowadzono *Ordinal*, czyli księgę zawierającą nowy ryt święceń biskupów, kapłanów i diakonów. Towarzyszyło temu wydarzeniu wydanie w 1553 r. przez T. Cranmera 42 artykułów wiary, wykazujących silny związek anglikanizmu z protestantyzmem¹¹.

Próba odbudowania katolicyzmu związana jest z osobą i panowaniem Marii I (1553–1558). Jednakże metody, które zastosowała (np. kara ścięcia lub spalenia 273 zwolenników tendencji protestanckich, w tym T. Cranmera), przyniosły raczej skutek odwrotny,

⁹ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 14–23; B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 581–582.

¹⁰ Por. K. Karski, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 51.

¹¹ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 26–30; B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 581–582.

wzbudzając sympatię dla prześladowanych. Podjęto jednak szereg działań, np. parlament odwołał listę ustaw antypapieskich i wystosował list do Rzymu z prośbą o pojednanie. Jej następczyni, którą była córka Anny Boleyn, czyli Elżbieta I (1558–1603) wznosiła *Act of Supremacy* i przywróciła *Book of Common Prayer*. Była to odpowiedź wobec nieprzychylniej postawy w stosunku do niej, jaką przyjął papież Paweł IV. Działaniom królowej sprzyjał nowy arcybiskup Canterbury M. Parker. W 1563 roku na Generalnym Zgromadzeniu kleru przyjęto 39 artykułów wiary, które przybrały ostateczny kształt w 1571 r. W historii anglikanizmu mamy do czynienia z próbami restytucji katolicyzmu, ale nie przyniosły one większych rezultatów¹². Wiek XVII zaznaczył się w anglikanizmie wpływami purytanizmu oraz narastającymi podziałami w zależności od wpływu poszczególnych tendencji i ruchów protestanckich. Należy podkreślić, że podziały te prowadziły do konfrontacji wewnątrz wyznania. Na tym tle uformowały się trzy frakcje Kościoła anglikańskiego. Podkreślenie tego faktu jest niezwykle istotne, ponieważ w sposób jednoznaczny rzutuje na sposób rozumienia kapłaństwa oraz postrzegania hierarchii duchowieństwa.

Pierwszą z nich jest uformowany w XVI w. *High Church* (Kościół Wysoki) nie akceptujący kalwińskiej interpretacji formuł wiary. Jego rozwój zintensyfikował się w XIX w. (znamienny w tym względzie jest tzw. *Oxford Movement* – Ruch oxfordzki)¹³. Podkreśla autorytet

¹² Por. K. Karński, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 51–52.

¹³ Jego założycielem był J. Keble, a jako akt początkowy przyjmuje się jego kazanie w 1833 r., wygłoszone w Oxfordzie na temat narodowej apostazji. Następne istotne wydarzenie to ogłoszenie *Tracts for the Times* – stąd innym określeniem, którego używano na określenie tego odnowicielsko-reformatorskiego ruchu to „traktarianie”. Należy podkreślić znaczenie ostatniego traktatu n. 90, którego autorem jest J.H. Newman. Podjął on próbę syntezy traktatów z nauką Soboru Trydenckiego. Ostatecznie zarówno on jak również wielu uczestników tego Ruchu przyjęło katolicyzm. J.H. Newman został beatyfikowany przez papieża Benedykta XVI 19.09.2010 r. podczas Mszy św. w Cofton Park w Birmingham.

Kościół, historyczność episkopatu, rolę sakramentów, dąży do przywrócenia niektórych form liturgicznych, a także życia chrześcijańskiego sprzed rozłamu (np. reaktywacja życia zakonnego). Wewnątrz niego znajduje się nurt określany jako *Anglo-catholic Church*, który podkreśla ciągłość historyczną Kościoła w Anglii, eksponuje bardzo daleko idące związki z katolicyzmem (szczególnie w stosunku do postrzegania Eucharystii)¹⁴.

Kolejną grupą anglikanów jest tzw. *Low Church* (Kościół Niski), który określany jest jako ewangelicy lub purytanie. Sięga on korzeniami do J. Wesley'a. Wyróżnia ich: ewangelicki stosunek do słowa Bożego, purytański kult religijny. Przyjmują chrzest jako symbol działania łaski, podobnie jak Eucharystię, którą uważają jedynie za pamiątkę. Odznaczają się dużym zaangażowaniem i posiadają bardzo duży wkład w rozwój postawy ekumenicznej¹⁵.

Trzeci nurt to *Broad Church* (Kościół Szeroki), bardzo tolerancyjny, o ukierunkowaniu liberalnym i modernizującym, niechętny wszelkim ujęciom doktrynalnym, liturgicznym i organizacyjnym. Najpełniej realizują charakter określany mianem *comprehensivness* zarówno pod względem teologicznym jak również moralno-etycznym¹⁶.

Ogólnie należy stwierdzić, że *Church of England* posiada strukturę hierarchiczną: biskupi, kapłani, diakoni, z arcybiskupem Canterbury na czele, który nosi tytuł „prymasa całej Anglii”. Drugie miejsce zajmuje arcybiskup Yorku z tytułem „prymas Anglii”. Diecezje dzielą się na archidiakonaty, a te na dekanaty, zaś dekanaty na parafie. Najwyższą władzą jest *The National Assembly of the Church of England*, w skład którego wchodzi biskupi, księża oraz świeccy.

¹⁴ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 75–81; 90–93; P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, art. cyt., s. 186–188; B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 582–583.

¹⁵ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 86–87; P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, art. cyt., s. 186–188.

¹⁶ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 130–132.

Podobne synody istnieją na poziomie prowincji, archidiakonatów, diecezji, dekanatów oraz parafii. Ponieważ Kościół anglikański można w pełnym tego słowa znaczeniu określić jako „państwowy”, to każdorazowy król jest koronowany przez Kościół i jest „najwyższym rządcą Kościoła” (*supreme governor*). To on nominuje arcybiskupów, biskupów, dziekanów oraz kanoników na wniosek premiera. Jest także najwyższą instancją jurydyczną i liturgiczną. Związek ten potwierdza przynależność arcybiskupów i biskupów Londynu, Durham oraz Winchester oraz 21 innych według kolejności nominacji do Izby Lordów. Należy podkreślić, że *Church of England* nie jest jedynym, ale pierwszym we Wspólnocie Anglikańskiej (*Anglican Communion*). Wspólnota ta uważa się za przynależącą do Kościoła powszechnego z własną nauką i strukturą. Obejmuje ona Kościoły narodowe, autonomiczne oraz prowincje kościelne¹⁷.

2. Sakramenty, kapłaństwo i hierarchia w Kościele anglikańskim

Zarys elementów historycznych bardzo klarownie wskazuje na konieczność uwzględnienia rozumienia sakramentów w podjętym

¹⁷ Wspólnota anglikańska zawiera następujących członków: *The Church of England, The Church of Wales, The Church of Ireland, The Episcopal Church of Scotland, The Protestant Episcopal Church in the USA, The Anglican Church in Canada, The Church of India, Pakistan, Burma and Ceylon, The Church of England in Australia and Tasmania, The Church of the Province of New Zealand, The Church of the Province of South Africa, The Church of the Province of the West Indies (Antyle), Japan Holy Catholic Church, The Holy Catholic Church of China, The Church of Province of West Africa, The Church of Province of Central Africa, The Church of Province of Kenya, The Church of Province of Tansania, The Church of Province of Uganda and Rwanda – Burundi, The Episcopal Church of Brazil*, do jurysdykcji arcybiskupa Canterbury należą decezje: Seul, Korea, Singapur, Kuching, Jesselton, Bermudy, Gibraltar, Rangun, Madagaskar, Mauritius, Chile, Boliwia i Peru, diecezja Europy (siedziba w Brukseli). M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 94–115; B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 586–587; P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, art. cyt., s. 183.

zagadnieniu dotyczącym kapłaństwa, ponieważ one uwypuklają nie tylko kontekst ale także pewne zależności. Mamy do czynienia z kilkoma paradoksami takimi jak: postawa Henryka VIII przed schizmą oraz po jej zainicjowaniu, relacja państwowości angielskiej w stosunku do Rzymu z uwzględnieniem szczególnych klauzul, wpływy protestanckie (głównie za sprawą T. Cranmera) oraz świadomość trwania w Kościele powszechnym. Wszystkie te tendencje posiadały bardzo konkretny wpływ na kształtowanie się teologii anglikańskiej – w tym teologii sakramentów wraz z ewolucją rozumienia kapłaństwa. Należy zaznaczyć, że właściwie nie mamy do czynienia w anglikanizmie ze stworzeniem własnej konstrukcji dogmatycznej. Jak zaznacza P. Jaskóła, anglikanie wręcz podkreślają odcięcie się od terminu „teologia anglikańska”¹⁸. Na całokształt tego Kościoła posiada także wpływ decentralizacja wyznania i brak wyraźnego ośrodka skupiającego władzę jurysdykcyjną oraz nauczycielską. Z tego względu mamy do czynienia raczej z anglikańską świadomością wiary i chrześcijaństwa.

Nawiązując do tendencji protestanckich, przyjmują zasadę, aby nie definiować niczego, co nie zostało wyraźnie podkreślone w Piśmie Świętym, ale nie odrzucać także tego, co nie nosi wyraźnych cech sprzeciwu wobec Boga. Całość tego zjawiska teologicznego określa wspomniany już termin, który właściwie w pełnym brzmieniu jest nieprzetłumaczalny na język polski a brzmi *comprehensiveness*. Najogólniej należy stwierdzić, że jest to pewna próba skonstruowania *via media*, leżąca pomiędzy katolicyzmem a ujęciem ewangelickim. Obok tego określenia funkcjonuje jeszcze jedno istotne, które posiada wpływ na kształtowanie się wykładni nauczania i jest nim *agreement (consensus fidelium)*, oznaczający powszechną zgodę wiernych¹⁹.

¹⁸ Por. P. Jaskóła, *Wspólnota anglikańska*, art. cyt., s. 183.

¹⁹ Por. M. Chapman, *Anglicanism*, dz. cyt., s. 130–132. Autor określając, czym jest dla Church of England termin *comprehensiveness* powołuje się na Konferencję z 1948 r., cytując jej słowa: „We believe it is only through a compre-

Obok Pisma Świętego istotnym źródłem nauczania i wykładnią życia anglikańskiego jest *Common Prayer Book*, zawierający 39 artykułów wiary²⁰. Księga ta posiada bardzo bogatą historię rozwoju, sięgającą początków anglikanizmu. Ostatecznie zawiera 39 *Artykułów wiary*, będących centrum doktryny anglikańskiej. Znajdujemy tam doktrynę zawierającą anglikańską naukę o Trójcy Świętej, Wcieleniu, Duchu Świętym, źródłach wiary, 3 najstarsze wyznania wiary Kościoła katolickiego, naukę o grzechu i odkupieniu, czyścicu, odrzucenie nieomyślności papieża i przyznanie jurysdykcji nad Kościołem w Anglii królowi²¹.

Ze względu na podjęte zagadnienie dotyczące kapłaństwa, bardzo istotą rzeczą jest pokreślenie sakramentologii anglikańskiej. Sięgając do *Common Prayer Book* w Art. XXV znajdujemy następujące określenie sakramentów: „Sacraments ordained of Christ be not only badges or tokens of Christian men’s profession, but rather they be certain sure witnesses, and effectual sings of grace, and God’s good will towards us, by the which he doth work invisibly in us, and doth not only quicken but also strengthen and confirm our Faith

hensiveness which makes it possible to hold together in the Anglican Communion understandings of truth which are held in separation in other churches, that the Anglican Communion is able to reach out in different directions and do to fulfil its special vocation as one of God’s instruments for the restoration the visible unity if his whole church”. Z kolei Konferencja w Lambeth z 1968 r. określa ten termin: „...implies that the apprehension of truth is a growing: we only gradually succeed in ‘knowing the truth’.... Comprehensiveness implies a willingness to allow liberty of interpretation, with a certain slowness in arresting or resisting exploratory thinking”; S. Nowosad, *Anglikanizm*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 33–60; K. Karński, *Anglikanizm*, dz. cyt., s. 58–61.

²⁰ Por. *The Book of Common Prayer and Administration the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of The Church of England together with the proper lessons for Sundays and other Holy-Days*, London 1899.

²¹ Por. R. Niparko, *Anglikańskie artykuły*, w: EK, t. 1, s. 597.

in him”²². Jak możemy zauważyć, anglikanizm bardzo wyraźnie podkreśla: chrystocentryczne źródło ich pochodzenia, zewnętrzny wyraz jako znaku, wewnętrzną treść sakramentu będącego sposobem działania Boga w życiu człowieka. Szczególnie istotny jest ostatni element, który zaznacza działanie Boga poprzez sakrament, umocnienie ale przede wszystkim należy podkreślić aspekt fideo-twórczy.

Wnikliwe studium anglikańskich *Artykułów wiary* bardzo wyraźnie wskazuje na przyjmowanie przez nich w sensie ścisłym tylko dwóch sakramentów, które zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa i posiadają bardzo wyraźne i oczywiste podstawy w Piśmie Świętym. Należą do nich: chrzest oraz Wieczerza Pańska²³. Pozostałe pięć, tj. bierzmowanie, pokuta, kapłaństwo, małżeństwo oraz namaszczenie chorych, nie przyjmują jako sakramenty w sensie ścisłym. Uzasadniając taki podział, twierdzą, że pochodzą one „częściowo” ze „zniekształconego naśladowania Apostołów” (being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles), „częściowo” zaś mają one źródło jako „stany życia dopuszczone przez” Pismo” (partly are states of life allowed in the Scriptures)²⁴.

Nie budzi wątpliwości przyjęcie chrztu, który współbrzmi z nauce Kościoła katolickiego, a także innymi Kościołami protestanckimi. Nie budzi zastrzeżenia zarówno chrzest niemowląt, jak również dorosłych²⁵.

²² Por. *The Book of Common Prayer...*, dz. cyt. Tekst ten po przetłumaczeniu na język polski brzmi następująco: „Sakramenty ustanowione przez Chrystusa są nie tylko symbolami, czy oznakami chrześcijańskiego wyznania, ale raczej są to pewne, niezawodne świadectwa i skuteczne znaki łaski i dobroci woli Bożej wobec nas, przez które Bóg nie tylko niewidzialnie działa w nas i nie tylko ożywia, ale także umacnia i utwierdza naszą wiarę w Niego”.

²³ Por. tamże. Dosłowne brzmienie jest następujące: „There are two Sacraments ordained of Christ our Lord in the Gospel, that is to say, Baptism and the Supper of the Lord”.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże Art. XXVII.

Niezwykle interesująca pozostaje analiza relacji, jaka zachodzi pomiędzy Eucharystią oraz kapłaństwem, która w Kościele katolickim posiada charakter nierozdzielny oraz przyczynowo-skutkowy. Swoj sposób widzenia Wieczery Pańskiej ujmuje w Art. XXVIII. Wynika z niego jasno, że anglikanie przyjmują wino i chleb nie tylko jako zewnętrzne znaki, które są widzialne i zgodne z nakazem Jezusa Chrystusa. Jest to rzeczywiste przyjęcie Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa²⁶. Jest to zatem sakrament w sensie ścisłym, ponieważ Chrystus ustanowił go w sposób bezpośredni. Część teologów anglikańskich przyjmuje tomistyczną teorię przeistoczenia²⁷. Owocami tego sakramentu jest umocnienie jedności z Chrystusem, Kościołem i umocnieniem ukierunkowanym na życie wieczne oraz pełnię zjednoczenia z Bogiem, odpuszczenie grzechów. Od przyjmującego wymaga się żywej wiary, ufności w miłosierdzie Boże oraz łaskę Jezusa Chrystusa. Jak twierdzi Katechizm anglikański, konieczne jest szczere wyznanie grzechów. Przyjmują także, że szafarzem może być biskup lub kapłan, pozostający w sukcesji apostoelskiej²⁸.

W tym kontekście bardzo istotne pozostaje pytanie o sposób rozumienia w anglikanizmie natury i charakteru kapłaństwa. Jak zostało wspomniane, nie przyjmują oni kapłaństwa jako sakramentu w ścisłym znaczeniu. W związku z tym *Artykuły wiary* nie zajmują się w sposób bezpośredni naturą kapłaństwa. Art. XXX omawia relację posługi w stosunku do Kościoła, stwierdzając: „It is no lawful for any man to take upon him the office of public preaching or ministering

²⁶ Por. tamże Art. XXVIII.

²⁷ W następujący sposób określa przeistoczenie Art. XVIII: „Transubstantiation (or the change of the substance of Bread and Wine) in the Supper of the Lord, cannot be proved by holy Writ; but it is repugnant to the plain words of Scripture, overthroweth the nature of a Sacrament and hath given occasion to many superstitions”.

²⁸ Por. B. Kumor, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 589; K. Karński, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 61.

the Sacraments in the Congregation, before he be lawfully called and sent to execute the same”²⁹. Kolejne punkty dotyczące kapłaństwa to Art. XXXII, mówiący małżeństwie księży oraz XXXVI, odnoszący się do konsekracji arcybiskupów, biskupów, księży oraz diakonów (bardzo mocno nawiązujący do ustaleń króla Edwarda VI)³⁰.

Jak zatem możemy zauważyć, w samej terminologii anglikańskiej mamy do czynienia z pojęciami: archbishop, bishop, priest deacon. Początkowo ordynacja kapłańska w anglikanizmie dokonywała się według rytu rzymskokatolickiego. Właściwy ryt święceń znajduje się we wspomnianej już księdze zwanej *Ordinal* wydanej przez T. Cranmera za panowania Edwarda VI (1550 r.), (zmodyfikowany w latach 1552, 1563, 1622 – ta ostatnia modyfikacja obowiązuje do dnia dzisiejszego). To właśnie dlatego każde wydanie *Common Prayer Book* w XXXVI Art. do niego się odwołuje. Anglikanie przyjmują święcenia kapłańskie jako praktykę apostołską, zachowując formę czyli nałożenie rąk oraz modlitwę święceń związaną z udzieleniem Ducha Świętego oraz władzy adekwatnej do stopnia święceń. Nałożenie rąk oraz modlitwa święceń stanowią istotę i są także zewnętrznymi znakami ustanowienia kapłanem dla posługi wspólnocie wierzących. Ryt namaszczenia oraz wręczenie naczyń liturgicznych w czasie obrzędów uważają anglikanie za ryt uzupełniający, ponieważ według ich opinii nie były stosowane przez Apostołów i ich następców. Jak wykazują W. Hryniewicz oraz M. Ziółkowski, mamy do czynienia z pewnym paradoksem polegającym na tym, że Art. XXV odmawia kapłaństwu sakramentalności, natomiast teologowie anglikańscy broniąc sukcesji, tradycji apostołskiej oraz uczestnictwa w Kościele powszechnym, bronią sakramentalności święceń³¹.

²⁹ *The Book of Common Prayer...*, dz. cyt., Art. XXIII.

³⁰ Por. tamże, Art. XXXII; XXXVI.

³¹ Por. W. Hryniewicz, M. Ziółkowski, *Anglikańskie święcenia*, w: EK, t. 1, s. 598.

Od wieku XVII mamy do czynienia z nieustanną dyskusją na temat ważności święceń anglikańskich. Na gruncie teologicznym spotykamy się w tym względzie z wieloma rozbieżnościami. Są one podyktowane, jak to już wcześniej zostało stwierdzone, wieloma podziałami wewnątrz samego anglikanizmu. Zatem problem sukcesji pozostaje bardzo wątpliwy. Należy pokreślić, że pozostaje on Kościołem hierarchicznym. Schizma, jaka dokonana się za czasów Henryka VIII, zachowała taką strukturę Kościoła. *Ordinal* zaznacza, że Kościół w Anglii zachowuje taką strukturę, nawiązując do Kościoła pierwszych wieków, ponieważ posiada on bezpośrednie pochodzenie od Jezusa Chrystusa. Problem hierarchiczności stał się także podstawą do dyskusji, dotyczącej jej relacji w stosunku do istoty Kościoła. W związku z tym uformowały się dwa stanowiska: pierwsze mówi, że stanowi ona istotę (*esse*). Jej zwolennikiem był np. Richard Montague (1577–1641). Drugie uważa, że raczej jest lepszą formą jego organizacji i Kościół bez hierarchii jest w pełni Kościołem. Problem ten domaga się wyjaśnienia sposobu rozumienia *επισκοπε* (*episkope*), ponieważ stanowi centrum rozumienia święceń, sukcesji oraz hierarchiczności. Zachowanie episkopalności w anglikanizmie³² zostało przypieczętowane na Konferencji w Lambeth w 1888 r., zaś arcybiskupi Canterbury i Yorku w odpowiedzi na bullę Leona XIII *Apostolicae curae* z 29 III 1897 r. stwierdzili, że episkopat anglikański nie wywodzi się od M. Parkera i jego konsekratego W. Barlowa, których święcenia nie były ważne ale od W. Lauda konsekrowanego w łączności sukcesyjnej z biskupami irlandzkimi i włoskimi³³. Bardzo ważny wkład w rozumienie episkopalności wniosły kolejne Konferencje w Lambeth

³² Por. R.P.C. Hanson, *The nature of the Anglican Episcopate*, w: *Lambeth Essays on ministry, Essays written for the Lambeth Conference 1968*, red. Archbishop Canterbury, London 1969, s. 79–80.

³³ Por. W. Hryniewicz, M. Ziółkowski, *Anglikańskie święcenia*, art. cyt., s. 598.

(1948 r., 1968 r.) wskazując na konieczność struktury episkopalnej (ta pierwsza) oraz przyjmując interpretację jej natury (druga). Szczególnie druga podkreśliła także jego istotne znaczenie jako katolickiego dziedzictwa w anglikanizmie³⁴. Z kolei Konferencja w Lambeth w 1978 r. zaznaczyła, że konsekracja biskupia dokonująca się w wierze apostołów jest kontynuacją ich posłannictwa i realizacją w obrębie Kościoła³⁵. Do tego posłannictwa należy służba ludowi Bożemu poprzez nauczanie, strzeżenie doktryny, opiekę nad powierzonymi wiernymi (*oversight*). Wszystko to realizuje w ścisłym powiązaniu z synodem, którego postanowienia biskup zatwierdza. Należy także podkreślić element, który posiada swoje mocne historyczne podstawy, tzn. powiązanie episkopalności ze strukturami państwowymi³⁶.

Ogromnym wyłomem oraz kontrowersją, także w łonie Kościoła anglikańskiego w kwestii święceń kapłańskich, stała się ordynacja kobiet. Dokonało się to na mocy uchwały Anglikańskiej Rady Konsultacyjnej z roku 1971, która otwiera możliwość podjęcia takiej decyzji w sposób wolny w każdej z prowincji i wspólnot anglikańskich. W 1976 r. udzielono święceń kapłańskich kobiecie w Kościele episkopalnym w Stanach Zjednoczonych, natomiast Barbara Harris została wyświęcona na biskupa (sufragan). W 1992 r. święcenia kapłańskie otrzymała pierwsza kobieta w Anglii. W tym samym czasie Penelope Jamieson (Kościół anglikański w Nowej Zelandii) została pierwszym biskupem diecezjalnym. W roku 1994 Synod Generalny Kościoła w Anglii podjął uchwałę o święceniu kobiet (Bristol oraz Canterbury). Równie trudnym problemem jest zgoda Amerykańskiego Kościoła Episkopalnego (2003 r.) na świę-

³⁴ Por. *Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports*, London 1968.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. P. Kantyka, *Misterium biskupie w dialogu katolicko-anglikańskim*, „*Studia Oecumenica*”, 2(2002), s. 63–64.

cenia biskupie oraz kapłańskie homoseksualistów³⁷. Z pewnością te wydarzenia zaciemniają właściwy sposób rozumienia natury kapłaństwa, a tym samym w sposób bardzo poważny utrudniły dialog anglikański z innymi wyznaniem (katolicyzm, prawosławie). Spowodowały także bardzo konkretną reakcję w łonie samego anglikanizmu, skutkującą licznymi konwersjami do katolicyzmu oraz reakcją Kościoła katolickiego na te tendencje. Odpowiedzią na te tendencje jest Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* Papieża Benedykta XVI (4 XI 2009 r.)³⁸.

3. Relacja Kościoła katolickiego do kapłaństwa w anglikanizmie

Zerwanie jedności z Kościołem oraz nałożone ekskomunikacji w historii relacji katolicko-anglikańskich zaowocowały, jak na to wskazują badania historyczne, bardzo krwawymi prześladowaniami ciągnącymi się aż do początków XIX w. Elżbietańskie ustawy odbierały katolikom prawa cywilne. W końcowej fazie nie mamy wprawdzie do czynienia z prześladowaniami krwawymi ale społeczno-moralnymi oraz separatystycznymi (dopiero w 1823 r. ogłoszono zupełną wolność Kościoła katolickiego w Anglii). Wykluczanie katolików z pełnienia funkcji społecznych, politycznych a także marginalizowanie ich znaczenia posiadało charakter powszechny.

³⁷ Por. K. Karński, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 62.

³⁸ Por. Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus*, Rzym 04.11.2009 r. Papież, nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego II (KK, n. 23), bardzo jednoznacznie stwierdza we wprowadzeniu do dokumentu: „W ostatnim czasie Duch Święty pobudził grupy anglikanów, by wiele razy i usilnie prosili o przyjęcie także grupowe do pełnej komunii katolickiej. Stolica Apostolska na takie prośby odpowiedziała przychylnie. Istotnie, Następca Piotra, któremu Pan Jezus zlecił zadanie zapewnienia jedności episkopatu oraz przewodniczenia i gwarantowania powszechnej komunii wszystkich Kościołów, nie może nie zapewnić środków niezbędnych do realizacji tego świętego pragnienia”.

Sytuacja ta posiadała przełożenie na charakter relacji wewnątrzangielskich. W cały ten nurt włącza się sposób postrzegania Kościoła anglikańskiego oraz jego duchowieństwa zarówno przez Rzym, jak również Kościół katolicki w Anglii. Nie bez znaczenia pozostaje także wpływ *Oxford Movement* wraz z takimi przedstawicielami nurtu teologicznego jak bł. John Henry Newman (1801–1890) oraz Edward Bouverie Pusey (1800–1882).

Sięgając do początków anglikanizmu, należy podkreślić, że posiadamy szereg dokumentów, które problemem kapłaństwa w anglikanizmie zajmują się od początku. Należy wymienić: List Juliusza III do kardynała legata Reginalda Pole (8 III 1554 r.), List kard. Reginalda Pole do bpa Norwich (29 I 1555 r.). W 1555 roku papież Paweł IV bullą *Praeclara carissimi* uznał święcenia anglikańskie za nieważne i jednocześnie nakazywał księżom konwertytom przyjmować je powtórnie. Problem ciągle pozostawał niejasny, natomiast anglikanie pokreślili ciągłość sukcesji i udział w tradycji apostołskiej. Wskutek zwrócenia się pod koniec XIX w. do papieża takich osób jak: Lord Halifax, Abbé Portal, Gasparri oraz Duchesne, papież Leon XIII, przy udziale kard. H.A. Vaughana oraz o. F Portala, powołał komisję, stawiając na jej czele kard. C. Mazzellę. Orzekła ona również święcenia anglikańskie za nieważne i uzyskała poparcie Świętego Oficjum. Papież Leon XIII ogłosił końcowe wyniki bullą *Apostolicae curare* z 13 IX 1896 r., stwierdzając, że w święceniach kapłańskich w Kościele anglikańskim brak jest jednoznacznych gestów, przekazujących władzę składania ofiary³⁹. Bardzo istotne są następujące

³⁹ *Breviarium fidei*, Poznań 1988, s. 554. Na podkreślenie zasługują szczególnie następujące słowa dokumentu: „Albowiem pewnie zostało stwierdzone, że faktycznie było tak iż, dwojaki był status tych mężów: ci z nich którzy prawdziwie otrzymali święcenia kapłańskie, zwłaszcza że to albo jeszcze przed odstąpieniem Henryka, albo jeśli po tym fakcie i od szafarzy chociaż nie wolnych od błędu, jednak zachowujących zwyczaj rytu katolickiego; z kolei inni, którzy zostali promowani według Rytuła edwardiańskiego, i z tej przyczyny mogliby dopiero zostać

słowa dokumentu: „Dlatego w tej właśnie sprawie, wszystkich Papieży Poprzedników dekrety stosownie do tego stwierdzające, w pełni je potwierdzając a nawet niejako naszym autorytetem je ponawiając, z naszej inicjatywy, jako pewną opinię, ogłaszamy i deklarujemy: święcenia dokonane w rycie anglikańskim, były i są nieważne i w każdym przypadku są niebyłe”⁴⁰.

dopuszczeni do święceń, ponieważ przyjęli święcenia nieważne. Nie było także innego równie jasnego stanowiska Papieży, jak to nadzwyczaj wyraźnie potwierdził list jego legata, z dnia 29 stycznia 1555 r., który udziela swoich pełnomocnictw biskupowi Norwich. I to wszakże jeszcze bardziej należy mieć na uwadze, co ten sam list, który był wydany przez Juliusza III, mówi o swobodnym używaniu papieskich pełnomocnictw, także i w tej kwestii, co do której urząd konsekracji, odejmuje z obrządku i nie zachowana jest forma przyjęta w Kościele; a mowa tu wyraźnie o tych, którzy zostali konsekrowani według rytu edwardiańskiego, ponieważ prócz tej formy i formy katolickiej nie było wówczas żadnej innej w Anglii”. Istotne jest stwierdzenie: „Już słowa, które aż do ostatnich czasów były stosowane u Anglikanów jako forma właściwa święceń kapłańskich, to jest «Przyjmij Ducha Świętego» (*Accipe Spiritum Sanctum*), bardzo niewiele znaczą w określeniu święceń prezbiteratu czy też jego łaski i władzy, która w szczególności jest władzą konsekrowania i składania w ofierze prawdziwego Ciała i Krwi Pańskiej (Sobór Trydencki, sesja XXIII, O sakramencie święceń, kan. 1), tej ofiary, która nie jest tylko samym wspomnieniem ofiary dokonanej na Krzyżu (Sobór Trydencki, sesja XXII, O Ofierze Mszy św., kan. 3.). Forma ta została potem powiększona przez następnie dodane słowa: dla wypełniania urzędu i czynności prezbitera (*ad officium et opus presbyteri*): co świadczy bardzo dobrze o tym, że sami Anglikanie dostrzegali że pierwsza formuła miała braki i była nieodpowiednia. Dodanie tego, jeżeli nawet mogłoby być uznane za prawomocne znaczenie dla zaistnienia formy, zostało wprowadzone w czasie późniejszym, już po upływie wieku od wprowadzenia *Ordinale eduardianum*, kiedy zniszczona hierarchia nie posiadała żadnej władzy udzielania święceń”. Ostatecznie papież konkluduje: „Stąd, ponieważ sakrament święceń kapłańskich i prawdziwe kapłaństwo Chrystusa w rycie anglikańskim zostało wewnętrznie usunięte, także i w udzielaniu święceń biskupich w tym rycie w żaden sposób kapłaństwo nie jest udzielane, w żaden sposób też nie jest rzeczywiście i prawnie udzielane biskupstwo, a tym bardziej to co jest najważniejsze w urzędzie biskupim to jest, wyświęcanie szafarzy do sprawowania i ofiarowania najświętszej Eucharystii”, tamże.

⁴⁰ Tamże.

W uzasadnieniu papież powołał się także na poprzednie dokumenty. Problem polega na tym, że wszyscy biskupi Kościoła anglikańskiego otrzymali święcenia z rąk bp. Mateusza Parkera, który z kolei przyjął święcenia od bp. Barlowa 17 XII 1559 r. Jest to czas panowania Elżbiety I, w którym posługiwano się wspomnianym już *Ordinal* Edwarda VI. Podane tam obrzędy święceń nie zawierają obrzędu udzielanego przed rozłżaniem. Jak wynika z teologii kapłaństwa w ujęciu anglikańskim, nie uważają oni kapłaństwa jako sakramentu dającego władze sprawowania innych sakramentów. Raczej słaniał się ku luterańskiemu widzeniu go jako proklamacyjnego posłannictwa, które człowiek otrzymuje od zwierzchników społeczności. Dokument ten doczekał się odpowiedzi arcybiskupów Canterbury oraz Yorku, która stwierdza, że w Kościele anglikańskim istnieje intencja udzielania urzędu kapłańskiego ustanowionego przez Chrystusa ze wszystkim, co on zawiera. Bardzo ożywiona dyskusja nad tym problemem zaangażowała wielu teologów katolickich, jak również niekatolickich (G. Dix, W.H. van de Pol, M. Villain, H. Küng). Ostatni z nich proponował zastosowanie rozszerzenia pragnienia święceń tak jak w przypadku sakramentu chrztu⁴¹.

Kapłaństwo urzędowe oraz zagadnienie święceń było także przedmiotem obrad *Anglican-Roman Catholic International Commission* (ARCIC) powołanej do istnienia w 1969 roku. Dwa spotkania tejże Komisji zostały poświęcone interesującemu nas zagadnieniu, tj. 30 VIII – 7 IX 1972 w Gazzada oraz 8 VIII – 6 XI 1973 r. w Canterbury. Ich owocem jest wydanie uzgodnionego oświadczenia *Ministry and Ordination* zaś po spotkaniu w Salisbury (12–20 I 1979 r. dodano Wyjaśnienie (*Elucidations on Ministry*). Zasadnicze treści dokumentu wskazują na miejsce urzędu w Kościele i jego

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, M. Ziółkowski, *Anglikańskie święcenia*, art. cyt., s. 598.

związek z działaniem Ducha Świętego. Podkreślono znaczenie tradycji apostołskiej i trójstopniowość urzędu w Kościele. Swoje odzwierciedlenie znajduje także problem samych święceń, które posiadają swoje ukierunkowanie na sprawowanie sakramentów oraz posługę słowa. Biskup jest szafarzem święceń i dokonuje się to poprzez akt sakramentalny. Wyjaśnienia dotyczą właściwego rozumienia kapłaństwa powszechnego oraz sakramentalnego, sakramentalności święceń, oraz ponownego rozpatrzenia przez Kościół katolicki ważności święceń anglikańskich. Równie ważny jest Końcowy Raport ARCIC I (25 VIII – 3 IX 1981 r. – Windsor), zawierający *A Statement on The Doctrine of Ministry*. Odsłania on istotne różnice dotyczące niejednoznaczności rozumienia kapłaństwa sakramentalnego w stosunku do charakteru ofiarniczego Eucharystii (kapłan występuje *in persona Christi*). W tym kontekście konieczne jest wyjaśnienie anglikańskiego Art. XXV dotyczącego rozumienia natury kapłaństwa i pojawiających się anglikańskich tendencji ku ordynacji kobiet⁴². Na tym tle warto podkreślić jeszcze jeden istotny dokument, którym jest *Clarifications of certain aspects of the agreed statements on Eucharist and Ministry at the first Anglican-Roman Catholic International Commission* (09.1993 r.), w którym Stolica Apostolska bardzo wyraźnie podkreśla wyżej wyszczególnione kwestie, domagające się wyjaśnienia i doprecyzowania⁴³.

⁴² Por. *Ministry and Ordination. The Canterbury Statement. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1973; Kongregacja do Spraw Nauki Wiary, *Katolicka odpowiedź na Raport końcowy Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej 6 grudnia 1991 r.*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 125; S. Nowosad, *Anglikanizm*, art. cyt., s. 47–48.

⁴³ Należy także podkreślić znaczenie *Listu Kongregacji Nauki Wiary do J.E. Biskupa Wschodniej Anglii Alaina C. Clarka w sprawie dialogu ze Wspólnotą anglikańską – 21 marca 1982 r.*, w: *Ut unum*, dz. cyt. s. 128–129; W. Kasper, *Harvesting the fruits*, London 2009, s. 99–110.

Jak już zostało wspomniane, ogromnym wyłomem jest zaakceptowana ordynacja kobiet. Decyzja ta sprowokowała ogromną dyskusję nad tym zagadnieniem a jednocześnie stała się trudną przeszkodą w dialogu anglikańsko-katolickim w powołanej Komisji ARCIC⁴⁴. Papież Paweł VI wystosował list do abp. Canterbury F.D. Coggana i jednocześnie poprosił Kongregację Nauki Wiary o przygotowanie dokumentu wyjaśniającego stanowisko Kościoła rzymsko-katolickiego w tym względzie. Jest nim Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* (15 X 1976 r.). Powołując się na osobę Jezusa Chrystusa, postawę Apostołów oraz głęboką refleksję teologiczną, dokument konkluduje: „Nie ma więc podstaw, by proponować dopuszczenie kobiet do święceń w oparciu o równość praw przysługujących ludziom, a więc i chrześcijanom” [...] „Byłby w wielkim błędzie co do natury kapłaństwa urzędowego ten, kto zaliczałby je do praw przysługujących człowiekowi, ponieważ Chrystus nie daje nikomu prawa posługi publicznej w Kościele. Nie udziela się bowiem komuś kapłaństwa dla uznania czy osobistej korzyści, ale by służył Bogu i Kościołowi. Co więcej, stanowi ono powołanie specyficzne i całkowicie łaskawe: „Nie wyście Mnie wybrali, ale ja was wybrałem i ustanowiłem” (J 15, 16; Hbr 5, 4)⁴⁵.

Niezwykle istotnie znaczenie posiada wkład bł. Jana Pawła II, który uwidacznia się w bezpośrednich spotkaniach i deklaracjach z przedstawicielami Kościoła anglikańskiego. Jego wizyta w 1982 r. w Anglii zaowocowała między innymi *Wspólną Deklaracją Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Canterbury Roberta Runcie*⁴⁶. Z kolei dru-

⁴⁴ Por. P. Jaskóła, *Kościół anglikański a ekumenizm*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt. s. 323.

⁴⁵ *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 1462.

⁴⁶ Por. *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Canterbury Roberta Runcie. Katedra w Canterbury, 29 maja 1982 r.*, w: *Ut unum*, dz. cyt., s. 351–352.

ga podpisana przez tych samych Jana Pawła II oraz abp. R. Runcie (2 X 1989 r.), podkreśla bardzo wyraźnie rozbieżności i przeszkody w rozumieniu kapłaństwa⁴⁷. Istotne miejsce zajmuje *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa George'a Leonarda Careya*, w której znajdujemy wyraźne stwierdzenie: „Także udzielanie święceń kapłańskich i biskupich kobietom w niektórych prowincjach anglikańskich coraz wyraźniej staje się przeszkodą dla pojednania i stwarza nową sytuację”⁴⁸. Należy także podkreślić wkład encykliki *Ut unum sint*, która poszerza refleksję nad tymi zagadnieniami, podjętą przez Sobór Watykański II (DE, n. 22)⁴⁹.

* * *

Zagadnienie kapłaństwa w anglikanizmie posiada swoje bardzo istotne znaczenie. Warto podkreślić, że właściwe jego ujęcie domaga się umieszczenia go w całości kontekstu historycznego. Historia rozwijającego się katolicyzmu w Anglii w relacji do władzy świeckiej a także specyfika tej części Europy stworzyła charakterystyczne warunki w kontaktach z Rzymem. Jednocześnie należy podkreślić takie czynniki, jak: ścisły związek władzy duchownej oraz świeckiej, feudalistyczny charakter duchowieństwa angielskiego, rozwiążłość

⁴⁷ Por. *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Canterbury Roberta Runcie. Katedra w Canterbury, 2 października 1989 r.*, w: *Ut unum*, dz. cyt., s. 359.

⁴⁸ *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa George'a Leonarda Careya. Rzym, 5 grudnia 1996 r.*, w: *Ut unum*, dz. cyt., s. 365–366.

⁴⁹ Por. DE, n. 22. Należy podkreślić następujące słowa nauczania soborowego: „Pomimo, że odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje pełnej jedności z nami, wypływającej z chrztu, i choć w naszym przekonaniu nie przechowały one właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w Świętej Uczcie pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia. Wobec tego nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu”.

Henryka VIII połączona z pragnieniem posiadania męskiego następcy tronu oraz wpływy T. Cromwell'a i T. Cranmer'a. Bolesne rozdarcie, które było zerwaniem łączności pomiędzy Rzymem oraz Kościołem w Anglii, doprowadziło do ukonstytuowania się *Church of England* z własną koncepcją eklezjologii oraz sakramentologii, nieuznającej kapłaństwa za rzeczywisty sakrament. Utrata jedności doprowadziła do nieuznawania święceń anglikańskich za ważne ze strony Kościoła katolickiego. Ważność święceń jest jednym z istotnych elementów prowadzonego dialogu w ramach ARCIC. Sytuację utrudnia ordynacja kobiet do prezbiteratu oraz biskupstwa w Kościele anglikańskim. Jednocześnie ten czynnik spowodował liczne konwersje anglikanów do Kościoła katolickiego, które zostały unormowane przez papieża Benedykta XVI Konstytucją apostolską *Anglicanorum coetibus*. Problem kapłaństwa sakramentalnego w samym anglikanizmie a także w relacji do Kościoła katolickiego domaga się dalszej wyteżonej pracy.

KS. IGNACY BOKWA

DUCHOWIEŃSTWO W PROTESTANCKIM KOŚCIELE REFORMOWANYM (kalwinizmie)

Termin „duchowny” w naturalny sposób postrzegamy w perspektywie naszych doświadczeń z Kościołem katolickim, jego organizacją i strukturą osobową. Nie zdajemy sobie jednak najczęściej sprawy z tego, że w przypadku duchowieństwa, a więc grupy, którą chrześcijański pisarz Tertulian określił mianem *ordo*, mamy do czynienia z bardzo specyficzną rzeczywistością, wysoko zorganizowaną i skomplikowaną, odgrywającą znaczącą rolę w życiu i działaniu tej wspólnoty wiary, jaką jest Kościół Jezusa Chrystusa. Wynika to z bardzo prostego faktu, mianowicie tego, że w tym Kościele urodziliśmy się, wychowaliśmy się – słowem: otrzymaliśmy naszą religijną socjalizację. Dlatego wiele rzeczy nas nie dziwi, przyjmujemy je bowiem jako tradycyjne, znane, bliskie. To doświadczenie przenosimy na inne Kościoły i religie, oczekując niejako, że wszędzie jest podobnie – może z niewielkimi różnicami, które zakładamy. Nie spodziewamy się nawet, że żyjąc w Kościele katolickim, mamy do czynienia z bardzo bogatą, zróżnicowaną i zarazem złożoną rzeczywistością, której w takiej – a nawet zbliżonej postaci – nie znajdziemy w żadnej innej religii, ba, nawet w żadnej innej denominacji (wyznaniu) chrześcijańskim. Główną specyfiką bowiem Kościoła katolickiego w odniesieniu do duchowieństwa jest fakt, że duchowny to osoba, która otrzymała sakramentalne święcenia, a więc święcenia diakonatu, prezbiteratu

czy biskupstwa (rezygnuję tu z logicznie narzucającego się pojęcia „episkopat”, jako że w języku polskim oznacza on grupę biskupów z danego regionu czy całego kraju).

W odniesieniu do ewangelickiego Kościoła reformowanego (kalwińskiego) można mówić o duchowieństwie jedynie w sensie przenośnym. Wynika to z podstawowej różnicy, jaka nas z tym Kościołem (czy też religijną wspólnotą wyrosłą z Reformacji, jak to podkreślał, chroniąc i pogłębiając pojęcie jedności Kościoła Chrystusowego, papież Benedykt XVI) dzieli, a mianowicie, że pastory (mężczyźni i kobiety) nie otrzymują święceń kapłańskich, lecz jedynie zostają ustanowieni przez lokalną wspólnotę wiary (parafię, zbór) do przewodzenia modlitwom, nabożeństwom i sprawowania dwóch sakramentów, które uznają – chrztu świętego i Wieczerzy Pańskiej (*Abendmahl*). Mimo woli wkraczamy tutaj na teren długotrwałych i niejednokrotnie zaciętych dysput ekumenicznych. Aby właściwie zrozumieć ich przyczyny, istotę i zajęte stanowiska, należy sięgnąć do historii Kościoła i zobaczyć to, co stało się zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim w XVI wieku. Ujęcie będzie syntetyczne, obrazujące tło procesów, które zaszły.

Protestantyzm czy Reformacja? Sami ewangelicy wolą z pewnością pojęcie Reformacji, a więc powrotu do ewangelicznych źródeł niż raczej negatywnie brzmiące pojęcie protestantyzmu, odwołujące się do „protestacji” w Spirze (Speyer – 19–25 VI 1529 r.), broniącej zasady indywidualnej odpowiedzialności chrześcijan przed Bogiem. Działania zmierzające ku ewangelicznej odnowie Kościoła zawsze miały swoje odniesienia polityczne, kierując się przeciwko umacniającemu się katolicyzmowi. Główną osią kontrowersji, jak się wydaje, było starcie dwóch zasad – katolickiej, rzymskiej monarchiczności z ewangelickim pryncypium demokratyzacji kościelnych struktur. Luter zwalczał wizję Kościoła hierarchicznego w wydaniu rzymskim, dążył do

tego, aby protestanckie wspólnoty kościelne zasadniczo różniły się od ściśle określonego, monarchicznie zarządzanego, widzialnego, posiadające strukturę Kościoła w wydaniu rzymskim¹. Stąd jego odwołanie się do zasady predestynacji, nieokreśloności tego, kto do Kościoła przynależy, a zwłaszcza, kto będzie zbawiony i przekazanie tego jedynie w ręce Bożej Opatrzności². Trudno się więc dziwić, że dla ewangelickich chrześcijan Kościół instytucjonalny ma co najwyżej drugorzędne znaczenie. Ta okoliczność znacząco rzutuje na sposób postrzegania roli duchowieństwa w Kościele reformowanym. Nie kościelny urząd w wymiarze sakramentalnym ma dla nich pierwszorzędne znaczenie, ale wspólne kapłaństwo wszystkich wierzących (ochrzczonych). Oprócz tak podstawowych zasad jak nauka o usprawiedliwieniu (*Rechtfertigungslehre*) i absolutny autorytet Pisma Świętego to właśnie nauka o wspólnym kapłaństwie wszystkich wierzących należy do podstawowego trzonu doktrynalnego wszystkich chrześcijan ewangelickich,

¹ „Ewangelicy reformowani uważają, że pojęcie władzy w Kościele nie odpowiada duchowi Ewangelii, i dlatego wszystkie funkcje powinny mieć charakter służebny (Mt 20, 25–28). W zrębach organizacyjnych Kościoła, w jego ustroju (który – jak uważamy – nie należy do istoty Kościoła, bowiem Biblia nie daje na to dostatecznych wskazówek) wyrażać się powinna ewangeliczna myśl o powszechnym braterstwie (Mt 23,8–10). Przykładem tego jest prezbiterianizm (od presbyteros – starszy), forma ustrojowa Kościoła reformowanego. Prezbiterzy – starsi (zarówno świeccy jak i duchowni), pełniący swe funkcje z wyboru, sprawują zwierzchnictwo na czas kadencji” (J. St a h l, B. Tr a n d a, *Wyznanie ewangelicko-reformowane*, w: *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988, s. 37).

² „Kościół chrześcijański stanowią wszyscy wierzący, wybrani przez Jezusa Chrystusa od początku aż do końca świata i przeznaczeni do życia wiecznego. On Duchem swoim i Słowem gromadzi go, chroni i utrzymuje w jedności prawdziwej wiary (Ef 1, 4n). Kościół daje się rozpoznać wszędzie tam, gdzie w zgromadzeniu wierzących Słowo Boże jest wiernie głoszone, sakramenty są sprawowane zgodnie z ustanowieniem przez Jezusa, a karność kościelna utrzymywana” (tamże, s. 35).

w tym i reformowanych³. Na tym opiera się prezbiteriański ustrój Kościoła ewangelicko-reformowanego: „Wszystkie organy zarządzające składają się ze świeckich i duchownych przedstawicieli ogółu wiernych. Ustrój prezbiterialny ma podkreślać równość wszystkich, niezależnie od zajmowanego stanowiska, współodpowiedzialność wszystkich wierzących za sprawy Kościoła. Ma on wyrażać tę myśl, że w Kościele najwyższą władzę sprawuje Jezus Chrystus, który swym Słowem i mocą Ducha Świętego rządzi Kościołem”⁴.

Ewangelicy reformowani określają swojego duszpasterza mianem „proboszcz” (*Pfarrer*) – od łacińskiego pojęcia *parochus*, a więc gospodarz, opiekun wspólnoty wierzących. O ile w Kościele katolickim proboszcza ustanawia biskup, a u ewangelików luterańsko-augsburskich *Landeskirche* (struktura polityczna, odpowiedzialna za organizację życia kościelnego na określonym terenie – *Land* – może tu chodzić nawet o konkretne miasto), to u ewangelików reformowanych wybór dokonany przez wspólnotę wierzących (zbór, parafię, gminę) stanowi podstawę do podjęcia kierowania i duchowej pieczy nad najczęściej terytorialną, rzadziej personalną, parafią. Do obowiązków proboszcza należą przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów świętych, duszpasterstwo, diakonia, nauczanie religii, jak również wszystkie wynikające z tego duchowe i administracyjne zadania. Proboszcz wypełnia je, koordynując podejmowaną aktywność i współdziałając z radą kościelną (*Kirchenrat*) i radą parafialną (*Pfarreirat*). Proboszcz znajduje się w sytuacji komfortowej, jako że jest on uwolniony

³ Por. R. von Thadden, T. Klingebiel, *Protestantismus*, w: *Wörterbuch des Christentums*, Hrsg. V. Drehsen [u.A.], Düsseldorf 1988, s. 1007n. Por. także: K. Rahner, *Protestantismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, Hrsg. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1963, kol. 817; S. Pawłowski, *Protestantyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 526.

⁴ J. Stahl, B. Tranda, *Wyznanie ewangelicko-reformowane*, art. cyt., s. 37.

od obowiązku zdobywania środków materialnych na utrzymanie własne i parafialnej infrastruktury. Otrzymuje on bowiem pensję miesięczną z podatku kościelnego, płaconego przez każdego członka gminy kościelnej oraz z dodatków z kasy państwowej.

Istnieje ściśle określony system gradacji wynagrodzenia, zależny przede wszystkim od stażu pracy w charakterze proboszcza. Rada kościelna zarządza pochodzącymi z tych samych źródeł finansami parafialnymi, troszcząc się przy tym o zapewnienie zewnętrznych, materialnych ram dla duchowej działalności proboszcza. Wydawać by się mogło, że jest to sytuacja optymalna, rozwiązanie pozbawione jakichkolwiek wad. Życie pokazuje niejednokrotnie, że tak niestety nie jest. O ile proboszcz musi mieć ukończone studia teologiczne i z reguły dysponuje pewną wizją Kościoła i duszpasterstwa, o tyle taki wymóg nie jest stawiany członkom rady kościelnej. Ponieważ są oni organem zatrudniającym i po- niekąd sprawdzającym skuteczność proboszczowskich poczynań, nierzadko dochodzi do sytuacji konfliktowych, w których trudno oprzeć się wrażeniu, że proboszcz jest traktowany jako najemny urzędnik, mający spełniać dyrektywy członków rady kościelnej. W oczywisty sposób wpływa to na obniżenie proboszczowskiego morale i niechęci do pracy. Proboszcz musi spełniać pewne warunki, aby móc zostać zatrudnionym na tym stanowisku. Chodzi tu o akademickie studia z filozofii i teologii, kościelno-praktyczne wykształcenie, zdobyte w seminarium dla kaznodziejów. Poza tym liczy się uznanie reguł wiary i przestrzeganie ich.

W ewangelickim Kościele reformowanym nie obowiązują celibat, a urząd proboszczowski pełnią także (i głównie) kobiety. Niektóre środowiska pietystyczne długo sprzeciwiały się dopuszczeniu kobiet do funkcji proboszcza, obecnie nie notuje się w tym względzie większych oporów. O ile proboszczem jest mężczyzna, to jego żona z reguły prowadzi dom i pomaga mężowi w pracach duszpasterskich, na przykład w prowadzeniu szkółki niedzielnej,

będącej rodzajem katechizacji dla dorosłych, jako że dzieci i młodzież mają katechizację w ramach obowiązku szkolnego. Gdy natomiast proboszczem jest kobieta, mąż raczej rzadko wspiera ją w działalności *stricte* duszpasterskiej. Do pewnego czasu źle była postrzegana działalność męża czy żony proboszcza w innym zawodzie, niezwiązanym z Kościołem. Proboszczowie zamieszkują na plebaniach, obowiązuje ich przestrzeganie zasad rezydencji, a za mieszkanie płacą czynsz taki jak wszyscy inni wynajmujący mieszkania. Rada kościelna skrupulatnie przestrzega wszystkiego, co wiąże się z odpłatnością za użytkowanie plebanii. Budynki kościelne i plebania mogą należeć do wspólnoty parafialnej, ale nierzadko są własnością państwa – w Szwajcarii są one najczęściej własnością kantonu (głównie w kantonie berneńskim).

Ewangelicy reformowani odwołują się do poglądów Jana Kalwina, wyróżniającego w Kościele cztery urzędy: pasterzy, doktorów, starszych i diakonów. „Zadanie pasterzy, których Pismo nazywa też biskupami (*episkopoi*) albo starszymi (*presbyteroi*), polega na głoszeniu Słowa Bożego, nauczaniu, napominaniu, sprawowaniu sakramentów, wspólnym z innymi starszymi odwiedzaniu wiernych i udzielaniu im braterskich pouczeń. Zadaniem doktorów jest głoszenie zdrowej nauki, aby czystość Ewangelii nie została naruszona ani z nieświadomości, ani z powodu niewłaściwych przekonań. Przede wszystkim zaś powierza się im nauczanie teologii, aby Kościół Boży nie był pozbawiony duchownych. Starsi mają być w stałym kontakcie z wiernymi, czuwać nad ich życiem, przyjaźnie ich napominać, służyć radą i pomocą, współpracować z pastorami. Diakonów powołuje się do sprawowania opieki nad ubogimi, chorymi, opuszczonymi, sierotami, do funkcji nazywanej dziś opieką społeczną (Jan Kalwin, *Porządek kościelny z roku 1541*)”⁵.

⁵ Tamże, s. 38.

Te przesłanki pozwalają stwierdzić brak w ewangelickim Kościele reformowanym odrębnego stanu duchownego (kapłańskiego): „W Kościele reformowanym nie ma odrębnego stanu kapłańskiego. Duchowni mają takie same prawa i obowiązki jak świeccy, są oni jednak przygotowani (kompetentni), powołani i upoważnieni do głoszenia Ewangelii i usługiwania sakramentami. Wynika to z wyłącznego pośrednictwa Jezusa Chrystusa (J 14, 6; 1 Tm 2, 5; Ef 2, 18, 3, 12; Hbr 12, 24), Jego jedyne kapłaństwa (Hbr 6–10) i zasady powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących – składania duchowych ofiar (Rz 12, 1; Hbr 13, 15–16; 1 P 2, 5.9). Wszyscy duchowni są sobie równi z tytułu ordynacji, a powołani przez wybory do pełnienia różnych funkcji kościelnych, są przełożonymi w sensie socjologicznym. Przez pełnienie szczególnych funkcji (biskupa, seniora) urząd ich nie nabiera już nowych, wyższych wartości, ponieważ pełnię uprawnień duchowych otrzymali przez ordynację. Duchownych ewangelickich – zgodnie z zaleceniem apostoelskim (1 Tm 3, 2 – 5,12; Tt 1, 5–7) – nie obowiązuje celibat. Nie istnieje stan zakonny, a diakonaty mają jedynie charakter służebny i egzystują za zasadach pełnej dobrowolności, bez ślubów zakonnych”⁶.

Podstawową formą działalności duszpasterskiej ewangelickich proboszczów reformowanych jest rozmowa z wiernymi, mająca na celu ukierunkowanie ich życia na zbawienie w konkretnych uwarunkowaniach ich życia. Nawiązanie do rytuałów, jakimi są

⁶ Tamże. Tekst ten został napisany wyraźnie w oparciu o doświadczenia polskiego ewangelickiego Kościoła reformowanego. Ponieważ w Polsce żyje zaledwie 4500 ewangelików reformowanych, Kościół ten nie ma struktury synodalnej (jak np. w Szwajcarii), lecz ma urząd biskupa, co jest znamienne dla wspólnot ewangelickich żyjących w ścisłej diasporze i odczuwających zagrożenie wchłonięcia przez inne, dominujące na danym obszarze wyznanie chrześcijańskie. Poza tym to, co Stahl i Tranda nazywają ordynacją, nosi w Szwajcarii nazwę *institutio* i jest obrzędem wprowadzającym w posługę duszpasterza (proboszcza).

głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów (chrzest, wieczerza Pańska), pogłębia rozmowę, nadając jej wymiar religijny. Spotkanie z drugim człowiekiem ma wymiar teologiczny, gdyż następuje w obecności Boga. Ewangelia nabiera wtedy konkretnego wymiaru, uwalniając człowieka od jego egzystencjalnych lęków, ułatwiając dotarcie łaski, przywracając mu godność, człowieczeństwo i wolność. Rozmowa ma ułatwić człowiekowi podjęcie decyzji w postawie zaufania względem Boga. Dla Marcina Lutra duszpasterstwo było nie tyle dodatkiem do teoretycznie pojmowanej i uprawianej teologii, lecz dziełem Bożym w stosunku do człowieka. Ulrich Zwingli, szwajcarski reformator, podkreślał, że duszpasterzami mogą być również osoby niebędące duchownymi. Każdy duszpasterz powinien być jednak świadomy odpowiedzialności wynikającej z faktu głoszenia Ewangelii jako dzieła miłości⁷.

W warunkach ewangelickiego Kościoła reformowanego w Szwajcarii stwierdza się zaskakujące zjawisko szybkiego zmniejszania się liczby pastorów. O ile jeszcze 15–20 lat temu na niemal każde wolne stanowisko proboszczowskie napływało nawet kilkadziesiąt zgłoszeń, o tyle już za kilka lat nie wszystkie parafie będą miały swojego duszpasterza. Dzieje się tak pomimo braku obowiązku celibatu i dopuszczenia do urzędu pastorskiego kobiet, pomimo atrakcyjnych warunków finansowych. Coraz mniej młodych ludzi jest zainteresowanych studium filozofii i teologii, a później podjęciem obowiązków duszpasterskich. Kryzys powołań nie jest więc wyłączną cechą charakterystyczną dla Kościoła katolickiego na Zachodzie.

⁷ Por. A. Korczago, *Protestanckie duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, dz. cyt., kol. 523–526.

ALDONA MARIA PIWKO

DUCHOWIEŃSTWO W ISLAMIE SUNNICKIM

Każda społeczność wierzących potrzebuje przewodnika religijnego, który będzie prowadził i wskazywał właściwą drogę do Boga przez odpowiednie interpretowanie słowa skierowanego przez Absolut do wiernych oraz prawa objawionego. W niemal wszystkich religiach świata znana jest funkcja przywódcy religijnego, określanego różnymi terminami: kapłan, rabin, ksiądz, duchowny, pastor, imam, guru, nauczyciel. Sprawowanie kultu, zwłaszcza związanego ze składaniem ofiary Najwyższemu, wymagało ustanowienia wyspecjalizowanej, odpowiednio wykształconej, warstwy społeczeństwa. Jej adepci po odbyciu określonych etapów wtajemniczenia lub odebraniu specjalistycznych nauk, pod okiem starszeństwa, mogli dostąpić godności kapłańskiej. Tak ukształtowane formy kapłaństwa znane były od najdawniejszych czasów, tak wśród tradycyjnych religii plemiennych, jak również starożytnych religii politeistycznych oraz w wielkich systemach religijnych: hinduizm, judaizm, chrześcijaństwo¹.

Sprawowanie funkcji przewodnika duchowego w społeczności wierzących wymaga odpowiedniego uzdolnienia, nazywanego często powołaniem do pełnienia woli Boga. Jednak samo powołanie nie jest wystarczające, bowiem musi zostać uzupełnione o właściwą formację intelektualną, nierzadko bardzo długą. W tradycji

¹ Por. P. Parusel, *Kapłan – ujęcie pozabiblijne*, w: *Leksykon religii. Zjawiska, dzieje, idee*, red. F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 181–182.

hinduskiej i buddyjskiej kandydat na mistrza duchowego odbiera wieloletnią edukację u doświadczonego guru, poznając historię oraz studiując pisma religijne. Podobnie w chrześcijaństwie kandydaci na księży lub pastorów odbywają studia seminaryjne z zakresu filozofii, teologii oraz historii chrześcijaństwa, połączone z formacją duchową wyrażoną w rekolekcjach oraz spotkaniach religijnych. Czas studiów ma przygotować kandydata do pełnienia posługi na płaszczyźnie duchowej, będącej bardzo delikatną i indywidualną sferą każdego człowieka. Zazwyczaj osoba ta jest odpowiedzialna za czuwanie nad właściwą formacją duchową pozostających pod jego opieką osób, zaciągając niekiedy na siebie obowiązek odpowiedniego ukształtowania postaw etyczno-moralnych w społeczeństwie.

Powszechna definicja duchownego stwierdza, że jest to osoba publicznie spełniająca czynności sakralne, powoływana do pełnienia tej funkcji przez wybór lub nominację. Zazwyczaj duchowny, a wraz z nim także ogół duchowieństwa, utożsamiany jest z tradycją kościołów chrześcijańskich, bowiem geneza tegoż stanu upatrywana jest w tradycji Nowego Testamentu, oznaczając tym samym człowieka posiadającego Ducha Chrystusowego (Rz 8, 9 i 1 P 2, 5). Również w hinduizmie, buddyzmie, szintoizmie istnieje społeczność duchownych². Islam natomiast nie posiada stanu kapłańskiego, w rozumieniu analogicznym do powyższych systemów religijnych. Aczkolwiek kapłaństwo może być analizowane w różnorodnych aspektach, także w ujęciu instytucjonalnym, zgodnie z którym kapłan może być postrzegany jako osoba powołana do przekazywania wiary religijnej wspólnocie. Wobec tego również w islamie, można wyróżnić osoby szczególnie uzdolnione do pełnienia tej funkcji.

² Por. H. Rybczyński, *Duchowny*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, Lublin 1983, kol. 309–311.

Kwestia zwierzchnictwa religijnego w tradycji muzułmańskiej została określona inaczej, aniżeli w pozostałych religiach mono-teistycznych. Ujęcie to ma ścisły związek z pojęciem Boga oraz sprawowaniem kultu w islamie. Zgodnie z jego teologią, Allah nie oczekuje od człowieka ofiary, lecz wypełniania Jego prawa. W związku z tym społeczeństwu nie jest potrzebny kapłan, aby wypełniać zasady religijne, bowiem zgodnie z nauką islamu wszyscy wierzący w Allaha są równi, każdy posiada te same obowiązki religijne do wypełnienia względem Najwyższego. Nie ma rozróżnienia ze względu na płeć, kolor skóry, pochodzenie i wykształcenie.

Do prawidłowego postępowania drogą Bożą ummie wystarczy przewodnik duchowy, zazwyczaj będący teologiem oraz pełniący funkcję sędziego. Jest to istotne ze względu na charakter islamu, a więc systemu nie tylko religijnego, ale także prawnego. W tym kontekście nie można mówić o kapłaństwie w islamie. Natomiast ze względu na obecność przewodników duchowych, odpowiedzialnych za religijną sferę życia społeczeństwa muzułmańskiego, istnieje duchowieństwo. Niemniej jednak nie funkcjonuje ono w sposób znany z tradycji chrześcijańskiej. Jednocześnie należy podkreślić, że obowiązki duchownego w sunnizmie i szyizmie różnią się między sobą.

Kalif

W tradycji islamu sunnickiego można wyróżnić kilka funkcji ściśle związanych z religią, często utożsamianych z duchowieństwem. Pierwszym przewodnikiem po sferze religijnej islamu był sam Mahomet, posiadał pełnię wiedzy o religii i przez swój autorytet w społeczności sprawował połączone funkcje religijne oraz prawno-administracyjne. Nie określił on jednak sposobu pozyskiwania tej godności, co spowodowało problemy administracyjne. Po

śmierci proroka społeczność wierzących pozostała bez przywódcy politycznego, a także pozbawiona zwierzchnictwa religijnego. Koniecznym było ustanowienie następcy po zmarłym Mahomecie, dlatego powrócono do przedmuzułmańskiego zwyczaju, stosowanego wśród ludności plemiennej, a więc wyboru wodza przez starszyznę. Następca, namiestnik, w języku arabskim określany *chalifa*, od którego to terminu pochodzi tytuł kalif, stając się tym samym świeckim i religijnym władcą kalifatu³. Z tego względu po śmierci Mahometa funkcję zwierzchnictwa nad ummą przejęli kalifowie. W początkowym okresie istnienia islamu⁴ kolejni kalifowie posiadali pełnię władzy⁵, tak religijnej jak również państwowej. Wraz z rozłamem islamu na sunnicki i szyicki w 661 roku, pozycja kalifów sukcesywnie traciła na znaczeniu politycznym, bowiem wraz z powiększającym się terytorium Imperium Muzułmańskim, powstawały mniejsze ośrodki władzy lokalnej⁶.

W czasach dynastii Abbasydów (750–1258) znacząco wzrosła istota funkcji kalifa, jako przywódcy nie tylko politycznego, ale także religijnego. Abbasydzi bowiem uważali siebie za stróżów nauki Ko-

³ Por. D. Madeyska, *Kalif*, w: *Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, s. 268–269.

⁴ Początkowy lub też pierwszy okres islamu można określić w ramach czasowych zawierających się między śmiercią Mahometa a początkiem sprawowania władzy przez Dynastię Umajjadów, a więc był to czas Kalifów Sprawiedliwych (632–661). Por. R. Markowski, *Element władzy centralnej w strukturze społeczności muzułmańskiej*, „Nurt SVD” 2013 (wyd. specjalne), s. 24–29.

⁵ Więcej o klasycznym ustroju politycznym islamu w: S. Kitab, *Wybrane zagadnienia klasycznego ustroju politycznego w islamie*, Bydgoszcz 2003.

⁶ W ten sposób powstały alternatywne kalifaty, wśród których były: szyicki kalifat fatymidzki w Kairze, umajjadzki kalifat w Kordobie, kalifat Almohadów w Hiszpanii i Maroku. Por. A. Dziubiński, *Afryka Północna od VII do XVI w.*, w: *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, red. M. Tymowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 378–439; P. Curtin, *Afryka na północ od strefy leśnej w początkach ekspansji islamu*, w: *Historia Afryki*, red. P. Curtin, S. Feerman, L. Thompson, Gdańsk 2003, s. 130–139.

ranu oraz obrońców wiary, a wraz z podbojami ówczesnego świata stali się jednymi z potężniejszych i bogatszych władców. Intensywne zmiany polityczne spowodowały utratę władzy państwowej i administracyjnej przez kalifa, pozostawiając w jego władaniu jedynie sprawy religijne. Jednocześnie kalif nie posiadał nadprzyrodzonej mocy tworzenia nowych praw, ani ich ogłaszania⁷. Sunnici uważali, że władza Mahometa przeszła na kalifów wywodzących się z plemienia Kurajszytów, wobec czego każdorazowy kalif posiadał władzę sądowniczą oraz wykonawczą. Ponadto kalif jako najwyższy zwierzchnik społeczności muzułmańskiej przewodniczył modlitwie oraz wygłaszał piątkowe kazania. Był również zwierzchnikiem wojskowym, pełniąc tym samym najwyższą władzę militarną⁸. W historii wielu władców muzułmańskich, a zwłaszcza sułtani w czasach dominacji Imperium osmańskiego, próbowali bezskutecznie przywrócić pierwotne znaczenie kalifa, jako najwyższego i jedyne go przywódcy religijno-politycznego świata muzułmańskiego.

Niemniej jednak rozproszenie muzułmanów na niemal całą Europę oraz kolejne wojny z przywódcami potężnych armii azjatyckich, spowodowało stopniowe osłabianie funkcji kalifa, początkowo jako przywódcy politycznego, a w konsekwencji także religijnego. Nasilone przeobrażenia polityczne w Europie po zakończeniu I wojny światowej, spowodowały zniesienie sułtanatu tureckiego, określanego także jako Imperium Osmańskie, istniejącego w latach 1299–1923, którego konsekwencją było zniesienie także instytucji kalifatu przez rząd Turcji w 1924 roku⁹. Od tego wydarzenia nad

⁷ Por. W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s. 45; M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, „Przegląd prawa i administracji”, 54(2003), s. 11.

⁸ Por. D. Madeyska, *Kalif*, art. cyt., s. 268–269.

⁹ Por. H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Londyn 1982, s. 53; J. Bielański, *Islam jako religia światowa, Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, Warszawa 1986, s. 797; R. Dziura, *Kalif*, w: EK, t. 8, kol. 378–379.

społecznością muzułmańską nie ma centralnej władzy zwierzchniej, zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak również religijnej. Aczkolwiek do wielowiekowych tradycji kalifatu nawiązuje Liga Arabska.

Zniesienie centralnej władzy religijnej znacząco utrudniło rozmowy na płaszczyźnie dyplomatycznej i politycznej z przedstawicielami świata islamu, bowiem nie istnieje jeden wspólny autorytet w wielu kwestiach dotyczących spraw bieżących. Natomiast likwidacja kalifatu, nie zmieniła w znaczącym stopniu organizacji życia duchowego w podstawowych społecznościach muzułmańskich, nazywanych gminami.

Imam

Podstawową funkcję religijną wśród społeczności muzułmańskiej pełni imam. Słowo to oznacza w języku arabskim „stać na czele, prowadzić” i pochodzi z tradycji przedmuzułmańskiej, bowiem tym określeniem nazywano przewodnika karawan. Wraz z nastaniem islamu, termin ten zaczął być stosowany wobec duchowego przywódcy. Imam jest zatem przewodnikiem religijnym oraz świeckim zwierzchnikiem społeczności muzułmańskiej, a zarazem osobą nauczającą zasad moralnych, pomagającą i wspierającą odczytywać wolę Bożą oraz wskazującą właściwą drogę postępowania. Wspólnie ze swoim zastępcą i asystentem zwanym muezzinem pełni funkcję duchowego w społeczności muzułmańskiej. Obok imamów i muezzinów, wśród społeczności muzułmańskiej funkcjonuje także mufti.

Funkcja *imama* wywodzi się z czasów *dżahiliji*, wówczas terminem tym określano przewodnika karawan. Zapewne z tego powodu określenie imam zostało przeniesione do islamu na płaszczyznę religijną. Bowiem Mahomet zanim został powołany na głosiciela doktryny nowej religii monoteistycznej, był przewodnikiem

karawan¹⁰. Określenie imam w świętej księdze Koran występuje 12 razy, identyfikując zawsze duchowego przywódcę. Zasadniczo imam, który jak już podkreślano wcześniej, nie jest kapłanem, nie posiada zewnętrznych oznak pełnionej funkcji, a także nie musi legitymować się specjalistyczną wiedzą, potwierdzoną stosownymi dokumentami. Niemniej jednak bardzo często dla podkreślenia swojej godności podczas uroczystości modlitewnych lub ważnych wydarzeń państwowych imam zakłada długą, zazwyczaj czarną szatę, zwaną *dżubie*. Mimo braku obowiązku posiadania specjalistycznego wykształcenia przez imama, kandydat do pełnienia tej godności musi znać język arabski oraz musi umieć odpowiednio recytować modlitwy. Obowiązek znajomości języka arabskiego jest naturalny, bowiem tylko modlitwa w języku arabskim uważana jest za kanoniczną i ważną.

Głównym obowiązkiem imama jest przewodniczenie wspólnotowej modlitwie rytualnej – *salat*, należącej do jednego z pięciu obowiązków muzułmanina. Znaczenie przewodnictwa modlitewnego, uwypukla się zwłaszcza w piątek, stanowiący szczególnie dzień w życiu pobożnych muzułmanów. Piątek jest dniem świątecznym¹¹, w meczetach piątkowych, zwanych *al-dżuma*, odbywają się uroczyste modlitwy południowe, których centralnym punktem jest okolicznościowe kazanie *chutba*, wzorowane na przemówieniach głoszonych przez Mahometa. Idea *chutby* wywodzi się z dawnej tradycji oracji, sięgającej czasów przedmuzułmańskich. Podstawą kazania piątkowego są treści religijne i modlitewne, zaś

¹⁰ Por. B. Rogerson, *Prorok Mahomet. Biografia*, Warszawa 2004, s. 60–67.

¹¹ Świąteczny charakter dnia postrzegany jest różnie przez znawców islamu. Janusz Danecki w swoich publikacjach podkreśla świąteczny wymiar piątku, zaś niemieccy badacze islamu, a wśród nich małżeństwo Tworuschka, uważają, że piątek nie jest analogiczny w swym wyrazie do żydowskiego szabat i chrześcijańskiej niedzieli. Por. J. Danecki, *Kultura islamu – słownik*, Warszawa 1997, s. 97; R. Kirste, U. Tworuschka, *Święta wielkich religii*, Warszawa 1998, s. 70.

istotnym elementem chutby jest wspólna modlitwa za wszystkich muzułmanów. W przeszłości podczas tej modlitwy wymawiano imię panującego władcy, tym samym chutba posiadała również znaczenie informacyjne dotyczące życia administracyjno-politycznego w imperium muzułmańskim¹². Imamami określani są także wybitni teolodzy.

Zasadniczo imamem może zostać każda pobożna osoba, posiadająca wiedzę w zakresie islamu, a także odznaczająca się nienaganną postawą moralną oraz poważaniem wśród członków gminy. Stanowisko to nie jest powiązane ze specjalnym zawodem. Wyboru odpowiedniej osoby do pełnienia funkcji imama powinno dokonywać się zgodnie z następującymi słowami Mahometa: „Ten, kto prowadzi ludzi w modlitwie, powinien być najbardziej zaawansowanym w recytacji Księgi Allaha, jeżeli są w tym równi, ten który wie więcej o sunnie, jeżeli są w tym równi, ten który uczynił hidżrę wcześniej. Jeżeli uczynili to w tym samym czasie, wówczas ten, który jest starszy...”¹³. Jednocześnie należy podkreślić, że modlitwę może prowadzić inna osoba, posiadająca autorytet w danej społeczności. Dopuszcza się również wyznaczenie odpowiedniej osoby, w zastępstwie imama, w przypadku jego nieobecności. Warto również zaznaczyć, że funkcję imama może w określonych sytuacjach pełnić kobieta. Zazwyczaj podczas modlitwy w gronie kobiet, jedna z nich przewodniczy rytuałowi. Konserwatywne

¹² W ostatniej dekadzie, w wyniku niestabilnej sytuacji politycznej na Bliskim Wschodzie, często dochodzi do zamachów na meczety piątkowe, właśnie podczas głównej modlitwy. Przyczyny są co najmniej dwie: po pierwsze znaczna grupa mężczyzn przebywająca w jednym miejscu, stanowiąca łatwy cel przeciwników, a po drugie obawy opozycji dotyczące przekazywanych treści podczas piątkowej chutby, które mogą nawoływać do podejmowania akcji odwetowych lub terrorystycznych. Sytuacje takie zdarzały się głównie podczas wojny w Afganistanie w 2001 r.

¹³ *Księga Modlitwy*, oprac. Madżida al-Saleh, b.m.w, b.r.w, s. 19.

środowiska muzułmańskie często podkreślają, że kobieta nie może przewodniczyć modlitwie, w której uczestniczą mężczyźni.

Pierwotnie od imama nie wymagano specjalistycznego wykształcenia. Obecnie coraz częściej kandydaci do urzędu przewodnika religijnego społeczności muzułmańskiej, kształcą się w kolegiach lub szkołach teologicznych, aby poprzez pogłębianie swojej wiedzy jeszcze lepiej służyć współbraciom w wierze. Dzieje się tak dlatego, że obecnie imam nie jest już tylko osobą przewodniczącą modlitwie. Do obowiązków imama należy również prowadzenie ksiąg gminy muzułmańskiej, a także wprowadzenie nowego członka do społeczności wierzących. Imam sprawuje zwierzchnictwo duchowe nad gminą muzułmańską, dbając o jej potrzeby religijne, a także administracyjne¹⁴.

Niemniej jednak należy wyraźnie podkreślić, że mimo braku wymagań dotyczących specjalistycznego wykształcenia obowiązującego kandydatów na imamów, coraz częściej stosowaną praktyką jest podejmowanie studiów teologicznych z zakresu islamu, przez osoby pragnące pełnić tę funkcję w gminach muzułmańskich. Przyczyny tego postępowania są co najmniej dwie: pierwsza niezwykle pragmatyczna, człowiek XXI wieku dąży do zdobycia wykształcenia akademickiego, które jest zazwyczaj łatwo osiągalne, tym bardziej osoba pragnąca w przyszłości przewodniczyć wierzącym i być ich nauczycielem religii. W tradycji muzułmańskiej nauczyciel obdarzany jest znacznym poważaniem oraz szacunkiem. Natomiast drugą przyczyną podnoszenia kwalifikacji stanowi wzrost wymagań społeczności od swojego przewodnika duchowego. Przeciętny wierzący nierzadko oczekuje dogłębnych wyjaśnień dotyczących religii, stawiając nurtujące go pytania egzystencjalne. Wykształcenie teologiczne, często połączone z prawnym sprawia,

¹⁴ Obowiązki imama określa Statut MZR w RP z 28 lutego 2009 roku w § 43, <http://www.mzr.pl/pl/pliki/statut.pdf>. [18.05.2013].

że imam posiada znaczne uprawnienia administracyjne w swojej społeczności.

Ponadto dążenie do pogłębiania wiedzy w tradycji islamu posiada istotne znaczenie. Człowiek powinien poszerzać swoje umiejętności, zgodnie z pouczeniami zawartymi w Koranie, który w wielu miejscach przypomina wierzącemu o konieczności podejmowania edukacji: „Panie mój! Pomnóż moją wiedzę!” (20, 114) oraz „Wywyższy Bóg na różne stopnie tych spośród was, którzy wierzą i którzy otrzymali wiedzę” (58, 11). Również Mahomet w swoich wypowiedziach skierowanych do pierwszych muzułmanów, podkreślał znaczenie własnego kształcenia i podnoszenia stopnia swojej edukacji, mówiąc: „nauka jest obowiązkiem każdego muzułmanina i muzułmanki”¹⁵. Poziom wykształcenia imama, szczególnie obecnie jest istotny, bowiem funkcja ta nie jest dożywotnia. Imam jest wybierany podczas ogólnych wyborów przez społeczność muzułmańską, a zatem może być również z tej funkcji odwołany.

Urząd imama na przykładzie Polski

Ludność muzułmańska zazwyczaj organizuje swoje życie społeczno-religijne wokół meczetu, będącego symbolem jedności wierzących, a zarazem pełniącym funkcję nie tylko miejsca kultu, ale również centrum kulturalnego. Utworzona w ten sposób gmina wyznaniowa, określana także *dżamiatem*, stawała się również ośrodkiem administracji i edukacji, bowiem gminę religijną tworzą wszyscy wierni zamieszkali na danym terenie. Osoby pełnoletnie posiadają prawo wyboru imama, dokonywanego podczas zebrań członków gminy. Właściwy wybór jest istotny, bowiem imamowie poszczególnych gmin wyznaniowych są przedstawicielami swych współbraci w wierze, posiadają także prawo do reprezentowania

¹⁵ H. Abu-Rub, B. Zabża, *Status kobiety w islamie*, Wrocław 2002, s. 189.

interesów wspólnoty wobec władz zarówno muzułmańskich, jak również państwowych, zwłaszcza w krajach, gdzie islam stanowi religię mniejszościową. Ponadto imam miał prawo do reprezentowania Tatarów przed sądami lub urzędami.

Do obowiązków imamów należało również prowadzenie ksiąg metrykalnych. Imam w społeczności muzułmańskiej cieszył się dużym autorytetem, co sprawiało, że był rozjemcą w sporach, często świadkiem spisywania testamentu. Cieszył się zaufaniem społeczeństwa tak bardzo, że był depozytariuszem ważnych dokumentów oraz cennych przedmiotów lub kosztowności. Współcześnie imama wybierają członkowie zwyczajni gminy wyznaniowej na Ogólnym Zebraniu Członków Gminy. Do podstawowych obowiązków każdego imama należy: prowadzenie modlitw oraz nauczanie religii. Ponadto imam udziela ślubu, a także przewodniczy ceremonii pogrzebowej. Imam odpowiedzialny jest również za sprawy administracji w swojej parafii, prowadzenie ksiąg metrykalnych oraz uczestniczy w pracach Zarządu Gminy¹⁶.

Zgodnie z obowiązującym prawem w Polsce¹⁷, w pracy na rzecz społeczności wierzących, imama wspiera zastępca i pomocnik, pełniący funkcję muezzina. Mężczyzna pełniący funkcję muezzina, również nie jest duchownym, natomiast wypełnia zadania ściśle związane z religią. Z tego względu podobnie jak imam, powinien odznaczać się nienaganną opinią wśród społeczności muzułmańskiej, a także charakteryzować się odpowiednim głosem. Bowiern do jego zadań należy pięciokrotne w ciągu dnia nawoływanie¹⁸

¹⁶ Por. Statut 2004, § 43.

¹⁷ Prawne funkcjonowanie społeczności muzułmańskiej w Polsce reguluje Ustawa o Stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP z 1936 r. Ze względu na czas jej wydania, nie obejmuje ona swoim zakresem pozostałych związków i stowarzyszeń działających w Polsce, co znacząco utrudnia funkcjonowanie tychże społeczności w przestrzeni prawnej.

¹⁸ Obecnie powszechnie stosuje się systemy nagłaśniające.

z minaretu, wiernych do modlitwy. Zaś podczas uroczystości w meczecie odpowiada na wezwania imama.

Wśród polskich Tatarów przez wiele lat obowiązywał zwyczaj, samokształcenia kandydata na imama we własnej gminie. Poprzez odbywanie praktyki przy starszym i doświadczonym imamie oraz muezzinie, kandydat zdobywał wymagane doświadczenie oraz wiedzę. Kiedy opiekun uznał, że kandydat posiada odpowiednie przygotowanie, należało zdać egzamin przed muftim, a następnie to uprawniało adepta do rozpoczęcia służby na stanowisku muezzina. Z czasem stwierdzono, że taki sposób zdobywania wiedzy teologicznej, a w konsekwencji kształcenia przewodników duchowych jest niewystarczający. Zawiązane zostało porozumienie z Królestwem Jugosławii na udzielanie stypendiów naukowych, a tym samym umożliwiono kandydatom z Polski podejmowanie nauki w medresie im. Chusrewa Bekowa w Sarajewie¹⁹. Nieudokumentowany dyplomami uznanych medres, poziom wykształcenia wśród polskich duchownych muzułmańskich, utrzymywał się właściwie do końca XX wieku. Wraz z przemianami ustrojowymi poszerzyły się możliwości kształcenia w zakresie teologii islamu dla Polaków, w zagranicznych ośrodkach naukowych. Ponadto do Polski przyjeżdżali mężczyźni, posiadający odpowiednie przygotowanie do pełnienia godności imama. Obecnie imamowie, posługujący w polskich meczetach oraz domach modlitwy, reprezentują różne kraje²⁰.

Mufti

Do przewodników lub też zwierzchników religijnych należy również uczonego w prawie muzułmańskim oraz wykształconego

¹⁹ Do medresy pojechało czterech chłopców, ale ukończył ją tylko jeden. Por. A. Miśkiewicz, J. Kamocki, *Tatarzy słowiańszczyzną obłąskawieni*, Kraków 2004, s. 114.

²⁰ Są to: Syryjczyk, Palestyńczyk, obywatele Turcji i Kuwejtu oraz Polacy.

w teologii, mufti. Znamca prawa oraz autorytet w sprawach teologicznych, prawnych i moralnych, zazwyczaj pełni także funkcję reprezentacyjną wobec lokalnej oraz regionalnej władzy, będąc przedstawicielem społeczności muzułmańskiej, zwłaszcza w rejonach, gdzie islam pozostaje mniejszością. Natomiast w krajach o dominacji islamu – mufti sprawuje najwyższą godność religijną w państwie muzułmańskim, będąc również głową tej społeczności.

Mufti także nie jest osobą duchowną, ale ze względu na wiedzę z zakresu religii, często pełni funkcję przewodniczącego modlitwy, a więc imama. Osoba ta, odznaczająca się istotną wiedzą w zakresie prawa islamu, posiada uprawnienia do wydawania orzeczeń jurydycznych, zwanych fatwą, w sprawach wątpliwych, nieposiadających wyjaśnienia w Koranie. Fatwa stanowi opinię prawną dotyczącą, nowego problemu powstałego w wyniku naturalnego rozwoju prawa. Aktualnie najczęściej kierowane do muftiego sprawy obejmują zakres postępowania w życiu codziennym, a także pytania związane są z praktykami religijnymi²¹. Może on wydawać opinię zarówno w kwestiach państwowych, jak również indywidualnych.

Zazwyczaj mufti jest również zwierzchnikiem muzułmańskiej wspólnoty religijnej w danym kraju. Tak jest również w Polsce, gdzie stanowisko muftiego istnieje od 1925 roku²². Zadaniem muftiego obok rozstrzygnięcia wątpliwości prawnych, reprezentowanie społeczeństwa muzułmańskiego wobec władz państwowych oraz przedstawicieli innych Kościołów i związków wyznaniowych.

²¹ Szczególne znaczenie posiada *fakih*, a więc uczony w prawie, w Iranie, gdzie obowiązuje teoria rządów sprawowanych przez teologów. Por. *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 157.

²² Urząd muftiego Rzeczypospolitej powołany został podczas Kongresu Muzułmańskiego zorganizowanego 28.12.1925 roku w Wilnie. Por. L. K r y c z y Ń s k i, *Organizacja muftiatu w Polsce*, „Przegląd Islamski”, 1930, z. 3, s. 7–10.

Dotychczas muftich było trzech: przed wojną Jakub Szynkiewicz²³, zaś w XXI wieku Tomasz Mickiewicz²⁴ z Muzułmańskiego Związku Religijnego oraz Nidal Abu Tabaq²⁵ z Ligi Muzułmańskiej.

²³ Jakub Szynkiewicz był doktorem orientalistyki i filozofii, studiował języki wschodnie w Petersburgu i Berlinie, był również podróżnikiem. W 1925 r. wybrany muftim RP. Doprowadził do uregulowania statusu prawnego wyznawców islamu w Polsce, czego efektem było uchwalenie w 1936 roku ustawy o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. Przetłumaczył z arabskiego na język polski niektóre wersety koraniczne opublikowane w: *Wersety z Koranu*, red. J. Szynkiewicz, Wilno – Sarajewo 1935, przyczyniły się one do rozpowszechnienia islamu w Polsce. Jakub Szynkiewicz zmarł w 1966 roku, na emigracji w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Por. A. Miśkiewicz, *Mufti na Rzeczypospolitą Polską dr Jakub Szynkiewicz*, „Życie Muzułmańskie”, 1986, nr 1, s. 11–13; J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza do Egiptu, Hedżasu, Syrii, Palestyny 18.03.–18.07.1930 r.*, „Życie Tatarskie”, 1934, nr 12, s. 11–14; tenże, *Sprawozdanie z podróży do Syrii*, „Życie Tatarskie”, 1934, nr 4, s. 3–5.

²⁴ Tomasz Mickiewicz (ur. 1978 r.), polski Tatar, w 2004 r. wybrany muftim RP. Uczył się i studiował w arabskich szkołach teologicznych; otrzymał stypendium w Syrii, a następnie przebywał w Sudanie i siedem lat w Medynie, gdzie ukończył studia z tytułem szejka. Posiada wykształcenie szariackie, zaś praca magisterska dotyczyła elementów sądownictwa szariackiego i była przygotowywana na Uniwersytecie Egipskim al-Azhar. Pełnił funkcję imama gminy białostockiej; pełni funkcję przewodnika polskiej dużej pielgrzymki do Mekki, w której każdego roku bierze udział kilka lub kilkadziesiąt osób. Prowadzi także przedstawicielstwo Światowego Zgromadzenia Młodzieży Muzułmańskiej na Europę Wschodnią oraz fundację na rzecz budowy kompleksu handlowo-meczetowego w Warszawie. Rozwija agroturystykę w rejonie starych meczetów tatarskich oraz jest odpowiedzialny za ubój rytualny na terenie Podlasia i jest uprawniony do wydawania certyfikatów na mięso spełniające wymogi halal. Por. I. Matjasik, *Jeden człowiek tygodniowo – rozmowa z Tomaszem Miśkiewiczem*, „Wiadomości KAI”, 2004, nr 4(618), s. 9; M. Szarnecka, *Polscy muzułmanie*, „Poradnik Domowy”, 2005, nr 5(177), s. 30–35.

²⁵ Nidal Abu Tabaq, Palestyńczyk, przyjechał do Polski na studia medyczne; jest lekarzem. Studiował także muzułmańskie nauki teologiczne oraz prawo islamu we Francji. Jest imamem oraz muftim Ligi Muzułmańskiej w RP. Pełnił funkcję Dyrektora Centrum Kultury Muzułmańskiej w Lublinie. Por. N. Abu Tabaq, *Sprawa ducha*, „As-Salam”, 2012/1433, nr 1(25), s. 34; G. Szymanski, *10 tysięcy muzułmanów w Warszawie. Jacy są?*, <http://warszawa.gazeta.pl/>

Polska społeczność muzułmańska jest pod wieloma względami odmienna od pozostałych wyznawców islamu na świecie. Przede wszystkim dlatego, że w Rzeczypospolitej jest niewielka liczba wyznawców Allaha w porównaniu z innymi krajami europejskimi. Ponadto w Polsce zderzają się dwie podstawowe grupy muzułmanów: polskich Tatarów wyznających islam, stanowiącą niemal stu procentową populację muzułmanów w Polsce do lat osiemdziesiątych XX wieku oraz radykalnych w swych przekonaniach tradycjonalistów pochodzących z ortodoksyjnych krajów muzułmańskich, wychowanych w odmiennych kulturach, zarówno społecznych jak i politycznych²⁶. Te różnice powodują spory i konflikty w sprawach dotyczących czystości doktryny religijnej lub ubioru kobiet. Jednak z powodu ograniczonej liczby miejsc modlitewnych, jak również niewystarczającej liczby ośrodków skupiających wyznawców islamu, społeczności te mieszają się, nierzadko uczestnicząc wspólnie w nabożeństwach²⁷. Ze względu na brak jednolitej i wspólnej struktury zwierzchnictwa nad społecznością wierzących w Allaha w Polsce, istnieją różne kwestie dotyczące praktyk religijnych. Kształt praktyk religijnych uzależniony jest od imama, jego wykształcenia, a nierzadko również od kraju pochodzenia. Im bardziej liberalny imam, tym ujmowanie kwestii religijnych jest bardziej otwarte lub konserwatywne.

* * *

Kapłan w rozmaitych systemach religijnych pełni funkcję pośrednika między Bogiem lub bóstwem a ludźmi. Islam, znając

warszawa/1,34889,8393372,10_tys__muzulmanow_w_Warszawie__Jacy_sa_.html?as=3 [18.09.2010].

²⁶ Por. P. Kubicki, *Spółeczność muzułmańska w Polsce*, w: *Islam i obywatelskość w Europie*, red. K. Górak-Sosnowska, K. Pędziwiatr, Warszawa 2006, s. 130–132.

²⁷ Por. S. Chazbijewicz, *Tatarzy muzułmanie polscy na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku*, „Rocznik Tatarów Polskich”, 3(1995), s. 181–194.

zwyczaje ludności plemiennych, nie wprowadził do swojej doktryny idei pośrednictwa, przyjmując za formę doskonałą osobistą relację osobową zachodzącą między Allahem i konkretnym człowiekiem. Obowiązujące w islamie rytuały religijne są prostymi formami, które powinien wypełniać wierzący, a jednocześnie do ich spełnienia nie jest potrzebny pośrednik. Muzułmańskie obowiązki religijne podkreślają znaczenie Boga w życiu człowieka, a także są ukierunkowane na kształtowanie odpowiednich postaw w całej społeczności. Przez wyznanie wiary, wierzący deklaruje swoją przynależność do ummy, zaś w pięciokrotnej modlitwie zawarte jest świadectwo nieustannego pamiętania o Bogu. Również trud pielgrzymki staje się zewnętrznym znakiem poddaństwa Bogu, a także dążeniem do jedności całej społeczności muzułmańskiej. Wierni, w przepisany prawem czasie, udają się do Mekki, aby tam, w centrum islamu, wypełnić te same rytuały, które czynił Mahomet. Podejmowanie postu w miesiącu ramadan oraz rozdawanie jałmużny, oprócz wymiaru religijnego, posiada także znaczenie społeczne. Owszem człowiek podejmując wyrzeczenia fizyczne i materialne, wypełnia rytuały religijne, mające na celu wyzbycie się egoistycznych pobudek, ale jednocześnie uczą one otwartości na potrzeby innych, kształtując właściwe postawy moralne w ludziach. Zatem pięć rytuałów religijnych, zwanych również filarami islamu, nie wymagają pośrednika, kapłana i duchownego. Każdy wierzący jest w stanie wypełnić je sam, postępując zgodnie z zasadami zawartymi w Koranie.

Niemniej jednak, aby wierzący nabył ową umiejętność właściwego postępowania, konieczne jest właściwe ukształtowanie religijne człowieka, połączone z edukacją. Pierwszą nauczycielką wiary jest rodzina – matka i ojciec, na których spoczywa obowiązek przekazania dziedzictwa, jakie stanowi wiara. Dogłębne poznanie islamu, przez dzieci i dorosłych, wymaga gruntownej edukacji religijnej, prowadzonej przez doświadczonych teolo-

gów i przewodników. Zazwyczaj tym aspektem życia religijnego zajmują się imamowie.

Podobnie jak w innych systemach religijnych kapłani, także imamowie bardzo często posiadają istotne znaczenie w dziedzinach pozareligijnych, a społeczność wierzących w sposób szczególny uznaje ich zdanie w kwestiach moralnych, istotnych dla życia codziennego i świeckiego²⁸. W historii islamu osobą pełniącą zarówno władzę polityczną, jak również religijną nad ummą był kalif.

²⁸ Por. B. Migut, *Kapłan*, w: EK, t. 8, kol. 680–681.

ANNA BYLIŃSKA-NADERI

STRUKTURA SZYICKIEGO DUCHOWIEŃSTWA

W islamie wiernych obowiązuje zasada poszukiwania wiedzy (*talab al-‘elm*)¹. Zgodnie z nią każdy muzułmanin powinien dążyć do jak najlepszego poznania Koranu, tradycji Proroka, hadisów i podstaw prawa religijnego (*fiqh*). W przypadku pojawiających się wątpliwości w kwestiach wiary, wyboru religijnego uzasadnienia właściwego postępowania w określonych sytuacjach życiowych, zadaniem wiernego jest zasięgnięcie porady u wyższego autorytetu religijnego w swoim otoczeniu. Tymi autorytetami są teologowie, znawcy historii religii i norm etyczno-prawnych, wykładowcy i nauczyciele w madrasach oraz centrach wiedzy religijnej (*houze-je ‘elmīe*), sędziowie religijni (*ghāzī*). W miejscach odległych od większych centrów administracyjnych czy naukowych posługę tę spełniają duchowni, którzy osiągnęli odpowiedni poziom edukacji do głoszenia nauk. W świecie szyickim tych, którzy poświęcili się studiowaniu nauk religijnych nazywa się wspólnie – ulemami (dosł. uczeni w religii, od arabskiego rdzenia *‘lm* funkcjonującego zarówno jako „oznaczać”, jak i „wiedzieć”), natomiast sprawujących posługę religijną określa się *mollā* (mułła). Inne terminy, którymi używane w stosunku do ulemów to *rūhānī* (duchowny), coraz

¹ W niniejszym artykule do perskich słów, jak też wyrazów zaczerpniętych z arabskiego i tureckiego, które utrwaliły się w języku perskim, zastosowano uproszczoną transkrypcję. Dla perskich pojęć i nazw własnych, które na stałe weszły do języka polskiego zastosowano pisownię przyjętą w literaturze polskiej (tak jak ulemowie, hadis, mułła).

rzadziej stosowany *modžtahed* (dosł. starający się), oraz *āchūnd* (duchowny; nauczyciel, belfer). Zarówno niżsi, jak wyżsi rangą duchowni cieszą się w społeczeństwie szczególnym szacunkiem i przywilejami.

Szyizm – koncepcja imama jako duchowego pośrednika i wzoru do naśladowania dla wiernych

Chociaż zgodnie z zasadami wiary oficjalnie nie ma w islamie hierarchii duchowieństwa, to jednak daje się zauważyć wyraźną gradację wśród „uczonych w religii”.² Taki porządek widoczny jest szczególnie w szyizmie imamickim, tzn. wśród wyznawców uznających 12-tu imamów wywodzących się z rodu ‘Alego ben Abī Tāleba i Fatimy – córki Proroka Mohammada. Ta swoista klasyfikacja wynika zarówno z religijnych założeń, jak i historycznego rozwoju tego kierunku, w którym wszystkie doktrynalne aspekty i prawdy wiary znalazły ostateczny sens w koncepcji imama – duchowego przewodnika ludzkości wywodzącego się z rodu Proroka³.

Szyizm to historycznie partia ‘Alego ben Abī Tāleba – kuzyna i zięcia Mohammada, który jako najbliższy męski krewny Proroka, zdaniem części ówczesnych muzułmanów, był jedynym uprawnionym do przejęcia po nim władzy nad formującą się wspólnotą religijną. Ukształtowane jeszcze za życia Mohammada stronnictwa nie zamierzały jednak pozostawiać przywództwa w rękach potomków z „rodu Proroka”. W ten sposób doszło do pierwszego w islamie podziału na liczebnie większą frakcję sunnicką i szyicką mniej-

² W tym artykule przedstawiono hierarchię duchowieństwa szyitów dwunastkowców (ar. *esnā ‘aszarīā*, inaczej imamitów), pomijając nieco prostsze struktury duchowieństwa zajdyckiego oraz bardzo rozbudowaną i opartą na nieco innych założeniach gradację duchowieństwa isma’ilickiego. Największy nacisk położono na charakterystykę teologów imamickich.

³ Termin imam oznacza dosłownie stojącego na przedzie, przewodniczącego.

szość. Oprócz rozbieżności politycznych, między ugrupowaniami pojawiły się z czasem różnice doktrynalne. Trzy spośród ogólnie przyjętych pięciu zasad islamu są wspólne dla sunnitów i szyitów (jedynobóstwo – *tauhiḍ*, uznanie proroczej misji Mohammada i jego poprzedników – *nubuwwa*, wiara w zmartwychwstanie w dniu Sądu Ostatecznego i życie wieczne – *ma'ad*, *ghāṭama*). Istnieją pewne odrębności w pojmowaniu boskiej sprawiedliwości (*'adl*). Natomiast radykalny rozróżnienie pojawia się w odniesieniu do koncepcji „świętej” natury i misji imamów, dystansując szyizm od sunnickiej doktryny zwierzchniej władzy (kalifatu)⁴. „Boskość” imama i jego nadnaturalne przymioty jako pierwsze zaczęły głosić wczesne skrajne ugrupowania szyickie działające głównie na terenie Kufy w VIII w. (przede wszystkim kajsanicy, mughiry, mansury, chattabicy), a później także sekty choramitów i 'alawitów. W ich mniemaniu pierwszy imam – 'Alī stawał się niemal równy Bogu, jako trwały i nieśmiertelny zajmował w hierarchii pozycję wyższą od proroka Mohammada, który był tylko „rzecznikiem” Stwórcy w wybranym okresie. Część ich poglądów w „złagodzonej” formie została następnie przejęta przez umiarkowane ugrupowania szyickie⁵.

Konwersja na islam w wersji szyickiej części mieszkańców wschodnich prowincji kalifatu (głównie Persji i znajdujących się do czasów przedmuzułmańskich w strefie jej wpływów kulturalno-politycznych terytoriów Azji Centralnej), w których rozpowszechnione od dawna było pojęcie boskiej manifestacji, przyczyniła się

⁴ Wczesne źródła teologiczne (X–XV w.) poświęcone szyizmowi najczęściej wymieniają pięć zasad (trzy pierwsze to zasady religii – *osūl ad-dīn*, dwie pozostałe znane są jako zasady szkoły – *osūl al-mazhab*). Pochodzące z okresu safawidzkiego (XVI–XVIII w.) rozprawy teologiczne pisane zarówno w języku perskim, jak i arabskim często podają różne zasady. Por. M.A. Amir-Moezzī, *Shi'ite Doctrine*, w: *Encyclopaedia Iranica*, edycja on-line.

⁵ Na temat działalności wczesnych sekt szyickich i głoszonych przez nie poglądów al-H. ibn M. Noubachtī, *Sziitskije sekty*, przekład i komentarz S.M. Prozorowa, Moskwa 1973.

do utrwalenia przekonania o nadprzyrodzonych cechach i własnościach kolejnych imamów. Logiczną kontynuacją tego poglądu było odrzucenie przez szyitów możliwości wyboru przywódcy wspólnoty. Wprowadzenie treści mesjanistycznych, rozbudowanie kultu pierwszego imama ‘Alego, przeniesienie tradycyjnej czci przedmuzułmańskich męczenników na bohaterów szyizmu nastąpiło za życia czwartego imama Zajn al-Abedīna (zm. 713 r.), którego matką miała być córka ostatniego sasanidzkiego szacha Persji. Ten domniemany rodowód był argumentem na rzecz wczesnych związków szyizmu z Iranem, a wkrótce nawet jego „iranizacji”.

Poniesione w pierwszych wiekach islamu przez frakcję ‘Alego polityczne porażki (zrzeczenie się praw do władzy przez drugiego imama na rzecz założyciela dynastii Omajjadów) i militarne klęski (kaźń trzeciego imama i jego towarzyszy pod Kerbelą 10 października 660 r., pogromy powstań organizowanych na terenie dzisiejszego Iraku przez Muchtara, bunty w odległym Siasatnie)⁶ spowodowały, że przywódcy szyicki postanowili całą energię skierować na budowę ideologicznych podstaw ruchu. Na tym polu szczególne zasługi położył szósty imam – Dża’far as-Sadegh (702–765), który zaczął tworzyć szyicką teorię prawa, czyli podstawy imamickiej interpretacji islamu. Mimo wysiłków, po jego śmierci doszło do kolejnego rozłamu wśród szyitów – wyłoniła się gałąź isma’ilicka uznająca siedmiu imamów i kończąca ich łańcuch na Muhammadzie ben Isma’ilu, wnuku Dża’fara as-Sadegha. W kolejnym wieku wewnątrz ugrupowania szyitów uznających sukcesję dwunastu imamów zaczęły powoli kształtować się dwie wyraźne frakcje – *achbārī*

⁶ Walki niepodległościowo-wyzwoleńcze Irańczyków prowadzone pod sztandarem szyizmu opisał ‘A. Zarrīnkūb, *Dou gharn-e sokūt. Sargozasht-e hawādes wa oūzā’-e tārihī dar dou gharn-e awwal-e eslām az hamle-je ‘Arab tā zohār-e Tāherān* (Dwa wieki milczenia. Historia wydarzeń i sytuacji historycznych w dwóch pierwszych wiekach islamu od najazdu Arabów do pojawienia się dynastii Tahirydów), Teheran 1387 [wyd. 9], s. 79–110.

i *ūsūlī*. Achbaryci to tradycjoniści uznający przekazy i podania (*achbār*) o czynach oraz wypowiedziach szyickich imamów za źródła równorzędne z tymi, w których utrwalone zostały słowa i czyny proroka Mohammada. Działali głównie na terenie dzisiejszego Iranu (Ghom, Rej). *Usulici*, aktywni na terenie dzisiejszego Iraku, to racjoniści, dopuszczający w kwestiach teologii wnioskowanie oparte na tekstach objawionych. Przyjmują cztery źródła prawa: Koran, sunnę, *edźmā'* (dosł. zgodność, czyli jednomysłność autorytetów religijnych, co do danej kwestii) i rozum (*'aghl*). Wykładnia *ūsūl* jest prawniczą szkołą imamitów-dża'farytów.

Te dwie tendencje z czasem przekształciły się w antagonistyczne szkoły, a spory między nimi, niekiedy przybierające nawet postać zbrojnych konfliktów, nie kończyły się na przestrzeni całej historii szyickiego islamu. Przeciwieństwa między stronnikami tych dwóch kierunków ujawniły się szczególnie po wygaśnięciu łańcucha imamów wywodzących się z rodu Proroka, w okresie tzw. małego ukrycia (*gheība soghrā*), kończącego pierwszy okres formowania się szyizmu. Wtedy też przed imamitami stało pytanie dotyczące praktycznego przywództwa nad wspólnotą.

Na zrodzoną w środowisku szyickim koncepcję imama wpłynęły w dużej mierze stare perskie idee (głównie zoroastryjskie, także manichejskie), hellenistyczno-chrześcijański gnostycyzm, neopitagoreizm. W dojrzałej formie zakłada ona, że zadaniem imamów jest rozwikłanie odwiecznej tajemnicy istnienia Boga i Jego relacji ze światem ziemskim oraz ludźmi. W uproszczony sposób można powiedzieć, że imamowie szyiccy pełnili trzy funkcje. Pierwszą było przewodniczenie i organizowanie wspólnoty muzułmańskiej w zastępstwie Proroka. Jako wybitni znawcy Koranu i religijnych podań (*hadis*) poświęcali się też nauczaniu, wyjaśnianiu, komentowaniu religijnych tekstów i praw. Te dwie niwy działalności imamów wiązały się z egzoterycznym (*zāher*) aspektem ich misji. Jednakże prawdziwą istotą ich posłannictwa było kształcenie wy-

branych, odkrywanie przed nimi wewnętrznych, ezoterycznych (*bāten*) prawd i sensu rzeczy, ukrytych pod pozornym poziomem rzeczywistości, złożonych dodatkowo z innych poziomów, jeszcze bardziej ukrytych (*bāten al-bāten*). Przywództwo imamów obejmowało zatem świat doczesny i rozciągało się na świat niewidzialny (*‘alam al-ghēib*). Ziemska i kosmiczna funkcja imama wymagały całkowitego podporządkowania się jemu. Przypuszcza się, że imamowie nie dysponowali żadnym narzędziem, ani aparatem przymusu wobec wiernych. Szyici ufali im bezgranicznie, opierając przekonania na autorytecie „rodu Proroka” i przeświadczeniu o nadnaturalnych cechach duchowych ojców.

Termin imam używany był, i nadal jest nie tylko w odniesieniu do „dwunastu bezgrzesznych” wywodzących się z rodu Proroka. Występuje w powszechnym użyciu zarówno u sunnitów, jak i szyitów. Stosowane jest na oznaczenie osoby, niekoniecznie duchownego, prowadzącej modły w meczecie. W pierwszych latach islamu imamem był sam prorok Mohammad. Po jego śmierci w 632 r. funkcję tę sprawowali kalifowie. Prowadzącego publiczne modły w każdy piątek w największym meczecie danego miasta tytułowano – *emām-e dżom’e* (piątkowy imam). Obecnie mianem tym określa się duchownego sprawującego pieczę nad lokalną wspólnotą. Na przykład zwrot *emām dżom’e-je* Tebriz odnosi się do duchownego zwierzchnika szyitów zamieszkujących miasto Tebriz. Z kolei *nā’eb imām* (namiestnik imama) to przełożony konkretnego meczetu. Zdarzyło się też, że najwybitniejsze autorytety religijne honorowano tytułami imama, choć były to tylko zwroty grzecznościowe, nieprzypisujące im boskiego pochodzenia. W ten sposób zwracano się do Abū Hanīfy (699–767) – twórcy hanfickiej wykładni islamu, al-Asz’ariego (873–935) – twórcy asz’aryckiej wykładni islamu, ‘Alego Karakī Mohaghghegh al-Sānī (1464–1533)– wybitnego szyickiego teologa epoki safawidzkiej, a ostatnio też ajatollaha Chomeiniego (1902–1989).

Wewnętrzna stratyfikacja szyickiego duchowieństwa

Rozpowszechnione wśród szyitów przekonanie, że ulemowie są dziedzicami proroków sprzyjało rozwijaniu się niezależnej grupy uczonych. Nie była to jednak grupa jednolita. W jej wnętrzu obowiązywała swoista hierarchia wyrażona zasadą *a'lamīta* (od ar. *a'lam*, „bardziej uczonej”) „klasyfikująca” duchownych szyickich ze względu na ich wykształcenie, osiągnięcia naukowe. Najważniejsze ośrodki, w których szyiccy ulemowie wykładali teologię i pokrewne jej nauki znajdowały się na terenie współczesnej Arabii Saudyjskiej (Mekka, Medyna – późniejsza Kufa), Iraku (Karbala, Basra, Bagdad, Nadżaf, Samarra), Iranie (Rej, Ghazwin, Ghom, Maszhad, Isfahan), Jemenie, Libii, a także na pograniczu syryjsko-izraelskim oraz w Hiszpanii⁷. Na początku małego ukrycia (od ok. 874 do ok. 941) większość teologicznych szkół szyickich (np. Ghom, szkoły irackie) została zdominowana przez tradycjonalistów (*achbārūn*), którzy byli przeciwnikami indywidualnej interpretacji szari'atu, hadisów oraz argumentacji rozumowej. Wiązało się to z ciągle żywym autorytetem pierwszych dwunastu imamów. Zwolennicy tej szkoły uważali, że wierzący nie potrzebują duchowych autorytetów interpretujących prawo – w tym celu wystarczy im własny rozum i duchowa intuicja wyćwiczona przez modlitwę⁸.

Koniec dominacji zwolenników wykładni *achbāri* przyniosła polityka prowadzona przez irańską dynastię Buidów (934–1062), zmierzająca do intensyfikacji życia intelektualnego poprzez wspieranie i fundowanie nowych centrów naukowo-religijnych. Racjonalści (*osūlī*) włączyli wówczas do doktryny imamskiej odrzucone wcze-

⁷ Szerzej na ten temat: 'A.A. Welāīatī, *Naghsz-e szī'e dar farhang wa tamaddon-e eslām wa Īrān* (Rola szyizmu w kulturze i cywilizacji islamu oraz Iranu), t. 1: *Madāres wa houzehā-je 'elmīe-je szī'e* (Szyickie szkoły i centra naukowe), Teheran, 1389, s. 33–117.

⁸ Tamże, s. 25.

śniej przez tradycjonalistów niezależne wnioskowanie (*edžtahād* – dokładanie starań) na podstawie tekstów objawionych. Zasada ta była znana już za życia proroka Mohammada, w VII– X w. stosowali ją sunniccy teolodzy, tworzący cztery najważniejsze wykładnie islamu (szkoły: hanaficką, hanbalicką, mutazylicką, asz’arydzką). Jej istota polegała na umiejętności wyboru odpowiednich źródeł (wersetów z Koranu, hadisów, *achbārów*, komentarzy itp.), ich oceny, określeniu współzależności między nimi, doborze oraz klasyfikacji argumentów, jak też i metod, rozpatrzenia zagadnienia, a w końcu wypracowania rozwiązania. Ulemowie, którzy osiągnęli taki poziom samodzielności nazywani byli *modžtahedami*. Mieli odpowiednią wiedzę do samodzielnej interpretacji Koranu oraz prawa muzułmańskiego. Idealne wykształcenie, jakie powinien otrzymać *modžtahed* scharakteryzował Szahīd Sānī (1509–1558)⁹:

„Uczeń powinien rozpocząć naukę od zapamiętania Koranu, następnie opanować nauki języka arabskiego, na które składają się składnia i morfologia, a następnie logikę, teologię scholastyczną, podstawy prawoznawstwa, wiedzę i wyposażony w te nauki przystąpić do czytania hadisów, wyjaśnienia i komentowania wyjątków z orzeczeń z Koranu, później zwrócić się ku księgom i źródłom [z zakresu] prawodawstwa a po ich ukończeniu, powinien przyswoić księgi wiedzy przyrodniczej i matematycznej i wiedzy praktycznej, na którą składa się etyka, potem przystąpić do prawdziwych nauk, które są kwintesencją tych wszystkich nauk i rezultatem każdego poznania”.

Zgodnie z szyicką tradycją pierwszymi *modžtahedami* byli Īaghūb Kolaīnī (zm. 941 r.), Szeīch Mohammad Mofīd (zm. 1022 r.) i Szeīch Sadūgh (zm. 1044 r.). Teoretycznie tytuł ten mógł być przyznany każdemu wiernemu, pod warunkiem opanowania odpowiedniej wiedzy. Wielowiekowa praktyka pokazuje jednak, że *modžtahedami* zostawali najczęściej synowie teologów, którzy sami

⁹ Tamże, s. 136.

osiągnęli ten stopień. Uczniowie w seminariach duchownych po ukończeniu pierwszego stopnia *edžtehādu* (*daradže al-edžtehād*), dostawali pozwolenie (*edžāze*) udzielane tylko przez utytułowanych *modžtahedów*, potwierdzające ich umiejętności teoretyczne i praktyczne¹⁰. Istniały różne pozwolenia odzwierciedlające „zawodowe stopnie” ulemów i ich przygotowanie do pracy naukowej, w sądownictwie, w charakterze nauczycieli lub wykładowców *madras*. Najczęściej spotykanymi certyfikatami były pozwolenia wydawane na prowadzenie zbiorowych modłów, prowadzenie spraw finansowych, potwierdzające odbycie kursów z mistycyzmu, zezwalające na nauczanie modlitw, czytanie Koranu, opowiadanie hadisów, przytaczanie przestudiowanych w *madrasach* ksiąg, zajmowanie stanowiska w sprawach teologicznych, a także tzw. pozwolenie wiersza – rodzaj rozpowszechnionej gry, w której osoba inicjująca mówi pierwszy wers lub zwrotkę, współgracze przytaczają następnie resztę utworu¹¹.

Najlepsi z *modžtahedów* wyłanianiani byli w wyniku skomplikowanych procedur. Wyniki wewnętrznej hierarchii potwierdzali podczas publicznych dyskusji lub rozprawami naukowymi. Wybitnym teologom nadawano uznaniowe tytuły. Do najbardziej zaszczytnych należały: *nā'eb-e emām* (namiestnik imama), *chātam al-modžtehedm* (pieczęć *modžtahedów*), *soltān al-'ulamā* (sułtan ulemów), *modžtahed az-zamān* (*modžtahed* [swoich] czasów), *ra'īs al-foghahā wa al-modžtahedm* (przywódca prawników i *modžtahedów*)¹². Te nieformalne określenia nabrały szczególnego znaczenia w II poł. XIX w., kiedy to po okresie ponownej dominacji wykładni *achbārī*, przewagę uzyskali racjoniści. Wśród szyickich ulemów pojawiał się wówczas rozłam na sfery religijne i religijno-polityczne.

¹⁰ D.J. Steward, *Ejāza*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 8, s. 273–275.

¹¹ A.A. Welāīatī, *Naghsz-e szī'e...*, dz. cyt., s. 194.

¹² R. Bruner, *Shī'ite doctrine II. Hierarchy in the Imamiyya*, w: *Encyclopaedia Iranica*, edycja on-line.

Nadawanie tytułów służyło utwierdzeniu autorytetów i pozycji tych duchownych, którzy aktywnie włączyli się do walki przeciw szachom w trakcie rewolucji konstytucyjnej (1906–1911), a później rewolucji islamskiej z 1979–1978 r.

Powrót wykładni *achbārī*, który nastąpił za czasów panowania dynastii Safawidów (XVI–XVIII w.), wiązał się z uzyskaniem przez tę grupę silnych wpływów na szachowskim dworze. Safawidzi ustanowili szyizm imamicki religią państwową. Wprowadzili też instytucje religijne, które w zamierzeniu miały ułatwić i utrwalić konwersję sunnickiej w większości ludności na szyizm. Na nowe stanowiska wybierani byli zasłużeni dla ruchu imamickiego ulemowie. Najważniejszym był urząd kanclerza (*sadr*), administrującego dotacje religijne (*waghf*) i sprawującego nadzór nad sądami religijnymi. Podlegały mu trzy inne stanowiska: *šaīch al-eslām*, *ghāzī'ghozāt* i *mollā-bāszī*. Do obowiązków pierwszego należało pilnowanie, by w społeczeństwie przestrzegane były zasady szari'atu. *Ghāzī'ghozāt* częściowo nadzorował sądownictwo, zwłaszcza sektor umów lub prawa cywilnego. Urząd *mollā-bāszī* powołano najpóźniej. Miał być odpowiedzią na wzrastający konflikt między tradycyjnymi uczonymi a nowo powstałą elitą szyickich ulemów, często potomkami sprowadzonych w pierwszym okresie panowania safawidzkich szachów teologów sprowadzanych z Libanu i Syrii¹³.

Najwyższe stopnie duchowieństwa szyickiego

Współczesne użycie tytułów nie zawsze odpowiada ich tradycyjnym konotacjom.

Hodżdat al-eslām (dosł. dowód islamu) – tytuł ten nawiązuje do idei mówiącej, że widocznym dowodem boskiej obecności na ziemi

¹³ D. Morgan, *Rethinking Safavid Shi'ism*, w: *The Heritage of Sufism*, t. 3: *Late Classical Persian Sufism (1501–1750)*, eds. L. Lewisohn, D. Morgan, Oxford 1999, s. 19–27; R. Bruner, *Shi'ite doctrine II...*, art. cyt.

powinien być pośrednik między ludźmi a Stwórcą. Powstał w środowisku sunnickim jako epitet wyrażający cześć wobec sunnickiego teologa Abū Hamīda Ghazālī (zm. 1111 r.). W okresie safawidzkim nadawano go najważniejszym *modžtahedom*. Szerzej zaczęto go używać dopiero w XIX w., kiedy to nadano go Mohammadowi Bāgherowi Szaftī (zm. 1844 r.). Jednak współcześnie określa się nim średnio wykształconego uczonego – absolwenta teologii, który uzyskał tytuł modžtaheda i przewyższa rangą studentów.

Ajatollah (dosł. znak Boga) – tytuł szyickich autorytetów religijnych (modžtehedów) mających prawo do samodzielnego rozwiązywania zagadnień prawnych. Nadawano go zarówno jeszcze za życia, na przykład ‘Allāme Hellī (zm. 1327 r.), jak i „wstecz” by uhonorować autorytety z dawnych wieków. Praktyka ta mogła być stosowana nawet wobec tych uczonych z przeszłości, którzy byli zdecydowanymi przeciwnikami metody *edžtahād*. Tak było w przypadku byli Īaghūba Kolaīnī (zm. 941 r.) – teologa, którego zbiór hadisów wszedł na stałe do kanonu szyickich źródeł. W czasach safawidzkich niektórzy uczeni zwracali się tak do swoich nauczycieli.

Znaczenie tytułu ajatollah wzrosło podczas rewolucji konstytucyjnej (1906–1911), kiedy to zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy ruchu konstytucyjnego zaczęli nadawać tę godność religijnym działaczom popierającym jedną ze stron. Coraz częstsze nominacje ajatollahów przyczyniły się do deprecjacji tego tytułu. W latach czterdziestych XX w. zastąpiło hożđżat al-eslām. W konsekwencji godnych najwyższego szacunku teologów zaczęto wówczas określać ajatollah al-uzma’ (wielki ajatollah). Obecnie wyniesienie do tej rangi wielkiego ajatollaha równoznaczne jest z uznaniem go za mardża’ at-taghlīd.

Mardża’ at-taghlīd (źródło [do] naśladowania) – najwyższa instancja prawa imamickiego, tytuł ustanowiony w XIX w. Jako pierwsi zostali nim uhonorowani Mohammad-Hasan Nadżafi (zm.

1850 r.) i Morteżā Ansamī (1799–1864). Chociaż nie ma żadnych formalnych procedur promowania ulemów do tej rangi, niepisany zwyczaj mówi, że musi być on autorem rozprawy dotyczącej konkretnego zastosowania szari’atu. Stanowisko *mardża’ at-taghlīd* dostępne jest wyłącznie dla prawników. Wysoko cenieni teologowie, interpretatorzy i komentatorzy Koranu oraz filozofowie są tej możliwości pozbawieni. Najbardziej godnym tytułu *mardża’ al-taghlīd* uznano Mohammad-Hoseīna Borudżerdī (1875–1961), a później Mohsen al-Hikma (zm. 1970 r.) i Abū’l-Ghāsem al-Cho’ī (zm. 1992 r.). W XXI w. zasada wyboru nowego *mardża’ al-taghlīd* pozostaje nadal raczej niesformalizowana. W chwili obecnej godność ta przysługuje irackiemu uczonemu (irańskiego pochodzenia), ‘Alemu Sīsatānī (ok. 1930 r.). Część Irańczyków uważa go za najwyższy autorytet religijny.

Rahbar-e enghlāb (przywódca rewolucji) – ten tytuł i stanowisko wprowadził ajatollah Chomeini (1902–1989), przywódca irańskiej rewolucji w 1979 r. Był to pierwszy urząd o tak istotnym znaczeniu od czasów Safawidów. Uzasadniał konieczność ustanowienia władzy religijnej i zaprowadzenia nowego porządku w Iranie. Podwaliną tego przekonania stała się ogłoszona przez Chomeiniego w 1970 r. w Nadżafie teoria *welāīat-e faghīh* (zwierzchnictwo uczonego religijnego). Przekonywał w niej, że w państwie musi istnieć władza wykonawcza, która dzięki szerokiej wiedzy religijnej i umiejętności poprawnej interpretacji tekstów religijnych – praw i nakazów Boga – będzie w stanie pokierować ludźmi. Przeciętni obywatele nie potrafią właściwie zrozumieć prawa Bożego, są niezdolni do podejmowania właściwych decyzji i kierowania sprawami państwa. Na tej drodze potrzebują przewodnika (*rahbar*) – szyickiego prawnika zdolnego do właściwego interpretowania szari’atu, który ich poprowadzi aż do nadejścia oczekiwanego imama i zakończenia okresu wielkiego ukrycia. Prawo do rządzenia przysługuje prawnikom także z tego powodu, że są spadkobiercami Proroka Mohammada, który w swo-

ich czasach nadzorował wszystkie instytucje wykonawcze. W rzeczywistości teoria ta daje religijnemu przywódcy nieograniczone prerogatywy. Zarówno on, jak i towarzysząca mu Rada Strażników Rewolucji, aprobują wszelkie działania podejmowane przez prezydenta i parlament. W ten sposób w rękach uczonych szyickich znalazły się władza ustawodawcza, wykonawcza, sądownicza a także kontrola nad środkami masowego przekazu.

Po śmierci Chomeiniego stanowisko przywódcy rewolucji objął hodżdzat al-eslām ‘Alī Hoseīnī Chāmeneī (ur. 1939 r.). Został wtedy oficjalnie awansowany do stopnia ajatollaha, przyznano mu prestiżowy tytuł *walī-e faghīh*, a później także ajatollah al-uzmā’. Nie otrzymał jednak tytułu *mardża’ al-taghlīd*.

BIBLIOGRAFIA

- Amir-Moezzi M.A., *Shi’ite Doctrine*, w: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/shi'te-doctrine> [05.03.2012].
- Bruner R., *Shi’ite doctrine II. Hierarchy in the Imamiyya*, w: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/shi'te-doctrine> [01.03.2012].
- Morgan D., Rethinking Safavid Shi’ism, w: *The Heritage of Sufism*, t. 3: *Late Classical Persian Sufism (1501–1750)*, eds. L. Lewisohn, D. Morgan, Oxford 1999, s. 19–27.
- Noubachtī al-H. ibn M., *Sziitskije sekty*, przekład i komentarz S.M. Prozorowa, Moskwa 1973.
- Steward J.D., *Ejāza*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 8, 1998, s. 273–275.
- Welāīatī ‘Alī Akbar, *Naghsz-e szī’e dar farhang wa tamaddon-e eslām wa Īrān*, t. 1: *Madāres wa houzehā-je ‘elmīe-je szī’e*, Teheran, 1389.
- Zarrīnkūb ‘A., *Dou gharn-e sokūt. Sargozaszt-e hawādes za oūzā’-e tārīchī dar dou gharn-e awwal-e eslām az hamle-je ‘Arab tā zohar-e Tāheriān*, Teheran 1387 [wyd. 9].

WOJCIECH KLUJ OMI

KAPŁAŃSTWO W NAJSTARSZYCH ŚWIĘTYCH TEKSTACH INDII – WEDACH

1. Kontekst religijny Wed i hinduizmu

Na początku prezentacji powierzonego zagadnienia należy wyjaśnić dwa pojęcia, które będą pojawiały się w dalszej części. Po pierwsze, pojęcie „kapłaństwa” oznaczać tu będzie *varnę*, tzn. kastę bramińską. Trzeba pamiętać, że zarówno jej rola rytualna („liturgiczna”), jak i społeczna różniła się od kapłaństwa w tradycji katolickiej. Po drugie zaś, rozróżnić trzeba dwa pojęcia: religia wedyjska oraz religia hinduistyczna w formie jaką znamy współcześnie.

1.1. Wedyzm a współczesny hinduizm

Choć oczywiście hinduizm współczesny odwołuje się do Wed, to jednak samo pojęcie hinduizmu jako jednej z głównych religii świata jest raczej współczesne i nie funkcjonowało w czasach powstawania głównej księgi, która nas interesuje, czyli ponad trzy i pół tysiąca lat temu. Ponadto, jak każda religia, również praktyki ludów mieszkających na subkontynencie Indyjskim w ciągu kilkudziesięciu wieków zmieniały się dość znacząco, zwłaszcza w czasach mocnych wpływów muzułmańskich oraz kolonialnych.

Dla przykładu różnic podać można, że najważniejszymi bóstwami wedyjskimi byli *Agni* (bóg ognia), *Indra* (władca piorunów), *Rudra* (władca duchów natury), *Uszas* (bogini świtu), *Waruna*

(bóg wody), *Pradžapati* (Pan Wszystkich Stworzeń). W hymnach spotykamy również takie bóstwa, jak: *Djaus* (ojciec nieba), *Jama* (władca śmierci), *Prythiwi* (matka ziemia), *Soma* (bóg księżyca), *Surja* (bóg słońca, czczony o wschodzie i zachodzie). Pojawia się także *Wisznu*, który później stanie się jednym z głównych bóstw w tradycjach indyjskich¹. Natomiast podstawowymi bóstwami współczesnego panteonu hinduistycznego są *Brahma* (stwórca, demiurg, kreator), *Wisznu* (podtrzymujący życie) oraz *Śiwa* (niszczyciel, patron joginów)². Poza tymi trzema podstawowymi w wielu miejscach czczeni są *Dewi* (bogini światłości), *Durga*, *Kali* lub *Parwati* (różne postaci małżonki Śiwy), *Ganeśa* (pan mądrości – z głową słonia), *Kryszna* (inkarnacja Wisznu), *Lakszmi* (małżonka Wisznu), *Maja* (iluzoryczna moc), *Śakti* (bogini mocy żeńskiej zasady wszechświata), czy też *Śri* (bogini dobrobytu, dostatku i szczęścia)³.

W hymnach Wedy „niebo” było zamieszkane przez „trzydzieści trzy” bóstwa. Z czasem ich liczba rosła. Dziś niektórzy obliczają ich liczbę na „trzy miliony i trzysta tysięcy”⁴. Przyglądając się panteonowi bóstw wedyjskich, można dostrzec liczne podobieństwa z greckim czy rzymskim, albo też innych krajów Azji Mniejszej. Widać, że mamy wspólne indoeuropejskie źródło⁵. Bóstwa wyobrażane są na podobieństwo ludzi, razem z ich wadami i zaletami (pijaństwo Indry, sprawiedliwość Waruny). W odniesieniu do bóstw wedyjskich, ciekawy jest fakt, że żaden z nich nie odpowiada za

¹ Por. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, Warszawa, 1990, s. 14–29.

² Tych troje stanowi hinduską „trójcę” – Trimurti.

³ Por. J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 41.

⁴ Końcówka „3” zarówno w liczbie „33” jak i „3 300 000” wynika ze sposobu liczenia w Indiach.

⁵ Pokazuje to np. staroindyjskie słowo *Agni*, *agnis* oznaczające to co łacińskie *ignis*, czyli „ogień”. Podobieństwo nazw widać też m.in. między *Djaus* i *Dzeus*. Analogiczny zakres władzy mają też *Surja* i *Helios*.

stworzenie świata. Tę rolę do pewnego stopnia przejmie później Purusza Pradžapati.

Oczywiście również dla współczesnych hinduistów Wedy stanowią najwyższy autorytet, do pewnego stopnia również sprawdzian hinduistycznej prawowierności. Fragmentów Wed do dziś uczy się na pamięć i recytuje przy okazjach religijnych. Niemniej wiele elementów religijnych ukazywanych w Wedach jest już dziś nieznanymi albo przynajmniej nie odgrywa roli we współczesnym hinduizmie.

Wyjaśnienie należy się też terminowi „braminizm”. W znaczeniu technicznym określenie to przyjęło się w XIX w. w Europie na określenie religii indyjskiej między „wedyzmem” a hinduizmem tak jak go znamy współcześnie. Braminizm w tym znaczeniu obejmuje okres między X a VI w. przed Chrystusem. Bez wątpienia braminizm kontynuował tradycje wedyjskie, wprowadził też jednak nowe elementy zawarte m.in. w brahmanach i upaniszadach.

1.2. Wedy na tle innych starożytnych ksiąg hinduskich

Aby zrozumieć sytuację i rolę kapłana-bramina w perspektywie Wed, w pierw musimy krótko zaprezentować pozycję tego zbioru wśród innych. Wedy to najstarszy zbiór (*sanhity*) świętych ksiąg hinduskich. Najstarsze z nich są *Rigwedy* (wiedza hymnów). Zbiór *sanhit* uzupełniają jeszcze *Samaweda* (mądrość pieśni), *Jadźurweda* (wiedza formuł ofiarnych) i *Atharwaweda* (mądrość kapłanów atharwańskich). Z każdą *sanhitą* wiążą się młodsze teksty: *brahmany*, *aranjaki* i *upaniszady*⁶.

Jeśli chodzi o *Rigwedę*, to najstarsze jej hymny mogły już powstać około XV wieku przed Chrystusem a na pewno nie później niż w XIII w. Od strony strukturalnej składają się one z 1028

⁶ Por. np. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, dz. cyt., s. 14–31, J. Kieniewicz, *Historia Indii*, dz. cyt., s. 40.

hymnów (*sukta*), zebranych w 10 kręgach (*mandala*). Najdłuższy z hymnów ma 58 strof, najkrótszy tylko jedną. Najstarsze utwory znajdują się obecnie w mandalach od drugiej do siódmej⁷. W tych mandalach hymny kierowane są najpierw do Agniego, kolejne do Indry, a w końcu do innych bóstw wedyjskich. Hymny ułożone są podobnie jak w Koranie, tzn. od najdłuższego. Później powstała druga część pierwszej mandali (od hymnu 51). Składa się ona z dziewięciu krótkich zbiorów różnych autorów. W dalszej kolejności powstała pierwsza część pierwszej mandali oraz mandala ósma. Potem dodana została mandala dziewiąta – wszystkie jej hymny kierowane są do Somy. Na samym końcu uzupełniono zbiór mandalą dziesiątą. Ta ostatnia różni się dość znacznie od wcześniejszych. Wiele hymnów skomponowanych jest w formie dialogów. Widać też, że pojawiają się nowe bóstwa, a także przemyślenia filozoficzne na temat natury i powstania świata oraz opisy innych rytuałów niż klasyczne wedyjskie ofiary. Język Wed (staroindoaryjski) różni się od późniejszego sanskrytu. W tym zbiorze znajdujemy liczne przykłady bogato rozwiniętej poezji a także tekstów religijnych i filozoficznych. Do najbardziej znanych, również w języku polskim⁸, należą hymny ku czci Jutrzenki – Uszas, błagalne pieśni do Waruny, do Indry, czy też hymn o stworzeniu świata.

W swej treści Rigweda ukazuje się wyraźnie jako księga kapłańska. Widać, że zasadniczo służyła liturgii i celom rytualnym. Zgodnie z tradycją hymny z tej księgi miał recytować *hotar*, kapłan który zapraszał bogów, aby wzięli udział w obrzędach. Większość z hymnów to peany ku czci poszczególnych bóstw. Głoszą ich chwałę, wspominając ich imiona, epitety, funkcje czy atrybuty. Hymny *Rigwedy* koncentrują się na wychwalaniu głównych bóstw

⁷ Są to tzw. mandale rodzinne. Nazwa wzięła się stąd, że były przypisywane określonym rodóm bramińskim.

⁸ Dzięki przekładowi Franciszka Michalskiego.

i przypodobaniu się im poprzez rytualne ofiary. Tymi głównymi bóstwami są *Indra* (bóg wojny, wiatru i deszczu), *Agni* (ogień ofiarny), *Surga* (słońce) i *Varuna* (kosmiczny porządek). Wedyjscy bogowie rządzą ważnymi problemami życiowymi takimi jak deszcz, wiatr, ogień czy wojna, ale również wybaczą wyroczenia i wymierzają sprawiedliwość w życiu pozagrobowym. Według Rigwedy również zmarli przodkowie mogą wpłynąć na życie. Także ich czci się poszczególnymi rytuałami. Życie pozagrobowe Rigwedy to wieczne świadome trwanie w domu *Yamy* (boga świata zmarłych). To bogowie, a nie karma są odpowiedzialni za zapewnienie sprawiedliwości w życiu i po śmierci⁹.

Jadźurweda zwana jest również *Wedą* formuł ofiarnych, gdyż recytowana była półgłosem przez kapłanów – *adhwarju*, podczas wykonywania czynności manualnych związanych z obrzędem składania ofiary. Stanowi ona zbiór tekstów zarówno w formie wierszowanej jak i w prozie. Składa się z *Jadźurwedy Białej* i *Jadźurwedy Czarnej*. W skład Czarnej wchodzi cztery *sanhity*, w skład Białej tylko dwie. Oczywiście od obydwu z nich wywodzą się różne *brahmany*, *aranjaki* i *upaniszady*¹⁰.

Sama weda to zasadniczo księga melodii dopasowanych głównie do hymnów Rigwedy¹¹. Pieśni te wykonywał przeważnie kapłan-kantor określany jako *udgatar*¹². Weda ta posiada dwie części – *Arczika* (zbiór tekstów) oraz *Gana* (zbiór melodii). Zbiór tekstów składa się z „Pierwszego zbioru” (*Purwaczika*) oraz „Drugiego zbioru” (*Uttarczika*). W pierwszym na 587 zwrotek, jedy-

⁹ Por. H. Ellinger, *Hinduizm*, Kraków 1997, s. 44–47; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, dz. cyt., s. 14–27.

¹⁰ Por. H. Ellinger, *Hinduizm*, dz. cyt., s. 47–49; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, dz. cyt., s. 28–29.

¹¹ Na prawie 1600 hymnów, jedynie 78 nie pochodzi z Rigwedy. Nazwa zbioru pochodzi od słowa *samana*, określającego rytm śpiewu.

¹² Ud-Gaj znaczy „śpiewać”.

nie 45 nie pochodzi z Rigwedy. W drugim na 1225 zwrotek jest 31 oryginalnych. Hymny ułożone są według bogów, do których są adresowane¹³. W obu zbiorach ważniejsze są melodie i rytmy, niż sam tekst. Purwaczika stanowi zasadniczo zbiór melodii śpiewanych podczas obrzędów ofiarnych, a Uttarczika zawiera hymny mające charakter wielbiący bogów. Nie będziemy tu omawiać zbiorów śpiewników (*gana*)¹⁴. Samaweda zawiera również dwie sanhity. Od niej też pochodzą dwie brahmany oraz dwie aranżacje tudzież dwie upaniszady¹⁵.

Atharwaweda jest obecnie uważana za czwartą Wedę, ale nie zawsze tak było. Pierwotna nazwa wzięła się od dwóch nazwisk – Atharwan (legendarny kapłan-bramin zajmujący się praktykami zmierzającymi do zapewnienia pomyślności) oraz Angiras (mityczny ród bramiński). Z czasem drugi człon nazwy zaniknął. Poza tekstami z wcześniejszych Wed, Atharwaweda koncentruje się na adoracji bogów i sprawowaniu liturgii ofiarnej. Istnieją dwie wersje tejże Wedy dość znacznie się różniące. Ponieważ jej treść zawiera różne wierzenia ludowe oraz obrzędy pogrzebowe, weselne, pokutne i magiczne zaklęcia, nazywana jest niekiedy Wedą zaklęć czarodziejskich, np. przeciw chorobom. Niektóre zaklęcia były skierowane przeciw klątwom lub w celu naprawienia skutków złych uczynków, albo pomyłki podczas obrzędów religijnych, czy też zapobieżenia złym snom. Dość liczne były zaklęcia mające na celu ochronę korzyści materialnych braminów. Kapłani, znający te

¹³ Pierwszych 120 zwrotek kieruje się do Agni. Następnym 360 poświęconych jest Indrze, dalej 110 zwraca się do Somy.

¹⁴ Gana składają się z czterech części. Po dwie związane z Purwacziką i z Uttarcziką. Jedne z nich są przeznaczone do użytku wsi, drugie są zalecane do recytowania w lasach lub na pustyni, jako że z powodu swej ezoteryczności i niebezpiecznego charakteru ich niewłaściwe wykonanie mogłoby spowodować znaczną szkodę.

¹⁵ Por. H. Ellinger, *Hinduizm*, dz. cyt., s. 47; J.L. Brockington, *Święta i hinduizmu*, dz. cyt., s. 27–28.

zaklęcia *adhwarju*, byli konieczni w czasie większych obrzędów, np. ceremonii na dworach królewskich. Nad poprawnością wszelkich obrzędów związanych ze składaniem ofiar czuwał główny brahman. Miał on recytować w myślach zaklęcia Atharwawedy, aby chronić uczestników przed niebezpieczeństwami wynikającymi z ewentualnych niedopatrzeń rytualnych¹⁶.

2. Składanie ofiary jako główny obrzęd religijny Wed

2.1. Rodzaje ofiar (*jadźnia*)

Ofiara składana bóstwom zasadniczo miała formę prostą, ale niekiedy bywała bardzo rozbudowywana. Najczęściej bóstwu ofiarowywano ofiarę, spalając w ogniu jakiś przedmiot lub produkt np. topione masło (*ghi*), recytując w tym czasie święte słowa Wed. W bardziej uroczystych celebracjach składano w ofierze święty napój (*soma*). Z czasem składanie ofiar nabrało głębszego znaczenia i zostało rozbudowane, a reguły jej sprawowania stopniowo stawały się coraz bardziej sztywne. Ofiara miała pewien aspekt prośby, ale nawet gdy niekiedy przynosiła pewną korzyść w wymiarze doraźnym, to jednak nade wszystko stanowiła przede wszystkim reintegrację duchowo-kosmiczną powiązaną z powrotem do utraconego pierwotnego stanu szczęścia lub dostatku. Ofiara nie miała charakteru dziękczynnego a jej skuteczność nie zależała od bóstw, ale od dokładności spełnienia rytuału¹⁷.

¹⁶ Por. H. Ellinger, *Hinduizm*, dz. cyt., s. 49–50; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, dz. cyt., s. 29–31. Dobry schemat powiązań poszczególnych tekstów wedyjskich z poszczególnymi „kapłanami” (ofiarnikami) a także poszczególnymi sanhitami (według szkół), brahmanami, aranjakami oraz upaniszadami znaleźć można w: A. De g r a c e s, *[Religie Indii] Początki: od religii wedyjskiej do „Upaniszad”*, w: *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s. 863.

¹⁷ Por. tamże, s. 874.

Niektóre obrzędy wedyjskie sprawowane były w domu. Ofiara składana była wtedy przy jednym ogniu ofiarnym. Inne ofiary wymagały, aby paliło się kilka ogni a wtedy wykonawcą mógł być tylko „profesjonalny” bramin. Niekiedy brało udział wręcz kilku lub kilkunastu braminów, czyli tych którzy wiedzą jak to ma wyglądać. Najbardziej uroczyste obrzędy wedyjskie, połączone z ofiarą somy mogły trwać dni, a nawet całe lata. Tytułem przykładu wspomnieć można kilka rodzajów ofiar.

Klasyczna codzienna, domowa ofiara *agnihotra* polegała na wylewaniu masła lub mleka do ognia. W tym czasie recytowane były hymny Rigwedy¹⁸. Wzorcowo sprawowana była codziennie dwukrotnie, rano i wieczorem. Umiejętność sprawowania takiego rytuału mógł posiadać również członek rodziny, niekoniecznie „zawodowy” bramin. Te proste ryty obejmowały niewielką grupę obrzędów. Do dziś są one praktykowane w pobożnych rodzinach. Potrzebne do niej były jedna lub dwie łyżeczki, parę źdźbeł trawy lub drzazg na podpałkę i trochę wody. Ofiarnik krzesał ogień pocierając o siebie dwa drewnienka. Ryt ten niekiedy łączył się z „adoracją ogni”¹⁹.

Ogień ofiarny stawał się sposobem przekazania bóstwu danej ofiary. Z początku ofiary składano na ziemi, później na ołtarzach. W uroczystym obrzędzie trzech ognisk konieczna była obecność kilku kapłanów-braminów. Najpierw rozniecono ognisko pana domu w kształcie koła. Służyło ono do pieczenia ofiary i rozpalane było na wschodzie. Następnie wzniecano ognisko w formie kwadratu. Były w nim składane pieczone ofiary. W końcu trzeba było jeszcze stworzyć „ognisko południa” w kształcie półksiężyca.

¹⁸ Szerzej o modlitwie wedyjskiej por. M. Dhava monkey, *Classical Hinduism*, Roma 1982, s. 207–216.

¹⁹ Por. A. Degraes, *[Religie Indii] Początki...*, dz. cyt., s. 875 i 877; M. Dhava monkey, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 159–161 (*agnihotra*) i s. 174–185 (ofiara domowa).

Istniały jednak również obrzędy wykonywane okresowo, a niektóre wykonywane jedynie od czasu do czasu²⁰. Wśród tych pierwszych wzorcowymi są ofiary związane z *somą*, trunkiem wywołującym ekstazę, symbolizującym nieśmiertelność. Wszelkie obrzędy związane z zakupem, przewozem na rydwanach, wyjmowaniem z wody, czy wyciskaniem napoju z łodyg służyły jako metafory różnych etapów związanych z oczyszczeniem lub transformacją. Przejście ujawnia się symbolicznie w przemianie ze stanu stałego w ciekły (przy tłoczeniu), ale również ze światła w energię wyzwalającą się ze spożywanego napoju²¹. Cały hymn 51 mandali dziewiątej poświęcony jest somie:

„Somę, kamieniem wyciśniętą, / Przepuść, kapłanie, przez cedzidło,
/ Oczyszć dla Indry, by ją wypić. / Mleko niebiańskie, jak najlepsze,
/ Dla Indry, co ma piorun w dłoni, / Najśodszą somę wyciskajcie!
/ Twoim przesłodkim mlekiem, Indu, / Tamci bogowie się radują, /
Maruty, z somy przecedzonej! / Ciebieśmy, Somo, wycisnęli, / Być
sprowadzała szal burzliwy, / Pieśniarzom, silna, ku pomocy! / Płyń,
płyń, o Somo, w dal patrząca, / Strumieniem, w sito wyciśnięta, /
Dla pokrzepienia i dla sławy”²².

Do grupy obrzędów angażujących jeszcze większą grupę kapłanów należały m.in. „ryty królewskie”. Np. namaszczenie królewskie połączone ze świętowaniem drugich narodzin króla, utożsamianego z całym światem i Puruszą Pradžapatim. Wiązały się one z ofiarą somy, ale były o wiele bardziej rozbudowane. Stanowiły cały cykl rytów powtarzanych przez kolejne dni. W tym przypadku również nowo namaszczany król należał do grupy ofiarników²³.

²⁰ Np. nowej pełni księżyca albo ofiary kwartalnej – por. M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 161–163, albo też ofiar przebłagalnych – por. tamże, s. 166–169.

²¹ Por. A. Degraes, *[Religie Indii] Początki...*, dz. cyt., s. 875–877; M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 163–165.

²² Tłumaczenie za Fr. Michalskim. Tu powtórzone za *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Bank, Warszawa 1991, s. 29.

²³ Por. A. Degraes, *[Religie Indii] Początki...*, dz. cyt., s. 878–879.

Do bardzo rzadko sprawowanych obrzędów należała np. „ofiara z konia”. Może się nam dziś ona wydawać dziwną albo trudną do zrozumienia. Wykonywana mogła być tylko przez króla, a i to bardzo rzadko²⁴. Polegała ona na wypuszczeniu białego konia na przeciąg jednego roku. Koń ten mógł poruszać wszędzie, gdzie chciał. [...] Po roku koń zostawał schwytany i rytualnie zabijany. Król, który wykonał taką ofiarę stawał się władcą uniwersalnym. Oczywiście do wykonania tego obrzędu, zwłaszcza jego ostatniej części potrzebnych było więcej braminów. Ostatni etap, sama ofiara opisywana była następująco:

„Konia zabijano drugiego dnia. Najpierw mu pokazywano kobyły, których widok pobudzał go do rżenia (rżenie to przyrównywano do śpiewu kapłana, który rytualnie utożsamiał się z koniem ofiarnym). Następnie zaprzęgano go wraz z trzema innymi rumakami do kapiącego od złota rydwanu królewskiego, nad którym powiewała biała chorągiew. Król, bogato przystrojony, przy wtórze bębnow zasiadał w pojeździe w towarzystwie głównego kapłana-śpiewaka i jechał w kierunku świętego stawu, znajdującego się na wschód od placu ofiarnego. Gdy wrócił, królowa wraz z dwiema innymi małżonkami władcy przystrajała grzywę i ogon konia, odmawiając święte słowa. Potem do słupów przywiązywano zwierzęta ofiarne (ogółem było ich 609, z tego 20 przy głównym słupie) i zarzynano je, z wyjątkiem konia, którego wyprzęgłszy i zaprowadziwszy w północny kraniec placu ofiarnego, duszono, wypuszczając dzikie zwierzęta na swobodę”²⁵.

Jeszcze rzadziej niż ofiara z konia składana była ofiara z człowieka. Obrzędy były podobne. Tak samo dawano ofierze wol-

²⁴ Por. M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 165–166. Historycznie znane są fakty dokonania takiej ofiary przez Puszmajitra Śunga (około roku 176 przed Chr.), Samudragupta (335–375 po Chr.), Kumaragupta (415–454) i Aditjasena w VII w.

²⁵ Za: J. Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach*, <http://bosmar.fm.interia.pl/wedy.htm> [11.10.2013].

ność na rok. Po upływie roku ofiara, którą był mężczyzna z kast wojowników lub braminów, dzielił rytualnie łoże z królową. Nie zawsze obrzędy kończyły się śmiercią człowieka. Niekiedy w jego miejsce ofiarowano zwierzę. Ta ofiara miała jeszcze większą moc, niż ofiara z konia.

2.2. Przykłady „liturgicznych” tekstów Wed

W takim to, wyżej wspomnianym kontekście składania ofiar działali bramini. Jeśli chodzi o świadectwo najstarszych tekstów, to już pierwszy hymn, pierwszej księgi Rigwedy ukazuje nam perspektywę spojrzenia Wed na rolę i rangę składania ofiar. Kierowany on jest do bóstwa ognia – Agni:

„Przyzywam Agni purohitę, / Jako boskiego ofiarnika / Hotara, który skarby daje. / Agni przez dawnych wieszczów czczony / I terazniejszych godny chwały / Niechaj nam bogów tu przywiedzie [...] Bóg Agni, hotar, wieszcz nad wieszce / Prawdziwy, jasnej sławy pełen, / Razem z bogami niechaj przybędzie”²⁶.

W tym tekście Agni jest nazwany *hotarem*, czyli kapłanem zapraszającym bogów, by wzięli udział w ofierze. Agni (ogień) staje się jakby bóstwem pośredniczącym, który ofiarę pokarmową, z tłuszczu, a czasem z somy „przekazuje” pozostałym bóstwom. W tym znaczeniu bóstwo ognia spełniało kluczową rolę w składaniu ofiary. Samo słowo „purohita” dosł. oznacza „umieszczonego na przedzie”. Określało ono kapłanów rodzinnych ważnych domów, np. domu władcy²⁷. Od jego modlitwy i zaklęć zależała pomyślność obrzędów a także np. zwycięstwo w walce.

²⁶ *Religie Wschodu i Zachodu...*, dz. cyt., s. 18.

²⁷ Kapłanów dworu władcy określano jako „Radżpurohita” albo „Radżguru”. W dawnych tekstach mamy dwa ideały braminów. Z jednej strony radżpurohitów, a z drugiej riszich, którzy żyli w lasach i dzielili się swoją mądrością z tymi, którzy do nich przychodzili.

Jakie znaczenie ma składanie ofiar? Przede wszystkim zachowanie ładu wszechświata. Ciekawą refleksję na temat powstania świata i ładu w nim podaje wyżej wspomniany hymn 129 mandali (księgi) X, traktujący o początku wszech rzeczy. Czytamy w nim m.in.:

„Niebyt nie istniał wtedy, ani byt nie istniał, / Nie było też przestworza i nieba u góry, / Co było w ruchu, w czyjej opiece? / Czym wody były, otchłanne, głębokie? / Była ciemność, ciemnością od początku okryte / Wszystko było jednym bez cech oceanem, / Zarodek bytu w pustkowiu zawarty / Stał się tym jednym mocą swego żaru. // Śmierć nie istniała wówczas, ani nieśmiertelność, / Pomiędzy dniem a nocą nie było rozłamu, / Przez własną moc to jedno bez tchu oddychało / I nic innego nigdzie poza nim nie było. [...] / Bogowie się zjawili, gdy świat się wyłonił, / A więc kto może wiedzieć, skąd wszystko powstało?”²⁸.

W Rigwedzie znajdujemy też słynny *Hymn o pierwotnym człowieku (Purusza)*²⁹, w którym czytamy m.in.:

„Tysiącogłowy jest Purusza, tysiącoki, o tysiącu nóg, / [...] Gdy poćwiartowali Puruszę, na ile części go podzielili? / Co się stało z jego ustami, co z ramionami, jaką nazwę otrzymały jego biodra, jego nogi? / Usta jego stały się brahmanem [kapłanem], ramiona rycerzem, / Biodra to są wajsjowie [rolnicy], z nóg narodził się śudra [niewolnik]³⁰. / Z jego ducha narodził się księżyc, z oczu narodziło się słońce, / Z ust Indra i Agni, z oddechu narodził się wiatr. / [...] / Gdy bogowie dokonali ofiary, związali Puruszę jak owcę. / Przez ofiarę bogowie złożyli ofiarę ofierze – takie były ustanowienia pierwotne”.

²⁸ Ten hymn 129, z mandali X, to jeden z najbardziej tajemniczych hymnów Rigweddy. Najpierw snuje myśl, że nie ma bytu, ale zaraz dodaje, że nie ma również niebytu. Później, że nie było ani dnia ani nocy, ale była ciemność. Co może być ciekawe z perspektywy chrześcijańskiej, hymn stwierdza, że bogowie powstałi po stworzeniu świata. Tu za *Religie Wschodu i Zachodu...*, dz. cyt., s. 32–33.

²⁹ Hymn 90, mandala X. Tu za *Religie Wschodu i Zachodu...*, dz. cyt., s. 30–31.

³⁰ W hymnie nie ma mowy o pozakastowych „niedotykalnych”, czyli Dalitach.

Ta część Rigwedy ukazuje bóstwo bądź bóstwopodobny byt Purusza, zwany też Pradžapati. Purusza dosłownie znaczy „człowiek” (byt ludzki). Według hymnu ma on tysiąc głów i tysiąc oczu oraz tysiąc nóg. Może to być wylbrzymienie bóstwa, ale może też oznaczać, że jest przedstawicielem ludzkości. Zostaje on złożony w ofierze, aby mógł być stworzony świat. Spotykamy tu pewną łamigłówkę. Najpierw to bogowie złożyli w ofierze człowieka, a potem to on stworzył bogów. Jak to możliwe? Jest to ważna cecha tej koncepcji Pradžapatiego. Czy sam Pradžapati przetrwał swoje poćwiartowanie? Ofiara z Puruszy stwarza świat. Ofiara jednocześnie staje się tworzeniem. Pobieźna lektura daje wrażenie znaczenia symbolicznego. Specjaliści jednak dostrzegają w tym tekście coś więcej. Kiedy Purusza tworzy świat, czyni to ze swego ciała. Składa się w ofierze, a w szczytowym momencie rasa ludzka powstaje z jego pozostałości. Kulminacyjny moment tego nowego stworzenia następuje, gdy rodzą się cztery kategorie społeczne określone przez system kastowy: najwyższa grupa braminów, następnie kszatrijów, wajsjów oraz siudrów. Na co warto zwrócić uwagę, Purusza jest nie tylko twórcą, ale jest również istotnym materiałem tej konstrukcji społecznej. Nie ma jasnej linii podziału między twórcą i stworzeniem. Nie ma wielkiej przepaści między nimi. To jakby-boskie ciało zostaje podzielone i przemienione. Ofiara jest źródłem i narzędziem zarówno honoru, jak i błogosławieństwa. Bycie złożonym w ofierze oznaczało, że osoba składana w ofierze przemienia cały świat³¹.

³¹ Chrześcijanom ten obraz może nasuwać skojarzenia z ofiarą Jezusa Chrystusa. W celach przybliżenia prawdy chrześcijańskiej w kontekście hinduskim mogą być stosowane pewne porównania w duchu inkulturacyjnym. Jednak tutaj pozostajemy w kontekście myśli wedyjskiej. Rozwijała się ona wtedy niezależnie od możliwych skojarzeń chrześcijańskich. Jako przykład takiej refleksji podać by można I. Davie, *Jesus Purusha. A Vedanta based doctrine of Jesus*, West Stockbridge 1985.

3. Rola „kapłańskiej” kasty braminów w społeczeństwie okresu Wed

W ostatniej części tej prezentacji zaprezentujemy najpierw rytualne, a następnie bardziej społeczne funkcje kapłanów bramińskich okresu Wed.

3.1. Obrzędowe funkcje braminów

Jak to już było wcześniej wskazane przy okazji omówienia Wed, od strony „liturgicznej” mamy cztery zasadnicze rodzaje kapłańskich funkcji wymaganych przy składaniu ofiar. Nie wszystkie były konieczne przy prostych rytuałach rodzinnych.

Hotar pełnił rolę recytatora wzywającego bóstwa lub czczącego jego przymioty, albo też wymieniającego litanie. Mogły to być zarówno pojedyncze wersety, strofy, albo całe hymny zaczerpnięte z Rigwedy. Ponieważ każdy etap rytuału wymagał takich wezwań, *hotar* pełnił więc rolę wiodącą lub też wręcz przewodzącą. Jego księgą była Rigweda³².

Adhvaryu był odpowiedzialny za wszystkie fizyczne szczegóły składania ofiary, zwłaszcza tam gdzie była składana ofiara somy. Miał on m.in. pomierzyć teren, zbudować ołtarz, przygotować naczynia ofiarne, potem drewno i wodę, przyprowadzić zwierzę i zabić je. Każdej z tych czynności towarzyszyły formuły wzywające lub błogosławiące zaczerpnięte z *Jadźurwedy*. Z czasem rola *adhvaryu* rosła i wiele tekstów Rigwedy zostało włączonych do *Jadźurwedy* w stanie bądź dosłownym, bądź zaadaptowanym.

Udgatar był kantorem hymnów śpiewanych w odpowiednich melodiach zaczerpniętych z *Samawedy*. Była to bardzo ważna rola

³² Poza wyżej wymienionymi fragmentami do *hotara* znajdujemy odniesienie np. w hymnie 25, mandali pierwszej skierowanym do *Waruny*. Czytamy tam m.in. „O znowu mówmy razem z sobą, / Bo słodki sok już przyniesiony, / Być go skosztował jakby *hotar*”. Za: *Religie Wschodu i Zachodu...*, dz. cyt., s. 20.

w wielkich ofiarach somy. Specyficzną rolą udgatarą był śpiew hymnów uwielbienia i radości z orzeźwiających cech somy, świeżo wyprodukowanego napoju z wyciśniętych roślin³³.

Brahman stanowił rodzaj nadzorującego całe przedsięwzięcie i odpowiedzialnego za naprawienie ewentualnych błędów poprzez uzupełniające wezwania.

Ścisłe biorąc, w ofierze indywidualnej ofiarnikami mogli być teoretycznie wszyscy członkowie trzech wyższych stanów. Nie tylko mężczyźni, podczas składania ofiary mężowi powinna towarzyszyć żona³⁴. Ponieważ jednak niektórzy nie znali się na tym, bądź nie chcieli się tym zajmować, prosili często o pomoc braminów, którzy się na tym znali „zawodowo”. Tym bardziej władcę stać było na profesjonalistę w tych sprawach. Mógł sobie pozwolić na zatrudnienie swoistego „kapelana” do spraw obrzędów. Taki bramin nosił nazwę *purohita*³⁵. Oczywiście bardziej skomplikowane lub też uroczystsze obrzędy sprawowało więcej braminów. Te inne funkcje tak opisuje A. Degraes:

„Ryg-weda wymienia poza jednym lub trzema śpiewakami (*udgatar*), siedmiu oficjantów, z których najważniejszy (*hotar*) rozlewał ofiarę i recytował wersety Wedy. Ofiarnik, który wyłącznie wygłaszał formuły, nosił miano *adhwarju* („ten, który jest na drogach”). Odgrywał on aktywną rolę w sprawowaniu obrzędów: wędrował z miejsca na miejsce, rozpałał ogniska, budował ołtarz, ustawiał naczynia, przygotowywał pieczoną ofiarę. *Agnidh* czyści i zapala ogień. *Majtrawaruna*, kapłan Mitry i Waruny, przysposabia do śmierci i pełni funkcję *hotara* w trakcie składania ofiary ze zwierzęcia. Klarownik napoju *soma* nazywa się *potar* (od *PU* – „oczyszczać, filtrować”),

³³ O tych trzech funkcjach hotara, adhvarju i udgatarą por. szerzej M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 151.

³⁴ Szerzej o roli kobiet podczas składania ofiar por. M. Dhavamony, *The position of women in Hindu societies*, „Studia Missionalia”, 40 (1991), s. 195–223.

³⁵ Więcej o purochicie por. M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 149–150.

a *neszta* (od *NI* – „prowadzić”) wiedzie podczas ofiary z *somy* żonę ofiarnika. *Brahman* nadzoruje całą czynność, czuwając nad precyzją jej wykonania. Do niego należy skorygowanie błędu w rytuale, jeśli do niego doszło. Podczas obrzędu siedzi w milczeniu w środku przestrzeni ofiarnej. Jego zasadnicza rola, strażnika neutralnego *brahmana*, tzn. samej zasady, zapewnia mu część honorarium (*dakszina*)³⁶.

W czasach wedyjskich nie było sfery *sacra publica*, więc nie było też *sacerdotes publici*, jak to było np. w Rzymie. Ofiara wedyjska zasadniczo obejmowała ofiary indywidualne. W rozbudowanych ofiarach musiało być ich jednak więcej. Biorąc pod uwagę, że każda z czterech zasadniczych grup kapłanów miała w uroczystych obrzędach po trzech pomocników, więc termin *ritvij* określał w istocie szesnaście grup ofiarników³⁷.

3.2. Społeczna pozycja kasty braminów

Z początku religia wedyjska była zasadniczo ahierarchiczna i koncentrowała się wokół rozbudowanego ceremoniału rodzinnego. Ofiara stanowiła podstawę, ponieważ odtwarzała czyn kosmogoniczny – podtrzymywała istnienie świata. Pomyślność ludzka była więc uzależniona od prawidłowego składania ofiary. Świątynie zaczęły powstawać w okresie późniejszym.

Już w Wedach mamy wspomniane trzy wielkie rody kapłańskie, które są związane z ofiarą ognia. Byli to Angirasowie, Atharwanowie i Bhrygu. Bezpośrednio Agni był powiązany z Angirasami, a kult Waruny był związany zwłaszcza z rodem Bhrygu. Te trzy nazwiska rodów kapłańskich są w pewnym sensie deifikowane³⁸.

Ofiary były stale ważne a rytuały związane z ich składaniem stały się bardziej złożone. Ponieważ podczas składania ofiar stosowano skomplikowane rytuały, a formuły i obrzędy opracowane

³⁶ A. Degraçes, [Religie Indii] Początki..., dz. cyt., s. 874.

³⁷ Por. M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 138 i 142.

³⁸ Por. A. Degraçes, [Religie Indii] Początki..., dz. cyt., s. 874.

zostały w szczegółach przez braminów³⁹, więc nic dziwnego, że jedynie oni potrafili je prowadzić. Wszystkie operacje obrzędowe zostały ściśle opisane, każde słowo musiało być wypowiedziane z wielką dokładnością, gdyż inaczej rytuał tracił moc. Doszło do tego, że każdy gest miał ukryte znaczenie, znane tylko braminom, będącym łącznikami między światem ziemskim a transcendentnym. Ponieważ większość rytuałów dotyczyła spraw związanych z bezpieczeństwem i zachowaniem ludzkiego życia, więc nie można było łatwo z nich rezygnować.

Choć bramini zazwyczaj bywają określani jako kasta kapłańska, nie znaczy to jednak, że wszyscy byli ofiarnikami. Członek kasty braminów mógł nim być, ale nie musiał. Pozycja braminów w społeczeństwie nie polegała zasadniczo na ich funkcjach kapłańskich, ale na byciu „specjalistami od sfery *sacrum*”. Aby zrozumieć miejsce braminów w społeczeństwie trzeba wyjaśnić co znaczy termin *varna* tłumaczony na język polski najczęściej jako „kasta”. Termin ten, dosłownie określający kolor, określa cztery zasadnicze grupy społeczności wedyjskiej. Cztery podstawowe kasty zostały usankcjonowane w hymnie o Puruszy Pradžapatim, znajdującym się w Rigwedzie. Opis ten wyraźnie wskazuje na dominującą rolę braminów, którzy zrodzili się z ust, lub jak mówią niektóre komentarze, z oddechu Puruszy.

Według Wed była to najważniejsza grupa społeczna. Nie jest jednak pewne, czy tak było w rzeczywistości. Biorąc pod uwagę historię całego subkontynentu Indyjskiego, z niezliczoną ilością wojen i różnych przemian, wydaje się, że jednak pierwszoplanową rolę w historii tego regionu odgrywała *varna kszatrijów* czyli wojowników i władców. Jeśli przyjąć przekonanie, że literatura

³⁹ Z biegiem czasu ofiary stawały się coraz bardziej skomplikowane a bramini stawali się wysoko wykształconymi specjalistami. Rozwijało się również pojęcie ofiary. Por. więcej: <http://www.infoplease.com/encyclopedia/society/veda-the-gods-vedic-sacrifice.html#ixzz2bMtOIghA> [28.09.2013].

historycznoreligijna zostaje spisana z perspektywy grup najbardziej wpływowych, to w Wedach możemy znaleźć pewne odzwierciedlenie dawnej sytuacji Indii. Być może właśnie z tego powodu podkreślano tam rolę braminów, aby ją podnieść w relacji do varny *kszatrijów*⁴⁰.

Znajomość sprawowania funkcji bramińskich przekazywana była dziedzicznie (nie było bezżenności). Czymś naturalnym w takiej sytuacji było z czasem powstanie opozycji przeciwko braminom, a także przeciwko rytuałom ofiarnym. Jedną z konsekwencji, która rozwinęła się z czasem w niezależny ruch, który doprowadził do powstania nowej religii był ruch zapoczątkowany przez Buddę⁴¹. Sposobem bardziej pozostającym w ramach tradycji hinduskiej były refleksje Upaniszad. Dziś stanowią one serce hinduskiej filozofii. Domagały się one porzucenia rytuałów i dojścia do prawdziwej wiedzy (*jnana*) zamiast mnożenia ofiarniczych rytuałów. Wedy, którym poświęcona była ta prezentacja, ukazywały zasadniczo wierzenia najwyższych warstw społecznych. Przekonania niższych warstw przetrwały w znacznej mierze w formie mitologii. Na dłuższą jednak metę to one w kolejnych wiekach zdecydowały o późniejszym kształcie hinduizmu.

Wnioski

Choć kasta braminów (klasa kapłańska) została dość mocno i wyraźnie ustanowiona w Indiach wedyjskich, to jednak tradycja bramińska nie stała się kapłaństwem świątynnym. Jako znający

⁴⁰ Por. M. Dhava mony, *Classical Hinduism*, dz. cyt., s. 137–145. W polskiej literaturze np. Kieniewicz (dz. cyt., s. 43) uważa, że wbrew sugestiom hymnu do Puruszy, kolejność varn była inna: kszatrijowie, bramini, wajsjowie i siudrowie.

⁴¹ W kontekście Indii warto zauważyć, że buddyzm nie przyjął się głębiej. Po kilkunastu stuleciach stał się religią wielkiej części Azji, ale z Indii praktycznie zniknął.

się na sprawowaniu obrzędów ofiar, bramini stali się głównym instrumentem realizacji celu ofiary wedyjskiej, którym było podtrzymanie bóstw i porządku struktury kosmosu. Choć system kast został w Wedach ściśle określony doktryną o cyklu ponownych narodzin (*samsara*), nigdy nie stał się instytucją społeczno-polityczną. Główną funkcją braminów było sprawowanie funkcji ofiarnika na życzenie kogoś innego. Z tego powodu stawali się oni symbolicznie punktem odniesienia do strefy *sacrum*. Z tego wynikały wysokie standardy moralne im stawiane. Wydaje się, że obraz wedyjski przedstawiający braminów jako najbardziej wpływową grupę społeczną, był jednak trochę przejaskrawiony a może był wręcz próbą wywalczenia pierwszeństwa w społeczeństwie kastowym, przed kszatrijami.

LITERATURA PRZEDMIOTU

Basham A., *Indie*, Warszawa 1973.

Bolewski J., *The meaning of creation as sacrifice in Hinduism and Christianity against the background of the reflections of R. Girard*, „*Studia Bobolanum*”, 4(2006), s. 57–71 oraz „*Rocznik Orientalistyczny*”, 60(2007), z. 2, s. 261–275.

Brockington J.L., *Święta nie hinduizmu*, Warszawa 1990.

Degraces A., *[Religie Indii] Początki: od religii wedyjskiej do „Upaniszad”*, w: *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s. 855–891.

Dhavamony M., *Classical Hinduism*, Roma 1982.

Dhavamony M., *The position of women in Hindu societies*, „*Studia Missionalia*”, 40(1991), s. 195–223.

Ellinger H., *Hinduizm*, Kraków 1997.

Hymny Rigwedy przełożył z sanskrytu F. Michalski, Wrocław 1972.

- Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.
- Knapert J., *Mitologia Indii*, Poznań 1996.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. 1, Warszawa 1959.
- Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Bank, Warszawa 1991.
- Sacha-Piekło, Małgorzata, *Konstrukcja ciała rytualnego w tradycji wedyjskiej i tantryzmie hinduskim*, „Nomos”, 2009, nr 67/68, s. 113–128.
- Schayer S., *Literatura indyjska*, Warszawa, b.m.w., 1936.
- Seweryniak H., *Hinduizm*, „Studia Płockie”, 33(2005), s. 81–105.
- Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1994.
- Słuszkiewicz E., *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 2001.
- Tokarz F., *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, Lublin, 1974.

KS. LEONARD FIC

„KAPŁAŃSTWO” W BUDDYZMIE

Buddyzm zawdzięcza swoje soki życiowe hinduizmowi, z którego wyrósł. W przeciwieństwie jednak do hinduizmu, który rozwijał się stopniowo, religia Buddy pojawiła się nagle jako całkowicie uformowana. Podobnie jak dżinizm była ona w znacznym stopniu reakcją na proces spływania istotnych treści indyjskiej tradycji religijnej oraz dominacji kasty *braminów*, które cechowały ówczesny hinduizm. W analogii do historii chrześcijaństwa, buddyzm jest postrzegany jako swojego rodzaju hinduski protestantyzm. W niniejszym opracowaniu zostanie przedstawiony w zarysie hinduistyczny kontekst genezy buddyzmu (1), istota jego sprzeciwu wobec hinduizmu (2), struktura buddyjskiej wspólnoty (3), obrzędowość oraz rytuał i kult sprawowany w tej wspólnocie (4).

1. Hinduistyczny kontekst genezy buddyzmu

Hinduizm w swojej długiej historii przechodził wiele form rozwoju, znacznie różniących się od siebie. Jej początki giną w mrokach czasów przedhistorycznych. Dzieje, jak i samo pochodzenie ludu indyjskiego, splecione są z przybyciem plemion aryjskich w dorzecze Indusu. Elementy przedaryjskie religii Hindusów stopiły się wówczas z aryjskimi formami religijnymi. Hinduizm sprawia do dziś wrażenie religii ahistorycznej¹.

¹ Por. H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986, s. 12.

W religijnej historii Indii wyróżnia się zasadniczo cztery podstawowe okresy: przedaryjski (ok. 2500–1750 przed Chr.), wedyjski (ok. 1750–1000 przed Chr.), bramiński (ok. 1000–500 przed Chr.) i hinduistyczny (ok. 500 r. przed Chr. po czasy współczesne). Ortodoksyjny hinduizm opiera się na autorytecie Wed – świętych ksiąg, którym przypisuje się cechę *śruti*, to znaczy „objawienia” („to, co usłyszane”). Wedy stanowią zbiór hymnów powstałych ok. 1200–500 przed Chrystusem. Wyróżnia się zasadniczo cztery „zbiory” (samhita) Wed: *Rigweda*, *Samaweda*, *Jadźurweda* i *Atharwaweda*. Do każdego z nich dołączone są *Brahmany*, tj. komentarze i interpretacje, sporządzone przez braminów. Następną grupą tekstów, noszących cechę *śruti*, tworzą Aranjaki („teksty leśne”) i Upaniszady (teksty filozoficzne). Oprócz „literatury objawionej” duże znaczenie, szczególnie dla dzisiejszej duchowości hinduistycznej, ma w hinduizmie literatura nosząca cechę *smryti* („to, co się zapamiętało”). Nie opiera się na objawieniu, ale uważa się ją za autorytatywną tradycję². Zalicza się do niej: epepeje narodowe – *Mahabharatę* i *Ramajanę*, *Sutry*, z których powstały *śastry* (np. *Manusmryti*) oraz *Purany* (indyjskie mitologie, jak np. *Wisznu-Purana*, *Śiwa-Purana*).

Cechą charakterystyczną religii Hindusów jest wiara w reinkarnację czyli w kołowrót narodzin, śmierci i ponownych narodzin. Poddany jest mu każdy człowiek tak długo, jak długo żyje w niewiedzy i jak długo nie poznał swej tożsamości z *brahmanem*. Istota ludzka tkwi bowiem w mocy *sansary*. Z tym pojęciem łączy się nierozzerwalnie koncepcja *karmana*, rozumiana jako działanie, czyn, który dokonany teraz, ma wpływ na przyszłe wcielenie. Jest to nieubłagane prawo przyczyny i skutku. Nadzieją hinduisty jest wyzwolenie się z tego niekończącego się „kołowrotu” narodzin i śmierci, czyli *moksza*.

² A. Thannipara, *Smryti*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 437.

Powszechny jest także dla hinduizmu pogląd *Upaniszad* o tożsamości indywidualnej jaźni, osobowego „ja” (atman), z uniwersalną, bezosobową jaźnią – *brahmanem*. O tej ostatecznej rzeczywistości – brahmana hinduista może powiedzieć jedynie *neti neti* („nie tak, nie tak”). Jest ona bowiem niepojęta i nieopisywalna³. Hinduizm nie przyjmuje istnienia Boga – Stwórcy. Wszystkie istniejące bóstwa indyjskie są uważane za różnorakie manifestacje jednej i tej samej bezosobowej przyczyny – *brahmana*. Politeistyczne tendencje występujące w *Rygwedzie* i teistyczne w *Upaniszadach* przekształciły się jednak w ciągu dziejów tej religii w monoteizm, w którym oddaje się cześć osobowemu Bogu. *Brahma*, *Wisznu* i *Śiwa* tworzą tzw. *trimurti* – triadę bogów, będących aspektami brahmana.

Społeczeństwo indyjskie jest podzielone na cztery podstawowe kasty – *warny* (dosł. „kolor”). Stanowi to swoisty dogmat religijny Hindusów. Przynależność do określonej klasy społecznej uzasadniała nauka o *sansarze* i *karmanie*⁴. Zachowanie człowieka, moralność i jego obowiązki określało z góry ustalone, panujące we wszystkim, uniwersalne, bezosobowe prawo moralne – *dharma*⁵.

Na szczycie ustroju społecznego, ukształtowanego w epoce wedyjskiej, stała kasta *braminów* – kapłanów. Cieszyła się wielkim uznaniem, przede wszystkim ze względu na celebrowany przez nich rytuał ofiarny, zobowiązujący bogów do wzajemności. Drugą kastę stanowili *kszatrijowie*, tj. wojownicy i arystokraci. Reprezentowali władzę świecką i chronili kraj przed wrogami. Do kasty trzeciej – *wajsiów*, należeli chłopi, kupcy i rzemieślnicy. Ich zadaniem było zaopatrywanie pozostałych kast w środki niezbędne do życia. Ostatnią kastą byli – *siudrowie*. Składała się ona ze zdegradowanych społecznie Ariów, robotników i służby.

³ Tenże, *Brahman*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 38.

⁴ G.J. Berlinger, *Leksykon religii świata*, Warszawa 1999, s. 45.

⁵ A. Thannippara, *Dharma*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 87.

Nazywano ich „nieczystymi”. Pełnili rolę służebną wobec trzech pierwszych kast.

2. Buddyzm hinduskim protestantyzmem

Buddyzm, zdaniem Hustona Smitha, współczesnego wybitnego znawcy komparatywnej filozofii religii i autorytetu w dziedzinie historii religii, zanegował istotne religijne aspekty hinduizmu: autorytet, obrzędowość, wymiar metafizyczny, pomoc boga, pierwiastek nadprzyrodzony⁶. Określił on Buddę „zbuntowanym świętym”, który obwieścił światu religię pozbawioną autorytetów⁷. Ostrze jego ataku skierowane było przede wszystkim w rytuał i autorytet kasty braminów. Członkowie tej kasty, uważani za wcielenie *brahmana*, mieli monopol na świętą wiedzę oraz składanie ofiar bogom⁸. Odrzucając dominację braminów, Budda wzywał swoich wyznawców do osobistego wysiłku w kształtowaniu własnej religii. „Nie przyjmujcie za prawdę wszystkiego, co wam mówią, nie wierzcie oświadczeniom tylko dlatego, że znajdują się w książkach, ani dlatego, że zgodne są z waszym przekonaniem, ani wreszcie dlatego, że wygłasza ją wasz nauczyciel. Bądźcie latarniami sami dla siebie. Tylko ci, którzy obecnie oraz po mojej śmierci będą polegali wyłącznie na sobie i nie będą szukali pomocy innych – tylko ci osiągną niebiańskie wyżyny”⁹.

Logiczną konsekwencją złamania monopolu kasty braminów w nauczaniu religii, było odrzucenie przez Buddę strony obrzędowej w religii, którą obwieszczał. Twierdził, że „wiara w skuteczność

⁶ H. Smith, *Religie świata*, Warszawa 1994, s. 99–105.

⁷ Tamże, s. 101.

⁸ E. Słuszkiewicz, *Bramini*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, s. 1031–1033.

⁹ E.A. Burtt, *The Teachings of the Compassionate Buddha*, Nowy Jork 1955, s. 49–50, cyt. za: H. Smith, *Religie świata*, dz. cyt., s. 101.

obrzędu i ceremonii”, jest jednym z „dziesięciu pęt” krępujących ludzkiego ducha. Obrzędy bramińskie uważał za bezsensowne i zabobonne. Konsekwentnie odrzucał też każdą pokusę ustanowienia własnej obrzędowości¹⁰.

Strona obrzędowa każdej religii związana jest nierozzerwalnie z jej elementem metafizycznym. Nieuchronne pytania: skąd się wzięliśmy, dokąd idziemy, jaki jest sens naszego życia, czy świat jest wieczny... domagają się odpowiedzi. Budda zachowywał w tych kwestiach milczenie. Unikał spekulacji na tego rodzaju tematy. Nigdy nie wypowiadał się o bogu. Pytany, czy bóg istnieje czy nie, odpowiadał wymijająco. Tym, co stanowi fundament jego nauki, są Cztery Szlachetne Prawdy: Prawda o Cierpieniu (Dukkha), Prawda o Powstawaniu Cierpienia (Samudāya), Prawda o Zniszczeniu Cierpienia (Nirodha) i Prawda o Drodze Prowadzącej do Zniszczenia Cierpienia (Magga), składająca się z ośmiu kroków, tzw. Ośmiostopniowa Ścieżka. Jest ona drogą autotransformacji istoty ludzkiej w jej wymiarze intelektualnym, emocjonalnym i moralnym. Poprzez poszukiwanie mądrości, koncentrację umysłu i zdobywanie cnót moralnych człowiek przewycięża niewiedzę, egoistyczne pożądanie, usuwa przyczynę powstawania cierpienia. Tym samym osiąga ostateczne i najwyższe dobro, jakim jest w buddyzmie *nirwana*¹¹.

Budda głosił religię pozbawioną pierwiastka nadprzyrodzonego, tak charakterystycznego dla hinduizmu aż po czasy współczesne. Osądzał surowo wszelkie formy wróżbiarstwa, przepowiadania przyszłości i cudotwórstwa. Wszystko to bowiem odwraca uwagę człowieka od trudnych i praktycznych zadań samodoskonalenia¹².

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. D. Keown, *Buddyzm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 1997, s. 58–71.

¹² H. Smith, *Religie świata*, dz. cyt., s. 103 n.

Tym, czemu Budda pozostał wierny w indyjskiej tradycji, była idea gromadzenia wokół siebie uczniów, których nauczał drogi zbawienia.

3. Wspólnota buddyjska

Budda nie negował wyraźnie przyjętych powszechnie w ówczesnej indyjskiej tradycji form społeczeństwa, jak rodzina, kasta czy państwo. Jednak uważał je za istotne przeszkody na drodze do *nirwany*. Sam, mając 29 lat, po narodzinach syna Rakuli, opuścił swoją rodzinę i szukał oświecenia (*bodhi*). Przyjmował również jako nienaruszalny fakt podział indyjskiego społeczeństwa na kasty, aczkolwiek negował jego znaczenie na poziomie etycznym¹³. W dyskusji z pewnym braminem mówił: „Nie z urodzenia jest się bez kasty, nie z urodzenia jest się braminem. Przez uczynki jest się bez kasty, przez uczynki jest się braminem”¹⁴. Nie znajdujemy również żadnej wzmianki jakoby sam Budda i buddyzm pierwotny występował przeciwko władzy króla i innym instytucjom państwowym w ówczesnych Indiach. Przeciwnie, wydaje się czasami, iż żywi on mniej lub bardziej wyraźną sympatię w stosunku do kategorii szlachetnie urodzonych, z której początkowo wywodziła się większość jego adeptów¹⁵.

Miejszem, w którym rozpoczyna się i dokonuje pełny duchowy rozwój wyznawców Buddy jest *sangha*, czyli wspólnota, założona przez Buddę. Według buddyjskiej tradycji stanowi ona trzeci drogocenny „klejnot” buddyzmu (Budda, *dharma*, *sangha*), będący obiektem kultu uczniów Buddy. Pomijając jej znaczenie nie sposób zrozumieć istoty buddyzmu.

¹³ M. D'Onza Chiodo, *Buddyzm*, Kraków 2002, s. 54.

¹⁴ *Suttanipata* 1,7,21[136], cyt. za H. Ringgren, Åke V. Ström, *Religie w przeszłości i dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 381.

¹⁵ M. D'Onza Chiodo, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 54.

W początkowym okresie buddyzmu sanghę w ścisłym sensie tworzyli tylko zebrzący mnisi (bhikkhu) i mniszki (bhikkhuni). Świeccy mężczyźni (upasaka) i świeckie kobiety (upasika) byli jej członkami jedynie w sensie szerszym. Przyjęcie do sanghy, gminy, ma charakter aktu prawnego. Musi się ono dokonywać w obecności świadków i według określonych reguł. Pierwszym krokiem w życiu mnicha jest wycofanie się ze świata – *prawradźja* (dosł. „udanie się na bezdomność”). Oznaczało to opuszczenie rodziny i zerwanie wszystkich więzów społecznych, aby w samotności wstąpić na drogę ku wyzwoleniu. Po ogoleniu włosów, brody i nałożeniu żółtej szaty oraz trzykrotnym odmówieniu formuły „potrójnego schronienia”: „Przyjmuję Buddę jako moje schronienie, przyjmuję dharmę jako moje schronienie, przyjmuję sanghę jako moje schronienie”, adept stawał się nowicjuszem (śramanera).

Po okresie próby, która może trwać nawet kilka lat, następuje obrzęd oficjalnego wstąpienia do zakonu (upasampada). Z tą chwilą nowicjusz staje się mnichem (bhikkhu). Zostaje tym samym uroczyście włączony do wspólnoty zakonnej, w której jedyną zasadą hierarchiczną jest starszeństwo w porządku święceń. Tytuł *thera* (dosł. „starszy”), w *sandze* nie jest niczym innym, jak tylko wyrazem szacunku¹⁶.

Członkowie buddyjskiej *sanghi* w ścisłym sensie winni przestrzegać dziesięciu fundamentalnych nakazów, wyrażające podstawowe zasady buddyzmu: nie zabijać, nie kraść, ściślej – nie brać tego, czego nie dano, zachowywać czystość, nie kłamać, nie spożywać napojów odurzających, nie przyjmować posiłków w godzinach zakazanych (to znaczy od południa do następnego dnia), nie tańczyć, nie śpiewać ani nie uczestniczyć we wszelkiego rodzaju spektaklach, nie ozdabiać się girlandami, perfumami i wonno-

¹⁶ Tamże, s. 56.

ściami, nie używać wysokich i szerokich łóżek, nie przyjmować złota ani srebra¹⁷.

4. Rytuał i kult

Codziennym życiem mnichów rządziły drobiazgowy reguły, które poprzez dyscyplinę zbiorową pozwalały zapewnić dyscyplinę indywidualną. Każdy członek wspólnoty czuwał nad innymi jak nad samym sobą. Ta wzajemna kontrola służyła utrzymaniu wysokiego stopnia moralności we wspólnocie. Dwa razy w miesiącu, podczas nowiu i pełni księżyca, z okazji obrzędu *uposatha* (dosł. „post”), odbywały się zebrania wspólnoty. Jest to jeden z najważniejszych dni świątecznych *therawady* w krajach Azji Południowo-Wschodnich. Także świeccy poddają się w to święto surowym praktykom ascetycznym i medytacji. Mnichom zaś w święto *uposathy*, wygłaszany jest w obecności całej wspólnoty regulamin zakonny – *patimoksha* (dosł. „obowiązek” lub „wiążąca obietnica”). Obejmuje on 227 reguł (niektóre źródła podają 250), ułożonych w porządku ważności oraz kar, jakie grożą w wypadku ich przekroczenia. Nie dopuszczano do tej ceremonii świeckich, nowicjuszy, mniszek i mnichów wykluczonych ze wspólnoty¹⁸.

Życie religijne wspólnoty buddyjskiej znacznie różni się od obyczajów przyjętych w krajach Zachodu. Nie ma w nim rytualnych obrzędów, ślubów czy nabożeństw. Oddaje się natomiast cześć relikwiom i posągom, podejmuje się pielgrzymki do ważnych miejsc kultu (głównie do Kapilawasthu, Bodhgaji, Sarnath, Kusinagary), wygłasza kazania i czyta się wspólnie święte księgi buddyzmu. Buddyjskie klasztory nie mają charakteru świątyń jak w innych

¹⁷ Tamże, s. 55; D. Gira, *Budda i narodziny buddyzmu*, w: *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s. 961.

¹⁸ I. Fischer-Schreiber, *Uposatha*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, red. E. i P. Trzeciakowie, Warszawa 1997, s. 356n.

religiach. Wznoszone są z dala od dużych miast, a zarazem blisko wiosek, w których mnisi zbierali jałmużnę. W przeciwieństwie do świątyń hinduistycznych budowle te są otwarte dla wszystkich, bez względu na wyznanie. Mogą wstępować do nich także wyznawcy innych religii¹⁹.

Jedyną formą pracy fizycznej buddyjskiego mnicha jest zbieranie jałmużny. Reguła buddyjska, w odróżnieniu od reguł zakonów chrześcijańskich, zakazuje mnichowi zarabiania na swoje utrzymanie, uprawy roli w obrębie klasztoru, prac naprawczych w klasztorze, przygotowywania posiłków oraz innych form pracy fizycznej. Temu, czemu mnich winien poświęcić się bez reszty, jest jego osobiste zbawienie. Obowiązkiem zaś wyznawcy świeckiego jest dostarczenie *bhikku* wszystkiego, co jest niezbędne do tego, aby mógł ten cel osiągnąć. Relacja mnich – świecki w buddyzmie w kwestii zbawienia jest zatem odwrotnością relacji kapłan–świecki w chrześcijaństwie. Podczas gdy w religii chrześcijańskiej zadaniem kapłana jest sprawowanie sakramentów, które mają pomagać świeckim w osiągnięciu zbawienia, to w buddyzmie obowiązkiem świeckich jest zrobić wszystko, aby *bhikkhu* mógł osiągnąć zbawienie²⁰.

Podsumowując, należy stwierdzić, że mnisi buddyjscy jedynie w znikomym stopniu zastępują świeckim kapłanów w konwencjonalnym znaczeniu tego słowa. Kult sprawowany jest tak przez mnichów jak również przez wyznawców świeckich. *Bhikkhu* nie jest pośrednikiem między człowiekiem a światem nadprzyrodzonym. Nie udziela sakramentów i nie przewodniczy nabożeństwom religijnym, aczkolwiek towarzyszy różnego rodzaju ceremoniom, jak śluby czy pogrzeby. Służy świeckim przede wszystkim jako nauczyciel, doradca i ten, który daje przykład. Jest „polem zasług”, jakie mogą zdobywać świeccy przez ofiarowanie *bhikkhu* darów.

¹⁹ Por. G.M. Khân, *Budda Oświecony*, Warszawa 2003, s. 48–50.

²⁰ Por. M.E. Spiro, *Buddhism and Society*, London 1971, s. 279–304.

WIESŁAW M. MACEK

O RELIGII I KAPŁAŃSTWIE SHINTO

Religia (łac. *religio*) jest zjawiskiem powszechnym, choć niezwykle złożonym¹. Termin ten wskazuje na pewien rodzaj więzi, choć jego źródłosłów nie jest do końca jasny. Wedle minimalnej definicji angielskiego antropologa Edwarda B. Taylora (1832–1917), religia polega na wierze w jakieś byty duchowe (Taylor, 1920, t. 1, s. 424). Natomiast, zgodnie z podejściem funkcjonalistycznym (Bronisław K. Malinowski, 1884–1942), religia opiera się na wierze w istnienie „pozaludzkich mocy, osobowych i nieosobowych, które działają w ludziach i otaczającym ich świecie, i od których to mocy człowiek i świat całkowicie zależą” (Malinowski, 1990).

System religijny uzewnętrznia się w doktrynie religijnej (wiera), kulcie religijnym (modlitwa, ofiara, liturgia) i organizacji życia religijnego (wspólnota religijna, gmina, Kościół). Należy odróżnić religie monoteistyczne od politeistycznych, a także religie naturalne (kosmiczne) od religii objawionych². Oprócz religii narodowych (judaizm, konfucjanizm, shinto) istnieją religie uniwersalistyczne (chrześcijaństwo, islam, buddyzm). Religie różnią się też sposobem przekazu religijnego, niektóre mają własne święte księgi (Biblia, Koran), w innych zaś występuje raczej tradycja ustna. W końcu,

¹ Niniejszy artykuł powstał na podstawie książki (Macek, 2013, rozdz. 1, s. 40–48).

² Karl Barth (1886–1968), najbardziej wpływowego współczesnego teologa ewangelicko-reformowanego, zawężył pojęcie religii jedynie do wysiłku człowieka poszukującego Boga o własnych siłach, przeciwstawiając ją Bożemu Objawieniu.

jak się przekonujemy obecnie, dużą rolę społeczną odgrywają też nowe ruchy religijne (np. New Age), a nawet rozmaite sekty³.

Zgodnie z tą klasyfikacją shinto jest religią politeistyczną i naturalną; jest rdzenną, najstarszą i narodową religią Japonii. Wierzenia te, oparte na mitologii japońskiej, charakteryzują się różnorodnością kultu. Nie mają wspólnego kanonu ksiąg, ale można wyróżnić niektóre święte teksty, m.in. Kojiki czy Nihon-gi (Banek, 2007, s. 275).

1. Podstawy wiary

Etymologicznie słowo *shintō* (kreska oznacza długie o) można tłumaczyć jako „drogę bogów” (Katayama, 2003). Istotnie, pierwsza część tego słowa *shin* jest używana na określenie „boga” (czy też „bogów”), natomiast *to* oznacza nie tylko drogę, ale, tak jak jego odpowiedniki w innych językach Azji Wschodniej, może oznaczać sposób postępowania, filozofię lub religię⁴.

Podstawą wiary tej naturalnej religii jest zatem przekonanie, że bogowie, czy raczej bóstwa (*kami*) rządzą wszystkim rzeczami w przyrodzie, zarówno żywymi, jak i martwymi. Tak więc, według mitologii *shintoo* w pierwotnej materii rządziły trzy bóstwa:

Amenominakanushi (Pan Świętego Środka Nieba)
Takamimusubi (Najwyższa Święta Moc Życiodajna)
Kamimusubi (Boska Moc Życiodajna)

Potem zrodziło się osiem par bóstw, a ostatnia z nich, para zaślubionych bogów (rodzeństwo), Izanagi i Izanami (Uśmierzający i Wzburzająca Szlachetne Łono), dała życie panteonowi japońskich bóstw; w ten zatem sposób został stworzony znany japoński świat:

³ Szacuje się, że na świecie istnieje ok. 10 tysięcy różnych grup wyznaniowych.

⁴ Dokładnie tę samą funkcję co *to* pełni wywodząca się z języka greckiego końcówka *-izm*. Dlatego łączenie obu części w jednej nazwie (sintoizm bądź szintoizm, a nawet shintoizm) wydaje się więc zbędne.

osiem wysp japońskich. Zawiłe dzieje mitologiczne kończą się zstąpieniem na ziemię Ninigi, wnuka bogini słońca Amaterasu, która obdarzyła nas zdobyczami cywilizacji (rolnictwo, tkactwo, budownictwo) i objęła nad tą ziemią panowanie.

2. Kult przodków i cesarzy

Od dawnych czasów aż do lat czterdziestych ubiegłego wieku uważano bogów *kami* za przodków cesarzy; od połowy XIX wieku przez sto lat shinto było nawet religią państwową. Po restauracji Meiji, gdy przywrócono w roku 1868 władzę cesarza, religia ta stała się więc podstawą agresywnej i szowinistycznej polityki władz japońskich. W połączeniu z dominacją armii w życiu politycznym oraz hegemonią potężnych koncernów w gospodarce (*zaibatsu*), religia shinto stała się więc jednym z filarów japońskiego militarizmu aż do klęski Japonii w roku 1945.

Według mitologii *Kamuyamatoiwahiko* (no Mikoto)⁵, potomek bogini Amaterasu, po latach marszu, dotarł do centralnej Japonii i w miejscowości Kashihara (11. dnia 2. miesiąca) 660 roku przed Chr. objął godność pierwszego japońskiego cesarza Jimmu. Panujący w czasie II wojnie światowej cesarz Hirohito (jap. *Showa tenno*) miał być zatem 124. potomkiem *kami* w prostej linii.

Dzięki bezwarunkowej kapitulacji Japonii 2 września 1945 roku musiał się on jednak publicznie wyrzec wszelkich atrybutów boskości⁶. Obecnie panujący cesarz Akihito (ur. 23 grudnia 1933 r.), choć nie przysługują mu już boskie cechy, cieszy się nadal dużym uznaniem⁷. Ogłosił on okres swego panowania erą Heisei, czyli

⁵ Po japońsku to imię znaczy: „Syn Słońca, który opuścił siedzibę, odgadując bierność duchów”.

⁶ Zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Shinto>.

⁷ Akihito jest uznanym ichtiologiem, autorem książki *Ryby Archipelagu Japońskiego* wydanej w roku 1984.

po japońsku erą budowania pokoju. Dziś większość Japończyków odprawia obrzędy shinto równocześnie z buddyjskimi.

3. Miejsca i przedmioty kultu

Rozmaite istoty boskie są czczone w tysiącach kaplic czy chramów (jinja) wzniesionych na wzgórzach oraz przy drogach. Na przykład w Fushimi-Inari na południe od Kioto znajduje się 30 tysięcy kaplic z charakterystycznymi figurkami lisów, które były dawniej uważane przez rolników za zwierzęta przyjazne dla ich gospodarstw. Wierzono bowiem, iż lisy są posłańcami Inari, bóstwa kojarzonego z bogactwem i obfitymi zbiorami. Dlatego zwracano się też do nich w modlitwie o pieniądze. Natomiast wielka świątynia w Ise w prefekturze Mie na wyspie Honsho, poświęcona bogini słońca Amaterasu, jest największą ze wszystkich świątyń kultu shinto. Jest też zwana domem dusz wszystkich dawnych cesarzy. Razem jest około 80 tysięcy świątyń shinto. Na teren świątynny prowadzi zawsze charakterystyczna brama (tori), co odróżnia świątynię shinto od buddyjskiej.

W wielu japońskich domach znajdują się ołtarzyki shinto, nazywane półką bogów (kamidana) bądź półką przodków (senzodana). Znajdować mogą się na niej amulety przyniesione ze świątyń (np. części roślin poświęconych kami oraz różne inne dewocjonaia, czy też przedmioty należące do wybitnych przodków i krewnych, oraz tabliczki z ich imionami).

4. Kapłani

Modlitwa shinto jest bardzo prosta: wystarczy stanąć przed ołtarzem w kaplicy (chramie) lub przed ołtarzykiem domowym, uklonić się, kilka razy klasnąć i wymienić swoje życzenie czy podziękowanie. Do tego celu nie są nawet potrzebne jakieś specjalne

słowa, modlitwę można również „pomyśleć”. Naturalnie, w kaplicy można też poprosić kapłana o wstawiennictwo w jakiejś sprawie życiowej.

Kapłani shint o (*kannushi*, co znaczy – dobry mistrz) wywodzą się od pokoleń z rodzin związanych ze świątyniami. Byli to często wodzowie znanych rodów. Początkowo *kannushi* byli uważani za świętych pośredników, zdolnych za pomocą cudów czy rytów przekazywać wolę bóstw swoim wiernym. Obecnie jest on raczej synonimem *shinshoku*, który oznacza po prostu pracownika chramu, odprawiającego w nim religijne ceremonie. Mogą się oni żenić, a zwyczajowo ich urzędy przechodzą z ojca na syna. Również kobiety mogą zostać *kannushi*, a wdowy zastąpić zmarłych mężów w ich pracy. Choć utrzymują się z datków wiernych, mogą łączyć obowiązki duchowe z pracą świecką, np. urzędnika lub nauczyciela. Aby zostać kapłanem, trzeba odbyć odpowiednie studia lub zdać egzamin kwalifikacyjny. Spośród wielu uniwersytetów kursy dające takie uprawnienia są prowadzone tylko w dwu prywatnych japońskich uczelniach, a mianowicie, w Uniwersytetach Kokugakuin w tokijskiej dzielnicy Shibuya i Kogakkan w Ise, gdzie znajduje się sławna świątynia bogini Amaterasu. Ponadto, takie kapłańskie stanowisko pracy musi być też autoryzowane przez Zrzeszenie Świątyni Shintó (Jinja Honcho).

Kiedy kapłani wchodzą na teren świątyni, sami muszą najpierw poddać się odpowiednim kąpielom, aby móc potem odprawiać rozmaite ceremonie oczyszczenia oraz inne rytuały i modlitwy. *Kannushi* noszą na ogół kolorowe (np. biało-pomarańczowe) szaty wzorowane na stylu dworskim. Mogą to być, na przykład, białe kimona, plisowane spódnice oraz czarne czapeczki ze spływającą do tyłu szarfą (*eboshi*). W pracach świątynnych mogą pomagać dziewczęta, zwane *miko*. Jednakże tylko główny kapłan (*Guji*) ma uprawnienia, aby wchodzić do miejsca świątyni za zasłoną zwanego *honden*, gdzie znajduje się przedmiot (*shintai*) uważany

za mieszkanie tego bóstwa kami, któremu poświęcona jest dana świątynia. Natomiast sala modlitw i ofiar (*haiden*) dostępna dla wiernych jest oddzielona od tego miejsca. Naturalnie, głównym zadaniem kapłana *shintó* jest pomagać ludziom w ich relacji z boskimi istotami kami.

* * *

Podsumowując, shintó jest naturalną religią politeistyczną, polegającą na wierze w pewne istoty boskie, które rządzą wszystkimi rzeczami w przyrodzie. Widać jednak, że nawet w religiach naturalnych istnieją pewne formy kapłaństwa, w pewnym sensie analogiczne do kapłaństwa w religiach objawionych, takich jak judaizm czy chrześcijaństwo. Jednak wiara shintó opierając się na kulcie przodków, a w szczególności na kulcie cesarza, stała się religią państwową Japonii, podporządkowaną polityce zwalczających się rozmaitych ugrupowań dążących do władzy. Doprowadziło to do okrutnego prześladowania chrześcijan w okresie od XVII aż do XIX wieku (Macek, 2013, rozdz. 4).

LITERATURA

Słownik wiedzy o religiach, red. K. Bank, Bielsko-Biała 2007.

K. Fumihiko, *What Shinto Means to the Japanese*, „Japan Mission Journal”, 57(2003), s. 165–171.

W.M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, Warszawa 2013.

B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, przeł. z ang. B. Leś, D. Prasałowicz, Warszawa 1990 (*Dzieła*, t. 7.).

E.B. Taylor, *Primitive Culture*, New York, USA, 1920 (1871).

ANNA MIŚKOWIEC FMM

KAPŁAŃSTWO W PAŃSTWIE INKÓW

Państwo Inków o keczuańskiej nazwie Tawantinsuyu, która „oznacza cztery części wzięte razem”¹, było dobrze zorganizowanym państwem teokratycznym o ważnej roli kapłanów². Kapłan, jak powszechnie wiadomo (z gr. *presbýteros*, prezbiter, czyli „najstarszy, przodek”), oznacza osobę, która sprawuje główne obrzędy religijne i występuje jako pełnomocnik lub przedstawiciel wspólnoty wiary. Prowadzi ceremonie kultowe, przewodniczy liturgii, a przekazując prawdy wiary i udzielając błogosławieństwa, pośredniczy między Bogiem a ludźmi³.

W państwie Inków kapłani zajmowali w hierarchii społecznej uprzywilejowaną pozycję, należąc do warstwy arystokratycznej i pełniąc posługę przy oficjalnym kulcie państwowym, jakim był kult solarny. Tak jak Inka był pierwszym odpowiedzialnym za rozpowszechnianie kultu solarnego w całym królestwie, tak najwyższy kapłan przewodniczył obrzędowi kultowemu, spośród których najważniejszym było Inti Raymi, Święto Słońca. Stan kapłański w Tawantinsuyu, bardzo rozbudowany i wyspecjalizowany. Kapłani

¹ Por. A. Metraux, *Inkowie*, Warszawa 1968, s. 8; A. Dorsin角度-Smets, *L’Amerique precolombienne*, Paris 1964, s. 135; W.H. Prescott, *Podbój Peru*, Warszawa 1969, s. 31; M. Różycki, *Spotkania peruwiańskie*, Warszawa, 1989, s. 192.

² *Wysoko rozwinięte kultury Indian*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, K. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 533.

³ Por. *Wielka Encyklopedia Świata*, t. 7, Oxford 2004, s. 8; *Kapłan*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 181.

pełnili funkcję integracyjną w społeczeństwie, wzmacniając pozycję Inki i jednocząc naród wokół obowiązujących rytów i obrzędów.

Celem niniejszego artykułu jest omówienie społecznego i religijnego znaczenia kapłanów poprzez odwołanie się najpierw do mitu o pochodzeniu solarnym, by ukazać arystokratyczne korzenie ich pochodzenia. Następny rozdział ukazuje zróżnicowane funkcje kapłanów oraz znaczenie domu Dziewic Słońca podczas największej uroczystości inkaskiej, jakim było święto Słońca. Punkt trzeci ukazuje ważną rolę kapłana w rytach agrarnych poprzez spełniany rytuał, wróżenie i błogosławieństwo.

1. Społeczna i religijna pozycja kapłanów

Znaczenie danej grupy społecznej zależy często od jej pochodzenia, a także od rangi funkcji, które ona pełni i do których została przeznaczona. Kapłani w państwie inkaskim pochodzili z warstwy arystokratycznej i pełnili najważniejsze funkcje religijne swoim kraju, a także podejmowali zadania strategiczne. Jak wiadomo w Tawantinsuyu niezwykle ważny był kult solarny – mający rangę religii państwowej – i związane z nim ryty agrarne, tak więc kapłani będący na usługach króla i społeczeństwa, byli powołani, by strzec i rozpowszechniać kult boga Słońca. Ponadto samo słońce uchodziło za boskiego przodka dynastii Inków i było ich szczególnym opiekunem. Kapłani należeli do rodziny królewskiej, czyli do klasy panującej Inków, panów⁴. Każdorazowy Wielki Kapłan Willak Uma rezydował w Cusco i był młodszym bratem lub bliskim krewnym Inki⁵.

⁴ Inka to tytuł arystokratyczny w państwie Inków, przysługujący mężczyznom spokrewnionym z dynastią panującą w Cusco. Por. *Wielka Encyklopedia Świata*, t. 6, Oxford 2004, s. 69; Inka to także nazwa własna samego władcy – Inki, por. A. Miśkowiec, *Kosmiczny wymiar religii Inków*, Warszawa 1991, s. 80.

⁵ *Wysoko rozwinięte kultury Indian*, art. cyt., s. 533.

Inkowie poprzez mity i rytuały wyjaśniali prawa zwyczajowe, rytury narodzin, inicjacji, kult zwierząt i zjawisk przyrody oraz miejsc mitycznych. Jest ciekawym, w jaki sposób poprzez opowiadanie mityczne wyjaśniali kolejnym pokoleniom nadzwyczajne założenie miasta Cusco, które stanowiło nie tylko stolicę ich państwa, ale pępek ziemi (Cusco – Qosqo oznacza pępek wszechświata, pępek ziemi⁶), a także boskie pochodzenie klasy arystokratycznej, do której należeli również kapłani. Jeden z mitów o pochodzeniu solarnym, mit Braci Ayar dowodzi, że pierwszy inkaski władca Manco Capac był Synem Słońca i od niego rozpoczął się słoneczny ród⁷. Mit podkreśla boskie pochodzenie Manco Capaca i jego żony Mamy Ocllo, którzy dali początek boskiej dynastii Inków i spełnili funkcje cywilizacyjne, jakimi było założenie miasta Cusco i nauczanie mieszkańców podstawowych czynności. W micie nie występuje wprawdzie wzmianka wprost o kapłanach, ale skoro Najwyższy Kapłan był młodszym bratem Inki, to warto się przyjrzeć w owym micie, co spotkało młodszych braci Manco Capaca.

Owi bracia i ich siostry odegrali także ważne role w kosmizacji, czyli w porządkowaniu zdobytego terenu, stając się patronami poszczególnych dziedzin życia religijnego. Trudno rozgraniczyć, który z tych trzech braci, według mitu, odegrał najważniejszą rolę. Czyny pierwszego z nich, zdaje się, nie mają jakichś szczególnych odniesień religijnych, ważnych zwłaszcza dla kapłaństwa inka-

⁶ Por. V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, t. 1, Lima 1988, s. 41; M. Czerny, *Śladami Inków*, Warszawa 1986, s. 20.

⁷ R. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, Wrocław 1958, s. 140n; por. także W. Krickeberg, *Religion Andine Perou, Bolivie, Nord du Chili et nord-ouest d'Argentine*, w: W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Muller, O. Zerries, *Les religions amerindiennes*, Paris 1962, s. 186; F. Kauffmann Doig, *Historia General de los Peruanos*, t. 1, Lima 1986, s. 55n; F. Cassio del Pomar, *El Mundo de los Incas*, Mexico 1978, s. 17n; W. Krickeberg, *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*, Mexico 1971, s. 194–199; E. Lips, *Księga Indian*, Warszawa 1971, s. 353n.

skiego. Ayar Cachi wykazywał się niezwykłą siłą. Dobrze władał procą i z łatwością rozwalał góry, zamieniając je w doliny. Za swoje niszczycielskie czyny został podstępnie sprowadzony do jaskini, z której wyszedł, i w niej zamknięty. Jego czyny, zwłaszcza umiejętności władania procą tłumaczy w sposób mityczny powstanie obecnych dolin i wąwozów.

Kolejny brat o imieniu Ayar Uchu został przeznaczony przez Manco Capaca, by stać się huaca, czyli symboliczną skałą, odgrywającą ważną rolę w wierzeniach religijnych Inków. Manco Capac polecił Ayar Uchu wspiąć się na wzgórze Huanacauri i usadowić się na znajdującej się tam skale, która swym wyglądem odróżniała się od innych. Ayar Uchu z niemałym wysiłkiem dokonał tego zadania, ale gdy usiadł na skale, nie mógł się już od niej oderwać i po wielu mękach sam zamienił się w kamień. Przed śmiercią wyprosił u Manco Capaca, żeby mógł zostać patronem wszystkich młodzieńców, którzy w rytuale inicjacji na rycerzy będą zdobywać górę Huanacauri. Ten fragment mitu posiada bardzo bogatą symbolikę: wzgórze Huanacauri jest symbolem sakralnego środka, gdzie spotyka się immanencja z transcendencją – a każdy kapłan ma zadanie łączyć człowieka z transcendencją. Następnie Inkowie, a także inne ludy uważali, że każda społeczność ma swoją świętą górę, na której przebywają opiekuńcze duchy achachilas, uważane za ich przodków. Ayar Uchu został patronem inicjacji, której kulminacyjnym punktem był bieg na górę Huanacauri jako do symbolu środka, który jest miejscem objawienia się *sacrum*⁸. W praktykach inicjacji chłopców do wieku dojrzałego, właśnie kapłani, poprzez różne gesty, towarzyszyli chłopcom w tym szczególnym przejściu poprzez symboliczną śmierć do uzyskania pełnoprawnego miejsca w społeczeństwie.

⁸ Zob. J.H. Rowe, *Inca Religion*, w: W. A. Lessa, E.Z. Vogt, *Reader In Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York 1962, s. 544.

Kolejny brat Ayar o imieniu Auca, stał się niejako kamieniem węgielnym świątyni Słońca Coricanchy. Gdy Manco Capac⁹ doszedł już do obiecanego miejsca przeznaczonego na założenie miasta w miejscu Guanaypata, dostrzegł dziwny kamień, który znajdował się na jednym z okolicznych wzgórz. Wówczas kazał swemu ostatniemu bratu Auca dotrzeć na to wzgórze i wziąć ów kamień w posiadanie wraz z przylegającą do niego ziemią. Ayar Auca wykonał z łatwością to zadanie, gdyż wyrosły mu skrzydła i następnie – jak to było z poprzednimi braćmi – zamienił się w kamień, który potem stał się opiekunem pól w Cusco. Na tym miejscu uświęconym przez mitycznego przodka, zbudowano Świątynię Słońca Coricacncę¹⁰, do której mogli wchodzić tylko najwyżej urodzeni, w tym kapłani. Umieszczono w niej także podobizny najważniejszych bóstw czczonych przez Inków.

Podsumowując, kapłani w Państwie Inków, o których arystokratycznym pochodzeniu opowiada wyżej przytoczony mit, jak już zaznaczono, mieli wielorakie funkcje w społeczeństwie. Przede wszystkim na czele kapłańskiej hierarchii stał Willak Uma¹¹, który rezydował w Cusco i był bratem lub wujem Inki. Pełnił urząd najwyższego doradcy, przewodniczył razem z Inkami głównym świętom Imperium, a zwłaszcza w uroczystości ku czci Słońca

⁹ Manco Capac przed swoją śmiercią wręczył swemu synowi Sinchi Roca insygnia władzy królewskiej: złotą czarę, białą lamę i ptaka Inti, a na końcu sam również przemienił się w kamień – huaca, bardzo pilnie strzeżony i będący najświętszą relikwią wszystkich następnych Inków.

¹⁰ Przypisywanie właściwości nadprzyrodzonych kamieniom strażniczym wynikało z wierzeń, że legendarny, Ayar Auca, brat Manco Capaca został zamieniony w głąz i stanowił główny kamień strażniczy w Cusco. Por. R. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, dz. cyt., s. 252.

¹¹ Por. F. Kauffmann Doig, *Historia General de los Peruanos*, dz. cyt., s. 637; V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 324; W. Krickeberg, *Religion Andine Perou...*, art. cyt., s. 188; S. Huber, *Państwo Inków*, Warszawa 1968, s. 90.

Inti Raymi, która odbywała się w czerwcu. Willak Uma był najwyższym funkcjonariuszem odpowiedzialnym za kult, a także za stan obronny kraju. Posiadał cechy doskonałego stratega i eksperta wojennego. Kapłani mieli także wpływ na wybór nowego władcy i nawet sukcesja po zmarłym władcy zależała od przyzwolenia Najwyższego Kapłana Słońca i od przychylności domów-świątyń, wśród których skupiali się krewni władcy.

Niższą warstwę kapłanów stanowili Tarpuntay, którzy sprawowali kult w świątyniach Słońca, rozmieszczonych w całym imperium. Do ich obowiązków należało składanie ofiary, modlitwa i troska o czystość rytów, zachowanie postu i wstrzemięźliwość. Spełniali także role spowiedników, przepowiadaczy, wróżbiarzy, czarowników. Mieszkali w świątyniach. Kapłani utrzymywali się z ofiar i z dochodów ziemi, należącej do Słońca. Należy wyjaśnić, że w Państwie Inków istniały trzy rodzaje własności ziemskiej: rozróżniano ziemię należącą do ayllu, podstawowych wspólnot w społeczności inkaskiej, do władzy i do świątyni. Również ziemię podbite dzielono na trzy części. Plony z ziemi należącej do Słońca, czyli do świątyni, stanowiły właśnie źródło utrzymania dla kapłanów i pokrywały koszty kultu.

2. Udział kapłanów i instytucji Ayllawasi w rytuale solarnym

Spośród wielu ważnych funkcji, które spoczywały na kapłanach, najważniejszą było przewodniczenie obok Inki, uroczystościom ku czci Słońca Inti Raymi, które odbywały się w czerwcu w dniach zimowego przesilenia słonecznego, gdy słońce osiągało swą najniższą pozycję na niebie. Kapłani na czele z Najwyższym Kapłanem Willak Uma, zbierali się najpierw na głównym placu Cusco Huacaypata, by wraz z Inką i z określoną grupą osób z warstw arystokratycznych, będącą w ścisłych powiązaniach z Inką, prze-

wodzić świętom. Przyczyny uroczystości na cześć Słońca wynikały z wierzeń, że każdy władca i wszyscy możni w Cusco uważali się za naturalnych synów Słońca, jemu zawdzięczali swoje istnienie i dlatego powinni mu byli składać dary i ofiary. Należało podziękować Słońcu za udane zbiory kukurydzy zebrane poprzedniego roku. Jeżeli natomiast zbiory były słabe, należało prosić Słońce, aby w nadchodzącym roku zaniechało swego gniewu i dało swoim synom obfite plony. Na czerwiec przypadało także przesilenie zimowe, słońce się oddalało, zimno potęgowało się, a woda zamarażała o świcie. Dlatego należało prosić Słońce, żeby wróciło i nie oddaliło się całkowicie w stronę północy.

Uroczystości poprzedzały gorączkowe przygotowania w pałacach władców i w Ayllawasi, w instytucji poświęconej kultowi religijnemu, z której rekrutowały się kapłanki Mamaconas. Warto tutaj wspomnieć, na czym polegała Instytucja Ayllawasi. Mianowicie przy każdej świątyni Słońca znajdował się dom wybranek – ayllas¹². Wybór i rekrutacja najpiękniejszych dziewcząt i przeznaczanie ich na służbę kultowi musiało mieć miejsce u wielu ludów w czasach preinkaskich na terenach południowo-wschodniego Peru, ale w czasach inkaskich nabrało rangi instytucji, która służyła również celom politycznym. Przede wszystkim w stolicy państwa w Cusco znajdował się dom Wybranek o nazwie Ayllawasi¹³, które Antonio de la Calancha określa jako „służące kultowi Wiracochy, Słońca i Inków”. Każda z przebywających w nim dziewcząt była specjalnie wybrana do tego celu i sprowadzona do Cusco w bardzo młodym wieku. Dziewczęta Aclla-cunas przebywały pod nadzorem matek Mama-cunas lub Mamaconas i zdobywały sztukę kulinarną, malarską, pisarską, tekstylną, śpiewu, muzyki

¹² Słowo keczuańskie *aylla* znaczy wybrana, a Hiszpanie uprościli to słowo tworząc formę l. mn. *ayllas*, por. V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 66.

¹³ M. Różycki, *Peruwiańskie spotkania*, Warszawa 1989, s. 195n.

i tańca. Przygotowywały pożywienie i napoje dla bogów i arystokracji, wykonywały szaty dla Inki i jego żony. Tylko dziewczęta przeznaczone dla wyłącznego kultu boga były dziewicami i tylko one mogły dojść do funkcji Mamacony, prawdziwej kapłanki. Pozostałe acella służyły za konkubiny Inki, wychodziły za mąż za kapitanów, którzy odznaczyli się pewnymi zasługami lub za cudzoziemców, i w tym wypadku odgrywały rolę w polityce międzynarodowej. Dziewczyny z Ayllawasi podziwiano i wielbiono, uważając je za córki lub żony Słońca. Niektóre z nich poświęcano dla chwały bogów, ale tylko z ważnych przyczyn, mających na celu dobro Inki lub całego imperium. Dziewczęta po śmierci stawały przed obliczem Słońca¹⁴. Tak więc w kulcie solarnym obok kapłanów, miały też swoje miejsce wybrane kobiety, a spośród nich te o szczególnej roli kapłanek. Instytucje dziewic Słońca odnosiły się głównie do kultu solarnego, ale miały także udział w ogólnym kulcie państwowym.

Święto, które 21 czerwca rozpoczynało się postem od pokarmów i od współżycia małżeńskiego, następnego dnia osiągało swój kulminacyjny punkt. Już przed świtem dnia 22 czerwca, Inkowie, kapłani i możni z Cusco zebrani na wspomnianym placu, na boso, trwali w pozycji kucznej, ze wzrokiem utkwionym w kierunku wschodnim. W oczekiwaniu na wschód Słońca śpiewali błagalne pieśni, które z chwilą pojawienia się pierwszych promieni słonecznych zamieniały się w lament i zawodzenie. Kiedy Słońce zaczynało się już ukazywać, klękali, by je wielbić. Potem trzymając dłonie na wprost twarzy, przesyłali mu w powietrzu pocałunki „mochadero”, mówiąc, że uważają go za swego Ojca i Boga¹⁵. Znany jest opis ceremonii obrzędowych w lokalnych do-

¹⁴ Por. V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 67n; F. Kauffmann Doig, *Historia General de los Peruanos*, dz. cyt., s. 638; W. Krickeberg, *Religion Andine Perou...*, art. cyt., s. 188n.

¹⁵ Por. A. Metraux, *Inkowie*, Warszawa 1968, s. 142.

mach Słońca, kiedy to niższy rangą kapłan Tarpuntay, wykonywał „mocha”, tzw. latający i akustyczny pocałunek kierowany w stronę Słońca¹⁶. Wznosił ramiona do góry, klękał, przykładając palce do ust, czynił dźwięczny pocałunek, który po powrocie do postawy stojącej ulatywał wprost do Słońca. Był on wyrazem dziękczynienia za łaski i prośby o następne.

Natomiast w samym Cusco wstawał Inka i brał w swoje ręce dwie złote szklanice akilla wypełnione pobłogosławioną przez kapłanów chichą i wstępował na stopnie ołtarza usnu. Prawy puchar ofiarowywał Słońcu i wlewał płyn do złotego dzbana połączonego z kanałem, który wiódł do Świątyni. W ten sposób zapraszał Słońce do skosztowania chichy. Indianie wierzyli, że Słońce przyjmowało propozycję i z kolei zapraszało Inkę oraz wszystkich jego krewnych do wspólnej degustacji, co uważane było za największy dowód przyjaźni i dobroci. Z drugiej szklanicy władca wypijał jeden łyk i przekazywał go dalej szlachcie inkaskiej. Każdy miał prawo tylko do jednego łyku. Szlachta z prowincji kosztowała chichę nieuświęconą. Po wykonaniu tej ceremonii, kierowali się według ustalonego porządku: Inka, Najwyższy Kapłan i pozostali arystokraci rodu Inki, do domu Słońca. Zatrzymywali się w ogrodzie Tutipampa i na dwieście kroków przed bramą Świątyni zdejmowali buty. Inka czynił to dopiero w samych drzwiach. Następnie wchodzili do kaplicy Słońca, gdzie czcili Króla Niebiańskiego pod postacią złotego dysku. Cześć oddawali także mumiom zmarłych królów, którzy także po śmierci nadal stanowili integralną część całej społeczności. Ponadto podczas świąt kapłani w specjalnie oznaczonych miejscach przyjmowali ofiary od curacas, czyli wodzów przybyłych ze wszystkich miejsc imperium. Powrót na Plac Główny dokonywał się w takim samym porządku. Tam kapłani czynili ofiarę z lamy. Zwracali ją w kierunku wschodnim,

¹⁶ V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 321, 324.

rytualnym noże tumi otwierali jej lewy bok i wyjmowali jeszcze bijące serce, płuca i całe wnętrzności. Te organa służyły im do przepowiadania przyszłości¹⁷.

Inną rolą najwyższego Kapłana podczas święta Inti Raymi, było rozniecenie nowego ognia. To on rozpałał święty ogień, by z rozpalonego ogniska wziąć ten ogień i zanieść go na wszystkie strony świata i by wszędzie zapłonęły pochodnie i ogniska domowe. Święty ogień był przechowywany w świątyni Coricancha nieprzerwanie do wigilii Świąt roku następnego¹⁸.

Kapłan przewodniczył także innym rytuałom religijnym, jak składanie ofiar dla Słońca, głównie lam, wśród których zdecydowanie były preferowane białe lamy. Gdy spalano pożywienie dla Słońca, kapłan głośno zapowiadał mającą nastąpić ceremonię i wszyscy, do których dotarła ta wiadomość, powstrzymywali się od rozmowy i kaszlu, aż do czasu spożycia ofiary przez kapłana¹⁹.

Tak miały główny dzień świąt. Następne dni były połączone z tańcami, śpiewem, spożywaniem mięsa i pićmi piwa z kukurydzy chicha. Na cześć Słońca wykonywano cztery razy dziennie specjalny taniec Cayo. Ofiarowywano mu także maleńkie złote posążki lam, które następnie zakopywano w ziemi²⁰. Podczas Święta rzucało się na drogi dużo kwiatów, panowała powszechna radość i wesele. Zatem posługa i rola kapłanów podczas Święta, a także może ukryta, ale równie ważna funkcja Ayllawasi, przyczyniały

¹⁷ Por. V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 208n.

¹⁸ Tamże; zob. Z. Kosidowski, *Królestwo złotych łez*, Warszawa 1960, s. 250n.

¹⁹ J.H. Rowe, *Inca Religion*, art. cyt., s. 550, 552; R. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, dz. cyt., s. 265. Ogólnie w Cusco częstotliwość składanych ofiar była duża, dochodziła do stu zwierząt na miesiąc. Codziennie ofiarowywano Słońcu od trzech do czterech lam według ustalonego rytuału.

²⁰ M. Frankowska, *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru w ostatnim okresie panowania Inków i pierwszym stuleciu po konkwiście. Wiek XVI i pierwsza połowa XVII w.*, Poznań 1967, s. 160.

się do lepszej integracji społeczeństwa, do wzmocnienia boskiej pozycji Inki, a także do zabezpieczenia kraju przed kataklizmami naturalnymi przez pozyskanie przychylności Słońca, od którego zależały dobre zbiory kukurydzy.

Ponadto należy dodać, że dopełnieniem niejako kultu solarnego był kult lunarny, kult księżyca, w którym także brali udział kapłani i kapłanki, by zapewnić płodność matce ziemi. W religii Inków Księżyc był symbolizowany przez srebrny krąg, który znajdował się w Coricanchy w kaplicy Księżyca, która przeznaczona była dla królowej. Były tam także mumie zmarłych żon władców inkaskich, a zabalsamowane ciało Mamy Ocllo były zwrócone twarzą w stronę srebrnego dysku²¹. Jak Inka w porządku ziemskim był Synem Słońca, tak jego żona Coya była Córką Księżyca i w czasie uroczystości publicznych uosabiała księżyc. Odpowiednikiem ziemskiej pary króla i królowej była kosmiczna para Słońca i Księżyca, co miało swoje odzwierciedlenie w kulcie. Na jeziorze Titicaca znajdowały się obok siebie dwie wyspy: jedna wyspa Słońca – Titicaca i druga Księżyca – Coati. Świątynia Księżyca na Coati została prawdopodobnie zbudowana w tym celu, by obdarzyć Słońce towarzyszką. W czasie świąt kapłani i kapłanki obu świątyń organizowali rytualne odwiedziny. Przedstawiciele Słońca i Księżyca pozdrawiali się wzajemnie, ceremonialnie wymieniali swe prośby, które głównie dotyczyły zapładniania zasiewów²².

Kolejnym ciekawym zadaniem kapłanów, o ukrytym tajemniczym znaczeniu, podczas święta Inti Raymi, było „przywiązanie słońca”²³. Inkowie posiadali obserwatoria astronomiczne i w jednym z nich, usytuowanym na Machu Picchu, znajdował

²¹ M. Stingl, *Indianie bez tomahawków*, Katowice 1987, s. 86.

²² Tenże, *Czyciele Gwiazd*, Warszawa 1985, s. 165; S. Huber, *Państwo Inków*, dz. cyt., s. 61n.

²³ M. Czerny, *Śladami Inków*, Warszawa 1986, s. 29.

się kamień Intihuatana²⁴, którego nazwa tłumaczona na sposób literacki oznacza „pęta słoneczne”²⁵ lub „gdzie się przywiązuje Słońce”. Prawdopodobnie kapłani na mocy modlitw i zaklęć, nie chcieli dopuścić, by słońce całkowicie odeszło z ziemi w czasie przesilenia zimowego.

3. Funkcje kapłanów podczas świąt agrarnych

Nie sposób wymienić wszystkich świąt i omówić wszystkie płaszczyzny życia, w których udział kapłana był ważny, czy wręcz nieodzowny. W niniejszym rozdziale zostanie ukazanych kilka wybranych obrzędów, w których kapłani musieli wykonywać niezbędne określone czynności, by zapewnić duchową, a nawet fizyczną – jak wierzono – witalność swego narodu.

Ze świętem solarnym związany był kult kukurydzy i czas jej zbiorów. Już w marcu, kiedy zawiązywały się pędy kukurydzy, kapłanów obowiązywał ścisły post, by dojrzewanie kukurydzy osiągnęło swoją pełnię. Mogli też nawiązać kontakt z duchami i zjednać sobie ich przychyłność²⁶. W miesiącu sierpniu już po zakończonych zbiorach kukurydzy, świętowano uroczystość Hatun Raymi, której dokładną relację podaje Cieza de Leon w II części „Kroniki Peru” w rozdziale pod tytułem: „O tym, jak odbywały się wielkie uroczystości i ofiary podczas wielkiego i uroczystego

²⁴ J.H. Rowe każe usunąć z literatury fachowej wyraz *intihuatana* używany na określenie zegara słonecznego. Uhle także twierdzi, że te kamienie nie mogły być zegarami słonecznymi, por. R. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, dz. cyt., s. 269.

²⁵ M. Czerny, *Śladami Inków*, dz. cyt., s. 29.

²⁶ Istniał rytuał kontaktowania się z duchami, kiedy kapłan siedząc wokół ogniska, brał do ust kokę i śpiewem oraz płaczem zapraszał duchy do uczestniczenia w uczcie w obecności ziemi, słońca i świętego ognia. Por. R. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, dz. cyt., s. 263.

Święta zwanego Hatun Raymi²⁷. Jak zwykle święto poprzedzał dziesięcio lub dwunastodniowy post, by potem przez ofiary ze zwierząt i roślin, przez modlitwę i wspólne celebracje dziękować Bogu Stworzycielowi Wiracochy, Słońcu, Księżycowi i innym bóstwom za dobry i urodzajny rok. Kapłani brali odpowiedzialność za przygotowanie darów ofiarnych, którymi były lamy, gołębie, świnki morskie. Ich krwią naznaczano wyobrażenia bóstw i drzwi świątyń, natomiast wnętrzości wykorzystywano do wróżb. Na znak Wielkiego Kapłana spożywano mięso i chichę przygotowaną specjalnie na ten cel przez dziewice Mamaconas. Potem śpiewem czczono Boga Ticiviracochę wyobrażonego przez figurę umieszczoną na bogato zdobionym tronie, u podnóża którego znajdowały się wizerunki Słońca i Księżyca. Cześć oddawano także mumiom zmarłych Inków, którym ofiarowywano złote posążki bóstw, lam i kobiet.

Także w sierpniu, aby zapewnić nowy urodzajny rok, na polu Słońca, które należało do kapłanów, siano kukurydzę. Podczas trwania wielu obrzędów takich, jak umieszczenie białej lamy na środku pola, spalanie świnek morskich, których popioły rozsiewano na polu dla wzmożenia płodności ziemi oraz składania ofiar na cześć mrozu, powietrza, wody i Słońca i innych sił kosmicznych, które mogły mieć dodatni lub ujemny wpływ na wzrost roślin, kapłanów obowiązywał post, dopóki kielki zasianej kukurydzy nie wyrosły na wysokość palca²⁸.

Wspomniana wyżej zasada o pozostawianiu wnętrzości ofiarnych zwierząt²⁹, związana jest również z kolejną funkcją kapłanów, a mianowicie z wróżbiarstwem. Np. we wrześniu, gdy obchodzono bardzo ważne święto oczyszczenia miasta Cusco z nieczystych sił,

²⁷ M. Frankowska, *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru...*, dz. cyt., s. 161n.

²⁸ Tamże.

²⁹ Patrz przypis nr 17.

na zakończenie wszystkich uroczystości, kapłani wróżyli z płuc czterech lam, czy kolejny rok wegetacyjny będzie pomyślny. Następnie płuca palono, a surowe mięso zabitych zwierząt, uważane za święte, dzielono między uczestników ceremonii. W końcu wrzesnia zbierano zwęglone resztki wszystkich ofiar i roztarte na proszek rozsypywano uroczyście po polach w celu ich użyźnienia³⁰. Nawet w sytuacji zachwiania równowagi kosmicznej po śmierci Inki, Najwyższy Kapłan mógł czytać z wnętrzości martwych lam, czy wróżba jest korzystna czy niepomyślna dla potencjalnych następców tronu, co oczywiście miało wpływ na dalszy przebieg wyborów.

Rola kapłana-wróźbity była bardzo przydatna w obrzędach kultowych Matki-Ziemi, Pachamamy, która stanowiła ważne bóstwo w wierzeniach starożytnych Peruwiańczyków³¹. Pachamama symbolizuje płodną naturę ziemi dającą życie, a samo pacha rozumiane jest jako ziemia, która rodzi, ubiera i zawiera historyczne wydarzenia. By właściwie zrozumieć, na czym polegało karmienie Matki Ziemi dokonywane przez kapłanów, należy wyjaśnić termin *pacarina* i cel karmienia ziemi, gdy jest ona „otwarta”. Słowo *pacarina* znaczy rodzić się, świtać, wypuszczać kiełki, wychodzić z ziemi³² i zawiera przesłanie, że ziemia jest nie tylko symbolem płodności wegetacyjnej, ale także kolebką ludzi i miejscem ich powrotu. Stąd *pacarina* oznacza miejsce, skąd zjawia się po raz pierwszy życie. Jest wejściem i wyjściem każdego rodzaju nasion, roślin, zwierząt i ludzi. Takimi miejscami mogły być jaskinie, góry, źródła, rzeki, grotty czy jamy. W nich życie zjawiało się nagle i niespodziewanie³³. Mityczni Bracia Ayar z polecenia bóstw

³⁰ M. Frankowska, *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru...*, dz. cyt., s. 163n.

³¹ V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 320.

³² F. Kauffmann Doig, *Historia General de los Peruanos*, dz. cyt., s. 623; por. J. Szemiński, *Dzieje Inków przez nich samych opisane*, Warszawa 1989, s. 372.

³³ V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 322.

wyszli z jaskini na wzgórze Tampo Toco w miejscowości Pacari Tampo³⁴. Miejsce *pacarina* w powiązaniu z kultem Matki Ziemi pojawia się wtedy, gdy ziemia była „otwarta”, gdy domagała się przestrzegania pewnych zaostżeń i wymogów³⁵. Otwarta ziemia potrzebowała pożywienia i napojów, dlatego właśnie w sierpniu odbywały się liczne pielgrzymki do tzw. sanktuariów ziemnych, którymi były niewielkie otwory lub jamy wkopane w ziemi, by rytualnie nakarmić Pachamamę i w ten sposób zapewnić dobre plony, dostatek, ogólny dobrobyt i szczęście. W pobliżu sanktuarium zazwyczaj zawsze był ustawiony kopczyk kamieni, na którym Indianie układali kawałki koki, zanim świeże liście włożyli do wnętrza jamy³⁶. Głównie kapłani-wróżbici składali dla Pachamamy w ofierze rytualne posiłki. Pożywienie rytualne zależało od sfery ekologicznej, ale zawsze trzy rzeczy podstawowe były niezmiennie: koka symbolizująca wiedzę, tłuszcz – energię oraz krew symbolizująca witalność. Preferowano krew z lamy. Wróżbita zawijał pożywienie w wełnę, przywiązywał je do grzbietu płodu lamy, następnie umieszczał w sanktuarium ziemskim i spalał. Trzask ognia symbolizował skonsumowanie pożywienia przez Pachamamę i duchy gór achachilas. Czynność kapłana sprawiała, że ziemia odzyskiwała swoją witalność, pozostawiała otwarta aż do czasu sadzenia, po czym się ją znowu zamykało³⁷. Aż do dzisiaj istnieje zwyczaj „płacenia” ziemi, polegający na wylewaniu kropel chichy przed rozpoczęciem konsumpcji.

³⁴ Inne nazwy tego miejsca: Pacari Tambo, Pacaritambo, Pacaric Tambo i Paccarec Tampu, co oznacza pojawienie się z ziemi, por. J. Szemiński, *Dzieje Inków...*, dz. cyt., s. 372.

³⁵ M. Eliade, L.E. Sullivan, Earth, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 4, New York 1986, s. 538.

³⁶ Por. J.W. Bastien, *Quechua Religions*, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York 1986, s. 136.

³⁷ Tamże, s. 136n.

Również z rytami agrarnymi ku czci kukurydzy Mamazary, związana była ważna posługa kapłanów. W każdym miesiącu obchodzono święto ku czci kukurydzy lub oddziałujących na nią mocy, jak słońca, wody, płodności. Wierzono w jej nadziemskie i błogosławione właściwości. W miesiącu maju szczególnie uroczystości obchodzono święto żniw zwane Aymoray. Czczono wówczas Mamazarę – Matkę Kukurydżę³⁸. Właściwa ceremonia polegała na tym, że młodzieńcy po inicjacji, ceremonialnie nieśli wybrane kolby kukurydzy do miejsc, którymi przeszła kiedyś Mama Ocllo, żona i siostra Manco Capaca, także na pola, na których znajdowały się *huacas* poświęcone Słońcu, Księżycowi, Wiracochy i innym bóstwom³⁹. Przy intonowaniu pieśni zwanych *arau* prosząc o urodzaj, przynoszono następnie kolby kukurydzy do domu i umieszczano je w maleńkim spichlerzyku zrobionym z łodyg kukurydzy zwanym *pirua*. Szczególna rola kapłana polegała w tym obrzędzie na określeniu czy ziarna mają wystarczającą moc, aby wytrwać do następnego roku. Jeżeli odpowiedź była negatywna, odnoszono ją z powrotem na pole, gdzie ze specjalnymi ceremoniami palono spichlerzyk. Ponownie sporządzano *pirua* i po raz drugi umieszczano w nim ziarna kukurydzy mówiąc, że odnawia się ją z bojaźnią, żeby ziarna kukurydzy nie uległy zniszczeniu⁴⁰. Jeżeli tym razem odpowiedź kapłana wypadła pozytywnie przechowywano ziarna do siewów następnego roku. Uroczystości kończyły się piciem chicha i śpiewem obrzędowych pieśni.

Działania kapłanów dotyczyły każdej sfery kosmicznej, także akwatycznej. W dokumentach kościelnych z 1656 r., pochodzących z terenu dawnego państwa inkaskiego, znaleźć można informacje

³⁸ F. Kauffmann Doig, *Historia General de los Peruanos*, dz. cyt., s. 64; por. M. Frankowska, *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru...*, dz. cyt., s. 159n; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 332.

³⁹ V.A. Vargas, *Historia del Cusco Incaico*, dz. cyt., s. 224.

⁴⁰ W. Krickeberg, *Religion Andine Perou...*, art. cyt., s. 178.

oburzonego duchownego inspektora o tym, jak tubylczy kapłani zbierali się wśród pól przed wspólnym czyszczeniem kanałów, aby duchowym przodkom – malquis, złożyć rytualne ofiary, składające się z lam, świnek morskich i liści koka⁴¹. (L. Huertas Vallejos, *Dioses mayores de Cajatambo*, Ayacucho 1978, s. 16.) Patrząc na kalendarz inkaski, to właśnie w lipcu oddawano cześć huace Tocori, który był opiekunem wód zasilających miejscowe urządzenia irygacyjne. Kronikarz Cobo podaje, że zwyczaj ten został ustanowiony przez Inkę Roca dla upamiętnienia cudownego wytrysku wody z mało wydajnego źródła⁴².

Symbolika akwaticzna odgrywała bardzo ważną rolę w życiu moralnym Inków, zwłaszcza w obrzędzie oczyszczenia się z grzechu, czemu zazwyczaj towarzyszył kapłan. Wszelkie oczyszczenie z grzechów dokonywało się przy źródłach wód, zwłaszcza wody bieżącej. Wyrażenie *Quispi sutoc uno* oznaczało przejrzystą wodę, która kapie kryształami i wyzwoleniem⁴³. Przez symbolikę zanurzenia lub obmycia zwłaszcza w wodzie bieżącej, Inkowie wyzwalali się od grzechów i chorób. W rytuale odpuszczania grzechów⁴⁴ penitent po wyznaniu win, po modlitwie i ceremonii pokuty, brał garść słomy do ręki, którą potem wraz ze śliną kapłana wrzucał do rzeki, która porywała wszystkie jego nieczystości. Inną formą

⁴¹ A. Posern-Zieliński, *Kraina Inkarrí. Szkice etnologiczne o Peru*, Wrocław 1985, s. 202.

⁴² M. Frankowska, *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru...*, dz. cyt., s. 160; por. E. Lips, *Księga Indian*, dz. cyt., s. 364.

⁴³ J. Szemiński, *Dzieje Inków...*, dz. cyt., s. 355.

⁴⁴ Inkowie wierzyli, że grzechy gniewają bogów i czynią grzesznika niezdolnym do uczestnictwa w jakiegokolwiek ceremonii publicznej, po prostu wyłączają go ze wspólnoty. Sankcją w życiu przyszłym był pobyt w świecie podziemnym. Za grzech uważano zaniedbania w rytuałach kultowych i udowodnione grzechy osobiste jak: morderstwo, kradzież, itp. Grzeszne myśli nie były uważane za grzech i nie wpływały na zmianę relacji do bogów. Chorobę cesarza przypisywano grzeszności jego poddanych, którzy spowiadali się i oczyszczali, aby przyspieszyć jego kurację.

oczyszczenia była kąpiel w bieżącej wodzie. W odróżnieniu od reszty społeczeństwa tylko Inka spowiadał się wprost przed Słońcem, prosząc go, aby się wstawiał za niego u Wiracochy. Po wyznaniu win kąpał się w rzece na znak oczyszczenia z win.

* * *

Kapłani odgrywali bardzo ważną rolę w religii Inków. Dbali i zabiegali o to, by wszelkie uroczystości obchodzone według starych praw zwyczajowych oraz starodawnej tradycji, które starannie pielęgnowali. Ich rola i funkcja zależały od struktury kalendarza inkaskiego, który określał porządek świąt agrarnych, uwzględniając główne prace rolne, począwszy od zasiewów aż po zbiory⁴⁵, a także przebieg rytuałów magicznych i inicjacji. Podtrzymywali porządek kosmiczny w społeczeństwie i zwłaszcza wtedy, gdy państwo znalazło się w krytycznym momencie jak: narodziny przyszłego króla, intronizacja, choroby i wojny, sprowadzali do Cusco nakazane ofiary, a wśród nich także i dzieci. Kapłani lokalni towarzyszyli swoim ofiarom w drodze do pępka świata, jakim było Cusco. W taki sposób dysponowano ofiarami, że cały kraj miał w nich swój udział i każda prowincja otrzymywała dla swoich bóstw część ofiar⁴⁶. Religia przesyciała i rządziła publiczną działalnością Inków, stąd kapłani mieli głosy doradcze w podejmowaniu decyzji o wysokiej randze, pełnili funkcje militarne i strategiczne w swoim państwie. Naród Tawantinsuyu stanowił integralną część kosmosu, natury, z którą starał się żyć w harmonii. Kapłani przez sprawowane rytury i obrzędy liturgiczne podtrzymywali tę jedność i harmonię z kosmosem i z siłami przyrody, zjednując dla ludu przychyłność mitycznych przodków, bóstw Słońca i Księżycy, prosząc o zdrowie,

⁴⁵ Por. M. Frankowska, *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru...*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁶ Por. C. Itier, *Religia Inków*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 1, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s.1249.

uczestnicząc w rytach odpuszczania win i grzechów. Budowali i podtrzymywali też jedność całej społeczności z ich władcą Inką, i wśród całego ludu. Celebrowanie świąt, którym przewodzili, miało więc charakter wspólnotowy i przyczyniało się do integracji z całością kosmiczną w porządku wertykalnym i horyzontalnym. Na płaszczyźnie życia religijnego i wspólnotowego, obok Inki, działali, jako mediatorzy, zjednując sobie przychyłność bóstw, nieznanych sił kosmicznych i wyprasząc dla swego ludu błogosławieństwo.

BIBLIOGRAFIA

- Bastien N., *Quechua Religions*, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York 1986.
- Cassio del Pomar F., *El Mundo de los Incas*, Mexico 1978.
- Czerny M., *Śladami Inków*, Warszawa 1986.
- Dorsinfang-Smets A., *L'Amérique precolombienne*, Paris 1964.
- Eliade M., Sullivan L.E., *Earth*, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 4, New York 1986.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Frankowska M., *Podstawy gospodarki wiejskiej w Peru w ostatnim okresie panowania Inków i w pierwszym stuleciu po konkwiście. Wiek XVI i pierwsza poł. XVII w.*, Poznań 1967.
- Huber S., *Państwo Inków*, Warszawa 1968.
- Itier C., *Religia Inków*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 1, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s. 1246–1250.
- Kapłan*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, K. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 5181–183.
- Kauffman Doig F., *Historia General de los Peruanos*, t. 1, Lima 1986.
- Kosidowski Z., *Królestwo złotych łez*, Warszawa 1960.

- Krickeberg W., *Mitos y legendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*, Mexico 1971.
- Krickeberg W., *Religion Andine Perou, Bolivie, Nord du Chili et nord-ouest de l'Argentine*, w: W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Miller, O. Zerries, *Les religions amerindiennes*, Paris 1962.
- Lips E., *Księga Indian*, Warszawa 1971.
- Metraux A., *Inkowie*, Warszawa 1968.
- Miśkowiec A., *Kosmiczny wymiar religii Inków*, Warszawa 1991.
- Nocoń R., *Dzieje, kultura i upadek Inków*, Wrocław 1958.
- Posern-Zieliński A., *Kraina Inkarrí, Szkice etnologiczne o Peru*, Wrocław 1985.
- Prescott W.H., *Podbój Peru*, Warszawa 1969.
- Rowe J.H., *Inca Religion*, w: W.A. Lessa, E.Z. Vogt, *Reader In Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York 1962.
- Różycki M., *Peruwiańskie spotkania*, Warszawa 1989.
- Singl M., *Indianie bez tomahawków*, Katowice 1987.
- Stingl M., *Czczyciele gwiazd*, Warszawa 1985.
- Szemiński J., *Dzieje Inków przez nich samych opisane*, Warszawa 1989.
- Wysoko rozwinięte kultury Indian, w: *Leksykon religii*, red. F. König, K. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 530-534.
- Vargas V. A., *Historia del Cusco Incaico*, t. 1, Lima 1988.

TOMASZ SZYSZKA SVD

YATIRI – ANDYJSKI KAPŁAN?

Ameryka Łacińska jest postrzegana jako kontynent, na którym wiara chrześcijańska została mocno zakorzeniona. Wskazują na to wysokie statystyki, dotyczące wyznawanej wiary chrześcijańskiej pośród Latynosów, w tym autochtonicznych mieszkańców tych ziem, jak również żywe ich uczestnictwo w praktykach religijnych. Widać to chociażby w wielu andyjskich sanktuariach Maryjnych i Pańskich oraz na poziomie miasteczek, wiosek i parafii. Przywiązanie i utożsamianie się większości Indian andyjskich z basenu jeziora Titicaca z wiarą chrześcijańską, nie oznacza, że prastare praktyki i zwyczaje kultów autochtonicznych zostały całkowicie zapomniane albo wyeliminowane. Przykładem na przetrwanie i trwanie tychże tradycji andyjskich jest między innymi postać *yatiri* (*yatiris* – w liczbie mnogiej), którego można w wielkim uproszczeniu określić, jako autochtonicznego kapłana kultów andyjskich.

1. Trudność interpretacyjna pojęcia *yatiri*

Adekwatne przetłumaczenie andyjskiego słowa *yatiri* na języki europejskie, w tym na język polski, nastęrcza wiele trudności. Dzieje się tak, ponieważ słowo to jest bardzo mocno zakorzenione w kulturze świata andyjskiego, która to kultura wyróżnia się swoistym pojmowaniem i opisem rzeczywistości andyjskiej oraz jej religijną interpretacją. Zasadnicze różnice pomiędzy przejawami tradycyjnej kultury andyjskiej a kulturą świata zachodniego są

tak wielkie, że próby tłumaczenia oraz interpretacji określonych andyjskich terminów i pojęć stanowią nie lada wyzwanie. Pomimo zachowania ostrożności w tłumaczeniach, zawsze pojawiają się bardziej lub mniej zasadnicze błędy interpretacyjne.

Z tą trudnością borykali się już pierwsi kolonizatorzy oraz misjonarze świata andyjskiego, począwszy od lat trzydziestych XVI wieku. Dodatkową trudność stanowił fakt, że wiele przejawów i aspektów kultury andyjskiej wydawało się tak bardzo podobnych, na pozór znanych i rozumiały dla Europejczyków. Dopiero bliższe spojrzenie pozwalało dostrzec zasadnicze różnice i rozbieżność w opisie, zrozumieniu i interpretacji poszczególnych pojęć albo zjawisk. Działo się tak w ubiegłych wiekach i dzieje się również współcześnie, ponieważ badacze świata andyjskiego, nie do końca przygotowani do swoich zadań, nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, że pojęcia pozornie podobnie brzmiące leżą zazwyczaj w różnych polach semantycznych języków andyjskich (ajmara, keczua) oraz europejskich.

Tym samym tłumaczenia, które nie wnikają w głębszy sens poszczególnych pojęć oraz nie uwzględniają ich kulturowej specyfiki, są tłumaczeniami bardzo powierzchownymi albo błędnymi. Przykładem z historii ewangelizacji świata andyjskiego była błędna interpretacja trójpłaszczyznowego podziału świata na: *alaj pacha*, *aka pacha* i *manq̄ha pacha*, co zostało zinterpretowane jako niebo, ziemia i piekło. Jednakże bliższe badania wykazały, że dla ludzi świata andyjskiego pojęcie *alaj pacha* nie do końca odpowiada chrześcijańskiemu niebu, ponieważ chodzi w tym przypadku o andyjski sposób interpretowania niebiańskiej rzeczywistości czasowo-przestrzennej, która zasadniczo odbiega od chrześcijańskiej koncepcji nieba¹. Poza tym, ludność andyjska opierając się na

¹ F. Donnat, *El mundo aymara y Jesucristo*, Cochabamba 1998, s. 21–25, 44–48.

holistycznym postrzeganiu świata, nie dokonuje jednoznacznego podziału na „góra i dół”, na „świat dobry i zły” albo *sacrum* i *profanum*. To wszystko jest zawarte w andyjskim pojęciu pacha, ale przetłumaczenie tej andyjskiej kategorii jest bardzo wymagające. Podobnie termin *Pachamama*, tłumaczony jako *Matka Ziemia*, jest bardzo ważnym elementem religijności andyjskiej, ale w rzeczy samej jest bardzo trudny do adekwatnego przetłumaczenia na języki zachodnie².

Podobna trudność interpretacyjna występuje w przypadku pojęcia *yatiri*. Aby przybliżyć się do zrozumienia, kim jest postać *yatiri*, oraz na czym polega jego ważkość w obrębie wspólnoty, należałoby uwzględnić bardzo wiele aspektów kultury andyjskiej oraz ich wzajemne powiązania. Okazuje się bowiem, że dokonywanie oceny kultury andyjskiej jedynie według kryteriów kultury zachodniej było i jest z góry skazane na niezrozumienie i niepowodzenie. Konsekwencją takiego stanu rzeczy są nadinterpretacje albo błędne interpretacje, jak również stany oburzenia i potępienia albo bezpodstawną fascynacją tym, czego się nie zna i czego się nie rozumnie.

Na przestrzeni ostatnich wieków postać *yatiri* była postrzegana jednoznacznie pejoratywnie, a to za sprawą ówczesnej oceny całej kultury andyjskiej, którą uważano za prymitywną i bałwochwalczą. Osobę *yatiri* określano jako bardzo niebezpieczną, którą należy eliminować i zwalczać. Posługując się pewnym skrótem myślowym, przyjmowano, że *yatiri* potrafi nawiązywać kontakt z diabłem i z nim rozmawiać. Dlatego też przyjęto się go określać jako *ch'amakani* – właściciel ciemności³. Z tą nazwą wiążą się dwie ważne kwestie. Pierwsza dotyczy pory dnia, a właściwie nocy, kiedy to

² F. Untoja Choque, A. Mammani Espejo, *Pacha en el pensamiento aymara*, La Paz 2000, s. 13–88.

³ Por. R. Paxi, *Religión aymara y cristianismo*, „Fe y Pueblo”, 13(1988), s. 8–9.

andyjskie rytuały były odprawiane w okresie kolonialnym. Z obawy przed władzą kolonialną oraz *doctrineros* i proboszczami Indianie zazwyczaj praktykowali swoje tradycyjne rytuały nocą. Druga kwestia dotyczy ważkiego rozróżnienia pomiędzy różnego rodzaju opcjami w grupie ogólnie określanej jako *yatiris*. Otóż *ch'amakani* oznacza „właściciel ciemności”, ponieważ działa zawsze nocą albo w ciemnościach i zajmuje się czarną magią, sprowadzając nieszczęścia, choroby, a nawet śmierć. Taki *yatiri* jest określany jako *laika*, czyli czarownik (*brujo*), ponieważ zajmuje się właśnie czarną magią. Indianie andyjscy uważają, że *laikas* mają specjalne zdolności ku nawiązywaniu kontaktów z duchami nieprzychylnymi ludzom. We wspólnotach ludzie stronią od nich i unikają z nim kontaktów. Ich przeciwieństwem są *yatiris*, którzy są postrzegani jako „ci dobrzy”, ponieważ pełnią ważne i pomocnicze role w obrębie wspólnoty.

W przeszłości wszyscy *yatiris* byli określani wspólną nazwą czarownicy (*brujos*), co swoją drogą znalazło wyraz w języku hiszpańskim w postaci długiej listy na określenie ich tożsamości na podstawie tego czym się zajmowali albo też zajmują współcześnie: *adivino*, *brujo*, *hechisero*, *ministros tradicionales nativos*, *ministros ancestrales andinos*. W powszechnym mniemaniu cała ta grupa była właśnie postrzegana jako niebezpieczna, jako będąca na usługach diabła.

Bliższe i bardziej precyzyjne spojrzenie pozwoliło jednak dostrzec zasadniczy błąd interpretacyjny, ponieważ utożsamianie osoby i funkcji *yatiri* z *laika* było nadużyciem. W tradycyjnych strukturach wspólnot andyjskich znane są bowiem bardzo różnorodne tradycyjne „specjalności”, które funkcjonowały i pomagały przetrwać w trudnych warunkach Altiplano. Jednym z nich był właśnie *yatiri*, czyli mędrzec – „ten, który wie”, zaś jego przeciwieństwem był *laika*, czyli czarownik. Obydwie funkcje są praktykowane współcześnie, aczkolwiek zmiany społeczne, w tym wielka migracja z interioru do miast oraz powszechny sekularyzm przyczyniły się

do nowego rozłożenia akcentów. Tym niemniej, funkcje te są nadal żywotne, co oznacza, że jest na nie we współczesnym społeczeństwie andyjskim wielkie zapotrzebowanie. Widać to wyraźnie na tzw. „targu czarownic” we wszystkich większych miastach i miasteczkach świata andyjskiego. Może się to wydawać paradoksem, ale pomimo coraz wyższego poziomu oświaty i wykształcenia w świecie andyjskim, wiara w czarną magię oraz związane z nią praktyki wydają się przybierać w ostatnich dekadach na sile.

Inne „specjalności” ze świata andyjskiego to: *paqo* – ten, który składa ofiary, *resiri* – ten, który się modli do Boga, *adivino* i *surtiyiri* – ci, którzy czytają z liści koki i przepowiadają przyszłość. Jeszcze inną kategorią stanowią *qolliri* – medyk, *thaliri* – chirurg, *usuiiri* – akuszerka. W przeszłości funkcjonowały też takie funkcje jak: *sacerdotes do la huaca, de los difuntos, del sol, del trueno*⁴. Inkaski kronikarz Inca Garcilaso de la Vega pozostawił opis składanych ofiar w świecie andyjskim z okresu prekolumbijskiego. W poniższym cytacie nie wspomina bezpośrednio o osobach, zajmujących się składaniem ofiar, ale nie ulega wątpliwości, że były to nieprzypadkowe osoby, ale dobrani kapłani: „prócz innych rzeczy zwykłych, jak zboża i zwierzęta, ofiarowywali mężczyzn i kobiety wszelkiego wieku, złowionych w wojnach...; ofiarowali własne dzieci w takiej czy innej potrzebie. Sposób składania ofiary z mężczyzn, kobiet, chłopców i dzieci był taki, że żywcem otwierali im pierś i wyrwali serce wraz z płucami, a ich krwią jeszcze nie ostygłą skraplali bałwana nakazującego takie ofiary, a potem w tych samych płucach i sercu wypatrywali wróżb, by zobaczyć czy ofiara została przyjęta, czy nie”⁵. Na innym miejscu, ten sam autor stwierdza jednoznacz-

⁴ Por. L. Jolicoeur, *El cristianismo aymara: inculturación o culturización?*, Cochabamba 1994, s. 26–27; E. Jordá, *Teología desde el Titicaca. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe*, Cochabamba 2003, s. 87–90; 199–201; 421.

⁵ Inka Garcilaso de la Vega, *O Inkach uwagi prawdziwe*, Warszawa 2000, s. 37–38.

nie: „Kapłanów mieli do składania ofiar. Wszyscy kapłani domu Słońca w Cozcu byli Inkami krwi królewskiej, do innych posług świątynnych służyli Inkowie z mianowania”⁶. Tak więc, w kulturze inkaskiej można doszukać się ustabilizowanej warstwy kapłańskiej. Jednakże wraz z zanikiem imperium Tawantinsuyu funkcja tej grupy społecznej również zanikła.

Jak to już zostało zauważone wyżej, pomimo zachodzących wielkich zmian w społeczeństwie i kulturze andyjskiej, *yatiris* nadal pełnią ważką rolę w podtrzymywaniu tradycji i tożsamości kulturowej ludności andyjskiej. Pytaniem otwartym pozostaje jednak kwestia, czy stoją oni w opozycji do wiary chrześcijańskiej i nauczania Kościoła oraz czy ich posługa jest zagrożeniem dla osób wyznających wiarę chrześcijańską? Czy raczej można albo wręcz należałoby ich traktować jako potencjalnych sprzymierzeńców i współpracowników w procesie inkulturacji w świecie andyjskim? Jeszcze inną kwestią jest to, czy można o nich mówić jako o andyjskich kapłanach, nie popełniając przy tym błędu epistemologicznego?

Poniższe dywagacje będą dotyczyły wyłącznie tej grupy *yatiris*, która nie zajmuje się czarną magią i pełni ważne funkcje scalające wspólnoty andyjskie. Do tej grupy będzie się odnosiło umowne określenie „andyjscy kapłani”.

2. Funkcje i zadania *yatiri*

Współczesne zadania *yatiris* są bardzo liczne i obejmują bodaj większość aspektów życia rodzinnego, wspólnotowego oraz osobistego. Do ich przywilejów i obowiązków należy złożenie stosownej ofiary dla Pachamamy z okazji budowy nowego domu i budynku tak w wiosce jak i w mieście albo innej konstrukcji typu

⁶ Tamże, s. 96.

wieżowiec, most, droga, pas startowy itd. W określonych porach roku, np. podczas karnawału albo w pierwszych dniach sierpnia składanie są za ich pośrednictwem specjalne ofiary, mające na celu zapewnić sobie, rodzinie albo całej wspólnocie przychylność świata nadprzyrodzonego. Podczas andyjskiego święta *alasitas* (święta miniatur), jak również w cieniu boliwijskich sanktuariów, jak np. Copacabana albo Urkupiña, *yatiris* oferują swoje usługi, dokonując tradycyjnego andyjskiego błogosławieństwa (*ch'alla*) wszystkich rzeczy, jakie zostały zakupione jako pamiątki. Wiele z tych pamiątek zostało nieco wcześniej albo później pobłogosławionych również przez księży wodą święconą w kaplicach. Większość andyjskich Indian i Latynosów uczestniczących w tych zdarzeniach nie dostrzega w tym żadnej sprzeczności i uważają taki stan rzeczy za normalny.

Nie ulega jednak wątpliwości, że powszechność tychże praktyk jest dumą dla przedstawicieli lewicowych środowisk promujących kulturę andyjską w opozycji do wiary chrześcijańskiej. Dla Kościoła zaś stanowi swoistego rodzaju papierek lakmusowy, poziomu pracy ewangelizacyjno-duszpasterskiej w świecie andyjskim, czyli w północno-zachodniej Argentynie, zachodniej Boliwii oraz w Peru i Ekwadorze. W poszczególnych regionach świata andyjskiego oraz w środowiskach zdominowanych przez Indian Colla, Ajmara albo Keczua, rola i posługa *yatiris* (nie zawsze są też określanei wszędzie tą samą nazwą) może się nieco różnić, ale główne ich zadanie pozostaje takie samo: służyć lokalnej wspólnocie poprzez podtrzymywanie i pielęgnowanie kontaktów z Pachamama oraz światem nadprzyrodzonym.

Yatiri nie jest osobą, o której by w świecie andyjskim mówiono, że jest kimś nadzwyczajnym. Jednocześnie jest ona postrzegana jako osoba niezwykła, ponieważ charakteryzuje się pewnymi, nie tak powszechnie występującymi wśród ludzi, przeżyciami

i przymiotami. Funkcję yatiri może pełnić zarówno mężczyzna, jak i kobieta, ale muszą to być osoby dojrzałe wiekowo.

Yatiri u początków swojej posługi powinien zostać naznaczony w jakiś szczególny sposób. Tradycyjnie, najwymowniejszym znakiem było rażenie piorunem i przeżycie tego zdarzenia bez uszczerbku dla zdrowia. Piorun bowiem, jak uważają andyjscy Indianie ma moc „zapłodnienia” i może wskazać osobę, która po takim zdarzeniu winna się podjąć specjalnego przygotowania do pełnienia funkcji *yatiri* w obrębie wspólnoty. Uważa się bowiem, że poprzez bezpośredni kontakt z piorunem otrzymuje się moc i przyzwolenie na komunikowanie się z siłami świata niewidzialnego. Zatem porażenie piorunem jest postrzegane jako znak wyboru. Piorun jest bowiem postrzegany jako swoistego rodzaju siła wyższa przynależąca do tzw. świata górnego (*alaj pacha*), a jednocześnie do ziemi (*aka pacha*) czyli świata zamieszkałego przez człowieka. Tym samym człowiek trafiony piorunem staje się „pomostem” pomiędzy *alaj pacha* i *aka pacha*. *Yatiri* zaś jest jakoby osobą z pogranicza tych dwóch światów. Takie wybranie i naznaczenie pozwala mu to na nawiązywanie kontaktów ze światem niewidzialnym i niezrozumiałym dla przeciętnego człowieka.

Po takim naznaczeniu, kandydat na *yatiri* był / jest zobowiązany do nabycia określonych umiejętności i zdobycia adekwatnej wiedzy, która pozwoliłaby mu w pełni wypełnić swoją funkcję. Należy tutaj dodać, że jest to funkcja służebna, ponieważ *yatiri* w tradycyjnym ujęciu jest zobowiązany do służenia i posługiwania swojej wspólnotie. Jeden z *yatiri* tak przedstawił swoją posługę: „Kiedy wspólnota tego potrzebuje, idę na miejsce przebywania duchów opiekuńczych *Achachilas*, *Awichas*, *Maranis*. Wspólnota robi składkę, a ja kupuję potrzebne rzeczy i razem przygotowujemy stosowne ofiary. Jestem sługą szczytów: służę *Wayna Jipi* i *Awki Jipi*, młodemu *Illimani* i staremu *Illimani*. W ten sposób służę wszystkim *Achachilas*. Jeżeli potrzebujemy deszczu, *ch'allamos* i prosimy, aby popadało, idziemy

do bram deszczu i do jego źródeł i tam zdobywamy wodę za pomocą ofiar. [...] Jestem również sługą *Pachamama*, Ziemi *Virgen*, aby dawała nam ziemniaki, fasolę, proso”.

Na marginesie tego, co zostało powiedziane wyżej o służebnej funkcji *yatiris* względem swojej wspólnoty, należałoby dodać, że funkcja *yatiri*, zwłaszcza w ostatnich dekadach, tj. w środowisku wielkomiejskim jest bardzo często nadużywana i fałszowana. W celu w miarę szybkiego i łatwego dorobienia się fortuny wielu samozwańczo określa się jako *yatiris*. Instalują się oni w strategicznych miejscach przy kościołach, sanktuariach i na targach, zwłaszcza w okresach zwiększonego zapotrzebowania, zarabiając na tym krocie. Ich uznanie w oczach osób proszących o posługę, zależy zazwyczaj od ich umiejętności spektakularnego zachowania i efektywności wykonywanych czynności. Z powodu podszywania się pod funkcję *yatiri*, zdarzają się słowne a nawet siłowe przepychanki z *yatiris* cieszącymi się uznanym powszechnie autorytetem i autentycznością naznaczenia.

Zdobyta z biegiem czasu wiedza, a nade wszystko bogate doświadczenie, pozwalały na określenie *yatiri* jako mędrca, „tego, który wie” albo „posiadającego wiedzę”⁷. Można się też spotkać z określeniem *yatiri* jako znawcy tradycji, nośnika tradycji i doświadczenia albo jako kapłana andyjskiego⁸. Jest on bowiem osobą, dzięki której kontynuowane są stare andyjskie tradycje. Dlatego też jest on obecny we wszystkich przejawach życia wspólnotowego, jest dobrze poinformowany o wszystkim, co się dzieje i co jest planowane. Jest też tym, który w tradycyjnych strukturach wioski andyjskiej troszczył się o zachowanie i przestrzeganie zasad

⁷ Por. D. Llanque, *Sacerdotes y médicos aymaras*, „Fe y Pueblo”, 1988, nr 13, s. 19–22; R. Paxi, *Religión aymara...*, art. cyt., s. 8–9.13.

⁸ Por. *Caminos de liberación*, red. J. Albó, La Paz 1987, s. 18; G. Fernández Juárez, *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y practicas ceremoniales*, La Paz 2004, s. 19–40.

moralnych etyki andyjskiej. Od niego samego wymagano wysokiego stopnia moralności oraz znajomości i zachowania wszelkich reguł, które służyły do utrzymania albo przywracania utraconej równowagi kosmicznej.

W wioskach, a obecnie w miastach, ludzie przychodzą do *yatiris* po rady i w ten sposób stają się oni radcami, czy też doradcami wielu osób, rodzin, całej wioski albo dzielnicy. Jako ważny element ich posługi ludzie postrzegają jego umiejętności czytania z liści koki oraz, co się z tym wiąże, umiejętność jasnowidztwa. Dlatego u *yatiris* ludzie szukają porad w zakresie planowania przyszłości albo uporania się z zaszłościami z bliższej lub dalszej historii⁹. Liście koki zaś pełnią ważną rolę w andyjskich obrzędach autochtonicznych, ponieważ mają one znaczenie symboliczne. W tychże liściach bowiem, wg logiki andyjskiej na sposób symboliczno-celebracyjny koncentruje się cały kosmos. Liść koki wprowadza człowieka andyjskiego w kontakt z siłami innego wymiaru. Liść koki jest zatem andyjskim „medium”. Trzy listki koki sklejone tłuszczem lamy symbolizują trzy części świata (*alaj pacha*, *aka pacha* i *manqha pacha*), czyli wyrażają jedność, wzajemne powiązanie i dopełnianie się całego kosmosu. *Yatiri*, który „czyta z koki”, rozsypuje garść liści koki na „pomyślaną” przez siebie płaszczyznę, którą dzieli na cztery części (góra/dół; przed/po). Jest to symboliczne przedstawienie holistycznego spojrzenia na *pacha*. Liście koki w tym wypadku są rytualno-celebracyjnym pomostem, są źródłem poznania, ale nie w sensie intelektualnym. W świecie andyjskim bowiem coś poznać znaczy symbolicznie i celebracyjnie „to coś” ustanowić. Tym właśnie zajmuje się między innymi *yatiri*.

Innym zakresem jego posługi jest stawianie diagnozy w wypadku zachorowań i pomoc w leczeniu chorób. *Yatiri* jest też określany

⁹ Por. J. Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*, Frankfurt 1999, s. 186n.

jako duchowny (*sacerdote*) – w kontekście jego funkcji religijnej. Jest on znawcą, a zarazem praktykiem wszystkich zachowań religijnych i rytualnych, charakterystycznych dla danego regionu. Jego obowiązkiem jest składanie wraz z całą wioską ofiar: *wilacha* (ofiara z lamy albo barana), *aita* (ofiara z koki i kadzidła), albo *mesa* (*mesa de salud* – w celu przywrócenia zdrowia)¹⁰. Jest też zobowiązany do posługi na tym polu względem całej wspólnoty.

3. Kontekst geograficzno-kulturowy posługi yatiris

Andyjska wyżyna zwana powszechnie Altiplano jest krainą bardzo wymagającą. Przez wiele stuleci głównym problemem żyjących tam Indian Ajmara i Keczua było nie tyle zmaganie się z wyzwaniem górzystego terenu i wymagającego wiele trudu terenu, ale doświadczenie permanentnej niepewności: czy obrodzi ziemia i czy będzie dosyć pożywienia. Pytania bardziej szczegółowe dotyczyły takich kwestii, jak: czy będzie w porze zasiewów i w okresie wzrostu roślin odpowiednio dużo wody albo jak uchronić swoje pola przed niszczycielskim gradobiciem? Szukając odpowiedzi na te pytania, Indianie odwoływali się swego niepowtarzalnego zmysłu i doświadczenia religijnego, kształtowanego przez to wysokogórskie środowisko¹¹. Aktywna obserwacja przyrody była na swój sposób odczytywaniem orędzia naturalnego środowiska, które było pojmowane jako swoistego rodzaju „medium” do komunikowania się człowieka ze światem nadprzyrodzonym i świata nadprzyrodzonego z człowiekiem.

Indianie andyjscy przystosowali się bowiem do surowych i wymagających warunków środowiska andyjskiego, ale wypracowali

¹⁰ G. Fernández Juárez, *Yatiris y ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y practicas ceremoniales*, La Paz 2004, s. 121–236.

¹¹ Por. M. Mamani, *Agricultura a los 4000 metros*, w: *La cosmovisión aymara*, red. H. Berg, La Paz 1992, s. 99–102.

też swój własny model aktywnego uczestnictwa w rytmie tego środowiska¹². Konkretnym przejawem ich adaptacji są zręby tzw. logiki andyjskiej, aczkolwiek należy powiedzieć, że określenie logika andyjska sprowadza się do zasad i pryncypiów, jakimi kieruje się człowiek andyjski w sposobie poznawania, opisywania czy rytuałów porządkowania otaczającego go świata. Należy też mieć na uwadze, że logika andyjska różni się diametralnie od pojęcia logiki w sensie kultury zachodniej. Człowiek andyjski nie dąży bowiem do konceptualnego opisanie świata, lecz do doświadczenia go i przeżycia na płaszczyźnie symboliczno-rytualnej¹³. Ludy andyjskie budują bowiem swoją tożsamość w oparciu o holistyczną wizję świata. Zakłada ona, że wszystkie elementy tworzące świat są ze sobą na różne sposoby powiązane i połączone w jedną całość. W świecie andyjskim człowiek zaś jest pojmowany jako swoistego rodzaju „pomost”, który we właściwy sobie sposób ma obowiązek zachowania równowagi kosmicznej (porządku kosmicznego) albo jeżeli zachodzi taka potrzeba, nowego uporządkowania świata, czyli przywrócenia zaburzonej równowagi pomiędzy poszczególnymi elementami. Jego zdolnością, a zarazem głównym zadaniem, jest możliwość rytualno-celebracyjnego przedstawienia kosmosu za pomocą form symbolicznych, a tym samym porządkowania świata¹⁴. Szczególną rolę odgrywa w tym zakresie właśnie *yatiris*. Ich zadaniem jest nie tylko przestrzeganie, ale też nakłanianie innych (edukowanie i formowanie) do przestrzegania andyjskiego

¹² Por. J. Albo, *Quechuas y Aymaras. Pueblos Indígenas y Originarios de Bolivia*, La Paz 1998, s. 20–35.

¹³ Por. J. Estermann, *Andine Philosophie...*, dz. cyt., s. 105–106; 125–128; Th.H. Müller, *Cosmovisión y celebraciones del mundo andino*, „Allpanchis”, 20(1984), nr 23, s. 163–167; J. Medina, *Que es lo andino?*, „Fe y Pueblo”, 1988, nr 13, s. 51–54.

¹⁴ O. Harris, *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*, „Allpanchis”, 21(1985), nr 25, s. 17–42.

porządku kosmicznego oraz w podtrzymywaniu go na płaszczyźnie rytualnej. Indianie andyjscy uważają bowiem, że wszelkie przejawy arogancji i lekceważenia tychże obowiązków wprowadzają nieład, a tym samym stają się przyczyną nieszczęść, takich jak susza, powódź, gradobicie, trzęsienie ziemi itd. Stosowne celebacje, którym przewodniczą *yatiris*, mają na celu zabezpieczenie ludzi przed niepożądanymi skutkami. Tym samym *yatiris* realizują oraz mają pieczę nad przestrzeganiem stosownych rytuałów, które swoją drogą są postrzegane jako akty etyczne, które umożliwią zapewnienie dalszej bezpiecznej egzystencji człowiekowi andyjskiemu.

Konkretnym przykładem jednej ze służebnych funkcji *yatiris* jest andyjska ofiara zwana *misa*¹⁵. Ofiara ta jest praktykowana przez wszystkie rodziny andyjskie w pierwszych dniach miesiąca sierpnia, kiedy Pachamama „jest otwarta i głodna”. W trakcie tej ceremonii, w sposób symboliczno-rytualny, uobecniony jest cały kosmos. Jest to wydarzenie o charakterze wspólnotowym, któremu przewodniczy *yatiri*, zwany w tym wypadku też *pago*. Inne określenie tego rytu to *despacho*. Nazwa pochodzi od końcowej części rytu, kiedy to przygotowana ofiara w postaci zawiniątka jest ofiarowana (spalana) ku czci andyjskich bóstw. Nazwa *pago* (zapłata) wskazuje też na charakter swoistej transakcji pomiędzy człowiekiem andyjskim a bóstwami świata andyjskiego¹⁶.

Obrzędy związane z pierwszą dekadą miesiąca sierpnia odbywają się na podwórkach domowych albo na szczytach okolicznych wzniesień. Rytuał rozpoczyna się od *ch'alla*, czyli obrzędowego wylania alkoholu w czterech kierunkach świata. Szczególną mocą cieszy się *ch'alla* krwią lamy. Po zabiciu zwierzęcia spuszcza się krew do specjalnych miseczek. W tym momencie pomocnicy *yatiri*

¹⁵ L. Jolicoeur, *El cristianismo aymara...*, dz. cyt., s. 26–27.

¹⁶ G. Fernández Juárez, *Medicos y Yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*, La Paz 1999, s. 125–146; D. Llanque, *Sacerdotes y medicos Aymara*, „Boletín del Instituto de Estudios Aymaras”, 1985, nr 20, s. 10–31.

dokonyją *ch'alla*, czyli andyjskiego aktu błogosławieństwa ludzi i rzeczy, poprzez rozpryskanie krwi po całym domu, po zagrodzie, polu, zwierzętach i po współuczestniczących w rytuale. *Yatiri* w imieniu wspólnoty prosi też o przyzwolenie Pachamamy na złożenie ofiary. Po tym przygotowaniu, rozpoczyna się właściwa ceremonia andyjskiej *dulce misa*.

Yatiri rozkłada na rozłożonym na ziemi kocu białą kartkę papieru symbolizującą próżnię kosmosu, którą stopniowo będzie wypełniał. Na tej kartce układa liczne elementy, składające się na ofiarę, czyli: liście koki, suszone rośliny, płód lamy wysmarowany tłuszczem i owinięty pasmami różnokolorowej wełny, tzw. *misteria* (płytki cukrowe z wytłoczonymi figurami), papierosy, czerwone wino itd. W dolnej części *yatiri* kładzie się płód lamy i „owoce” Pachamama, czyli kukurydzę i *ch'uño* oraz inne symbole świata zwierzęcego i roślinnego. Człowieka symbolizują liście koki. W trakcie ofiary każdy uczestnik wybiera sobie trzy listki koki i składa je ze swoimi intencjami na papierze. Następnie *yatiri* dokonuje zroszenia całej ofiary alkoholem, co nadaje jej charakter sakralny. Kolejnym krokiem jest „spakowanie” przygotowanej ofiary w małą paczkę, którą *yatiri* spala w ognisku, aby w ten sposób Pachamama i inne duchy opiekuńcze mogły ją skosztować. Po dokonaniu takiej ofiary, zostaje w oczach Indian andyjskich, przywrócony ład kosmiczny.

Sierpniowa *dulce misa* jest wypełnieniem andyjskiego obowiązku etycznego. Jest podziękowaniem i jednocześnie rekompensatą za przychyłność (za otrzymane produkty) duchów opiekuńczych. Praktyka ta jest powszechnie również współcześnie przestrzegana z dwóch powodów. Do tej pory bardzo wielu Indian andyjskich wierzy w sensowność i skuteczność tego typu ofiar, którym przewodniczą *yatiris*. Po drugie, są one praktykowane przez Indian dla podtrzymania andyjskich tradycji i wzmocnienia odrębności kulturowej. Wykorzystują to również politycy w celu podkreślenia kulturowej odmienności i różnorodności, jak na przykład prezydent

Boliwii Evo Morales. Zaprasza on *yatiris* do pałacu prezydenckiego w celu składania tam stosownych ofiar dla Pachamama w kluczowych i trudnych momentach urzędowania. Praktyki te mają na celu podkreślenie zakorzenienia prezydenta w kulturze andyjskiej oraz zwrócenie uwagi, że w Boliwii dotychczasowa ważka rola Kościoła katolickiego przechodzi jakoby do lamusa. Tym samym *yatiris* są wciągani w wysiłki rządu w procesie marginalizowania roli i znaczenia Kościoła oraz wiary chrześcijańskiej. Przejawem tejże polityki jest *pachamamismo*, czyli nowy kult lansowany przez Evo Moralesa w ramach projektu „Odnowionego Katolickiego Kościoła Apostolskiego Wielonarodowego Państwa” (Iglesia Católica Apostólica Renovada del Estado Plurinacional).

4. Kryteria zwalczania *yatiris* w okresie kolonialnym

Wraz z rozpoczęciem ewangelizacji na wyżynach andyjskich w XVI wieku, doszło do konfrontacji kultury zachodniej w tym chrześcijaństwa z różnorodnymi formami kultury andyjskiej oraz religijności andyjskiej. Bardzo szybko pojawił się problem dwustronnego niezrozumienia, co przyczyniło się do wytworzenia u Indian mentalności „dwóch twarzy”. Pod wpływem ówczesnej teologii oraz stosowanych metod ewangelizacyjnych, wszelkie przejawy andyjskiej religijności były zazwyczaj jednoznacznie kojarzone z diabłem i mocami ciemności. Dla Europejczyków bowiem świat andyjski pełen był egzotycznych wierzeń i religijnych praktyk. Tym samym przejawów idololatrii dopatrywano się we wszystkich formach życia rodzinnego i społecznego, a nade wszystko religijnego¹⁷. Niepoślednią rolę w tym konglomeracie zależności kulturowych odgrywała postać *yatiris*.

¹⁷ J.J. Granados, *Bild und Kunst im Prozeß der Christianisierung Lateinamerikas*, Magdeburg 2000, s. 46–51.

Na terenach imperium inkaskiego znana była forma spowiedzi publicznej¹⁸. Spowiadano się w celu wyznania popełnionych „grzechów” czy zaniedbań, jak np. zabicie kogoś, kradzież itd. *Yatiris*, w tym wypadku andyjscy spowiednicy, byli zobowiązani do zachowania tajemnicy. Przewidziane były pokuty oraz kary w postaci postów, dzielenia się dobrami itd. Misjonarze interpretowali owe podobieństwa różnorodnie. Uważano, że są to stare tradycje, które – wprawdzie mocno zniekształcone – sięgają być może czasów, gdy do Ameryki Łacińskiej zawitał któryś z Apostołów i ewangelizował ludy andyjskie. Jednakże o wiele bardziej rozpowszechnioną interpretacją owych podobieństw było przypisanie ich autorstwa szatanowi. Powszechnie uważano, że jest to igraszka szatana, który w ten sposób drwi z sakramentów kościelnych i fałszuje praktyki chrześcijańskie, przedrzeźniając prawdziwą wiarę katolicką. Skoro *yatiris* w ten czy inny sposób w tych i innych rytuałach uczestniczyli, łatwo było wyciągnąć wniosek, że ich działalność nosi znamiona wpływów szatana, a tym samym wymaga to interwencji w celu odsunięcia ich oraz zminimalizowania ich znaczenia.

Z czasem trwania ewangelizacji w świecie andyjskim utwierdził się pogląd, że chrześcijaństwo i zastane formy religijności andyjskiej są dwiema wielkościami nie do pogodzenia. Przyczyną tak surowej oceny była opinia, że wszelkie religie pogańskie i wszelkie przejawy takiej religijności pochodzą od szatana, czyli przeciwnika Boga i są przeciwne naturze ludzkiej. Dlatego temat idololatrii poruszany był wielokrotnie w ustawach królewskich i licznych dokumentach kościelnych. Poszukiwano rozwiązań na płaszczyźnie rozważań teologicznych, jak również praktyki duszpasterskiej. Powszechnie jednak uważano, że wykorzenienie bałwochwalstwa jest dopuszczalne, ponieważ jest ono przeszkodą w głoszeniu i przyjmowaniu

¹⁸ J.I. Saranyana, *Ritos confesionales incaicos precolombinos*, „Scripta Theologica”, 19(1987), s. 795–813.

przez autochtonów Ewangelii. Zwalczanie idololatrii dokonywało się w czterech dopełniających się płaszczyznach: teoretycznego wykazywania nicości bałwanów, eliminowania z życia publicznego *hechiceros* (*yatiris*), podważania autorytetu przodków oraz fizycznego niszczenia miejsc i elementów kultów autochtonicznych¹⁹.

Najczęstszą przeszkodą w realizacji planu usuwania idololatrii były osoby z grona *yatiris*. Nie pozostawali oni obojętni wobec tego wszystkiego, czego ewangelizatorzy dokonywali na ich terenach i aktywnie występowali przeciwko religii chrześcijańskiej. Na ile było to możliwe, zmuszali swoich ziomków do praktykowania zwyczajów autochtonicznych i namawiali ich do nieuczestniczenia w praktykach religii chrześcijańskiej. Właśnie ta grupa została określona w dokumentach I Synodu Limskiego (1551–1552) jako najbardziej niebezpieczna. Uważano bowiem, że tkwiąc ze swoimi praktykami autochtonicznymi w starej religijności, przyciągają tym samym uwagę swoich ziomków, którzy owe praktyki już porzucili. Dlatego właśnie przeciwko nim skierowane były szczególnie drastyczne środki zapobiegawcze. Dążono do odseparowania ich i pozbawienia wpływów na pozostałych członków wspólnot.

W tym celu ustalone zostały stosowne normy postępowania, które przewidywały np. możliwość więzienia w specjalnie ku temu przygotowanych pomieszczeniach przy kościołach albo kary, takie jak publiczna chłosta czy odebranie majątku. Przewidywano też surowe kary dla wszystkich chrześcijan praktykujących jakiegokolwiek formy bałwochwalstwa. Przyjmowano, że złapanego na praktykowaniu bałwochwalstwa *yatiris* należało najpierw pouczyć

¹⁹ Por. P. Borges, *Métodos de persuasión*, w: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX)*, t. 1, red. P. Borges, Madrid 1992, s. 576–578; M. Olmedo Jimenez, *La instrucción de Jerónimo de Loaysa para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545–1567)*, w: *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, red. J. Barrado, Salamaca 1990, s. 301–354.

o błądzie i wymierzyć mu 50 chłost publicznie. Za drugim razem kara przewidywała 10 dni więzienia i 100 chłost, a w przypadku, gdyby coś posiadali, należałoby im zabrać trzecią część ich dóbr na potrzeby kościoła znajdującego się w wiosce. Za trzecim razem przyłapanego na tym „przestępstwie”, jako osobę zatwardziałą w swoich praktykach, należałoby oddać w ręce sędziów i biskupa. Te same kary miały się odnosić do wszystkich Indian, którzy korzystali z posługi *yatiris*, prosząc o radę, o pomoc, o złożenie ofiar.

Na przełomie XVI i XVII wieku (1590–1630) zorganizowano kampanię ewangelizacyjną zwaną *extripación de idolatría* (wykorzenie bałwochwalstwa). Celem tej akcji było zniszczenie bałwochwalstwa, wszelkich przejawów religijności autochtonicznej, a jednocześnie wprowadzenie na to miejsce wiary i praktyk chrześcijańskich. Cechą charakterystyczną dla tego procesu była przede wszystkim jego spektakularność oraz systematyczność, gdyż plan ten był realizowany według z góry przyjętego harmonogramu²⁰. Wizyty kościelnych wizytatorów w poszczególnych parafiach i wioskach przebiegały według z góry ustalonego planu. Rozpoczynano od uroczystego wjazdu na teren parafii (wioski), gdzie wizytatorów oczekiwali pracujący tam księża, naczelnicy wiosek oraz mieszkańcy. Wszyscy byli zobowiązani do uczestniczenia we wszystkich przewidzianych spotkaniach. Po Mszy św., w czasie której odpowiednio dobrani i wykształceni kaznodzieje głosili kazania przeciwko bałwochwalstwu, nakazywano autochtonom wskazanie osób ze swego otoczenia, które zajmują się magią i czarami. Wymagano również wskazania miejsc i innych elementów, mających jakikolwiek związek z zakazanymi praktykami. Po Mszy

²⁰ Por. Pablo José de Arriaga, *Richtlinien zur Ausrottung des Götzendienstes (1621)*, w: *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Hrsg. M. Delgado, Düsseldorf 1991, s. 221–224; M. Marzal, *La cristianización de sistema religioso andino, en Iglesia y religiosidad en América Latina*, Bogotá 1977, s. 113–119.

św. rozpoczynały się przesłuchania. W tym celu w kościele przed ołtarzem ustawiano stół, na którym stawiano krzyż i rozpoczęto przesłuchania. Po skończonych przesłuchaniach wszystkich osób, które oskarżone były o praktyki bałwochwalcze, wyruszano w poszukiwaniu miejsc kultu.

Po zakończeniu tych czynności następowało „potępienie” i ukaranie wszystkich osób, które dopuszczały się bałwochwalstwa. Na koniec wizyty odprawiano uroczystą Mszę św. Przed jej rozpoczęciem cała wioska gromadziła się w wyznaczonym miejscu, aby razem wnieść do kościoła przygotowany uprzednio krzyż albo też figurę Jezusa. Również wszyscy *yatiris* musieli wziąć udział w tej procesji. Nieśli świece, a na szyi mieli założony postronek. Po kazaniu musieli publicznie wyznać i przyznać się wobec wszystkich tam zgromadzonych, że działali niewłaściwie, pozwolili się zwieść szatanowi, że wszystko czym się zajmowali, było kłamstwem i że od tej pory nie będą więcej popełniali tych błędów.

Jak miało pokazać późniejsze doświadczenie, pomimo tak wielkiego zaangażowania ze strony Kościoła, praktyki autochtoniczne nigdy nie zostały całkowicie wyrugowane ze świadomości religijnej człowieka andyjskiego. Nie były już tak widoczne dla osób postronnych, ponieważ zostały utajnione, a bałwany ukryte albo zręcznie zamaskowane. Paradoksalnie zwiększało się znaczenie lokalnych *yatiris* oraz znachorów i wróżbiarzy. Ta właśnie grupa zdobywała coraz to większy prestiż. Dokonywali oni, w wielu wypadkach nieświadomego aczkolwiek, mającego wielką siłę nośną, łączenia wierzeń andyjskich z elementami wiary chrześcijańskiej, co widać chociażby w strukturze i symbolice ofiar dla Pachamamy. Tym samym kontynuowany był długotrwały proces synkretyzmu religijnego w świecie andyjskim.

W miarę przybierania na sile walki z bałwochwalstwem i większego impetu w wyplenianiu pogaństwa, tym bardziej rosło zniechęcenie wobec świata białych, a praktykowanie rytuałów autochto-

nicznych odbywało się potajemnie w miejscach trudno dostępnych dla ewangelizatorów. Utrwalił się też pogląd, że chrześcijaństwo jest religią konkwistadorów, co było wystarczającym powodem do choćby tylko biernego odrzucania wiary chrześcijańskiej i obstawiania przy tradycyjnych wzorcach i praktykach religijności andyjskiej²¹. Tak więc konsekwencją, a zarazem efektem ubocznym podjętej przez Koronę i Kościół walki z idololatrią w XVII wieku, stał się trwający aż po czasy współczesne dychotomiczny układ, w którym Indianie andyjscy pielęgnują swoje wierzenia i praktyki autochtoniczne, natomiast Kościół ciągle na nowo poszukuje adekwatnych metod ewangelizacyjnych w ramach ewangelizacji inkulturacyjnej.

5. Próby włączenia *yatiris* w struktury kościelne

W okresie posoborowym zaczęła się zmieniać ocena kultur autochtonicznych, w tym kultur andyjskich. Zasadniczą rolę odegrały w tym procesie dwa czynniki: nauczanie soborowe odnośnie znaczenia kultury w dziele ewangelizacyjnym i procesach przyjmowania wiary chrześcijańskiej (KDK, n. 56–58) oraz kontynuacja rozpoczętej nieco wcześniej teologicznej i misjologicznej refleksji na temat kultur autochtonicznych i ich roli dla dzieła ewangelizacji.

Jednym z przykładów poszukiwania nowych rozwiązań pastoralnych w świecie andyjskim był projekt pastoralny nazwany roboczo *Proyecto Piloto*, zainaugurowany w marcu 1970 roku w peruwiańskiej prałaturze Juli²². Polegał on między innymi na

²¹ E.D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá 1994, s. 125–130.

²² Doświadczenia zebrane we wspólnocie Camacani (25 km od Puno) zostały opublikowane w książeczce *Donde está tu pueblo*. Por. E. Judd, *La inculturación en el contexto andino. Rasgos de una presencia pastoral distinta*, „Allpanchis”, 25(1989), nr 33, s. 257–261, 268nn.

tym, że kilkusobowa ekipa pastoralna poszukiwała form niesienia pomocy andyjskim wspólnotom indiańskim, ale w oparciu o zasadę współpracy. Za wszelką cenę chciano wyeliminować siłowe i administracyjne, jak to miało miejsce dotychczas, narzucanie rozwiązań. Kładziono nacisk na promocję wzajemnego lepszego poznania się oraz poszanowania swojej odrębności. W praktyce wyglądało to w ten sposób, że księża proponowali i podejmowali posługę sakramentalną w jakiejś wspólnocie andyjskiej tylko wtedy, kiedy prosiła o to cała wspólnota, wysyłając swojego przedstawiciela, np. *yatiri* z zaproszeniem. Poprzez taką strategię chciano zaakcentować możliwe formy współpracy oraz wydobyć na światło dzienne mądrość andyjską zawartą w tradycji wspólnotowej, w której funkcja *yatiri* odgrywała niebagatelną rolę. Propozycje współpracy dotyczyły też wypracowania nowych form celebracji liturgicznych ze szczególnym uwzględnieniem roli osób świeckich, nie pomijając *yatiris*. Projekt ten miał stosunkowo niewielki zasięg, ale warty jest odnotowania z powodu wspomnianych prób „zagospodarowania” *yatiris*, którzy do tej pory byli całkowicie wykluczani ze współpracy w dziele ewangelizacji.

W roku 1991 miało miejsce w Tiwanaku spotkanie agentów pastoralnych z pogranicza Boliwii i Peru, zatytułowane *Poszukiwanie andyjskiego oblicza Kościoła*. Temat przewodni został zawarty w pytaniu: „Czy ludy andyjskie są chrześcijańskie?”²³. Na tym spotkaniu dokonano ostrej krytyki dotychczasowych metod misyjnych, co odzwierciedla cytat: „zdecydowana większość ówczesnych misjonarzy nie była zdolna dostrzec obecności Boga w kulturze i religijności ludów andyjskich”²⁴. Uczestnicy spotkania

²³ Comunidad de Trabajo de los Pirineos (CTP), *Son o no cristianos los pueblos andinos? II Encuentro de Agentes de Pastoral Bolivia – Perú, Tiwanaku, La Paz 1991* (mps); CTP, „Boletín informativo”, 8(1994), s. 11–12.

²⁴ V. Ochoa, *Conflictos y relaciones entre la religión aymara y el catolicismo*, „Boletín Ocasional de IDEA”, 1977, nr 49, s. 1–3, 26–31.

podjęli też refleksję nad możliwościami stworzenia „Kościoła autochtonicznego (lokalnego) z obliczem andyjskim, z własną refleksją teologiczną i liturgią, które w większym stopniu będą uwzględniały bogactwo kulturowe i religijne ludów andyjskich”²⁵. Na fali krytyki Kościoła pojawiły się też pytania, czy Kościół katolicki jest w stanie zaakceptować nowe rozwiązania? Za tym pytaniem kryła się nieukrywana na spotkaniu wątpliwość, czy Kościół jest w stanie zaakceptować pewne lekceważone do tej pory aspekty kultury andyjskiej, jak na przykład posługę *yatiris*? Pojawił się bowiem postulat, aby funkcję *yatiri* uznać w Kościele świata andyjskiego za funkcję kapłańską z możliwością sprawowania przez niego sakramentów²⁶. Argumentacja zwolenników takiego rozwiązania była dosyć prosta. Skoro *yatiri* pełni w obrębie wspólnoty andyjskiej funkcje o charakterze religijnym, jest postrzegany przez swoich współziomków pozytywnie i cieszy się szacunkiem, dlaczego nie miałby mieć możliwości przyjęcia święceń, aby pełnić również funkcję kapłańską? Nie zastanawiano się jednak nad bliższymi i dalszymi konsekwencjami takich propozycji. Pytanie dotyczy bowiem tego, czy tożsamość kulturowa *yatiri*, postrzeganego przecież jako ważki nośnik i ostoja autochtonicznych tradycji andyjskich, przyjmując święcenia kapłańskie, nie musiałby zrezygnować ze swojej dotychczasowej posługi, ponieważ w gruncie rzeczy większość andyjskich praktyk o charakterze religijnym trudna jest do pogodzenia z wiarą i kultem o charakterze chrześcijańskim. Sam fakt, że *yatiri* pełni funkcję służebną w strukturach wioskowych oraz cieszy się autorytetem, wydaje się ciekawym punktem wyjścia ku dalszym rozważaniom w ramach eklezjalnych poszukiwań, ale

²⁵ G. Gutierrez, *Nueva evangelización con rostro andino quichua y aymara*, w: *Memoria I Encuentro ecumenico de cultura andina y teología*, Chucuito 1990, s. 50–57.

²⁶ Por. E. Lazo, *El Yatiri. Ministro del Tercer Milenio?*, Cochabamba 1999, s. 148–166.

z pewnością jest tylko jedną z bardzo wielu części składowych, które należałoby uwzględnić.

Temat ten był kontynuowany rok później na trzecim spotkaniu agentów pastoralnych w Juliaca, nad peruwiańskim brzegiem jeziora Titicaca. Rok 1992 niejako sam narzucił temat: *500 lat i Kościół andyjski*²⁷. Uczestnicy spotkania zwrócili między innymi uwagę na to, że w ich opinii Indianie andyjscy w strukturach kościelnych nadal nie są traktowani podmiotowo, aczkolwiek powinni w końcu stać się aktywnymi członkami struktur kościelnych. Odpowiadając na pytanie: „jak budować Kościół o andyjskim obliczu?” zwrócono uwagę na konieczność wypracowania nowych modeli liturgicznych. Przypomniano też sugestię sprzed roku, aby wprowadzić do Kościoła nowe posługi, np. *yatiris*. Zasugerowano, aby teologia andyjska opierała się na latynoskiej metodologii „widzieć, ocenić, zastosować” i w ten sposób spojrzeć na tematy związane z andyjską eklezjologią, sakramentologią, etyką i moralnością oraz chrystologią. W sposób szczególny podkreślono konieczność „zebrania, przestudiowania, przeanalizowania i usystematyzowania rytów andyjskich”, praktykowanych do tej pory w świecie andyjskim oraz opracowanie „andyjskiego kalendarza liturgicznego”, jako wyraźnego znaku w procesie budowania Kościoła o obliczu andyjskim²⁸.

W tym procesie nie mogło zabraknąć oczywiście *yatiris*, którzy swoją wiedzą i doświadczeniem mieliby dzielić się z innymi, aby wspólnie wypracować nowe oblicze Kościoła andyjskiego. Nie sposób zakwestionować wiedzy *yatiris* na temat znaczenia i przebiegu poszczególnych rytuałów andyjskich. Kwestią sporną pozostawało jednak, na ile ich wiedza dotycząca wyłącznie kultury świata andyjskiego może okazać się kompatybilna z tradycją

²⁷ CTP, *500 años e Iglesia Andina. III Encuentro de Agentes de Pastoral Bolivia – Perú. Juliaca*, La Paz 1992.

²⁸ M.J. Mercado, *Reflexiones en voz alta sobre la tarea que nos da Santo Domingo: Evangelizar las culturas*, La Paz 1992 (mps).

chrześcijańską oraz liturgią Kościoła katolickiego. Uproszczone interpretacje podobieństw np. rytuału albo aktu pokutnego znanego z liturgii katolickiej i rytuałów andyjskich, mogły być pomocne, ale mogły też prowadzić na manowce. W liturgii kościelnej bowiem głównym punktem odniesienia jest przebaczący Bóg oraz skrucha grzesznika, zaś w rytuale andyjskim głównym punktem odniesienia zda się być Pachamama oraz przywrócenie utraconej równowagi kosmicznej. Z powyższymi kwestiami wiąże się też funkcja kapłana i *yatiri*, którzy w ramach celebracji odgrywają diametralnie różne role.

Tym niemniej z wiedzy i doświadczeń *yatiris* korzystano wiele razy. W roku 1996 w Laja, miało miejsce bezprecedensowe spotkanie, zatytułowane *Primer encuentro intercultural sobre la dimensión celebrativa de la fé del área andina*, w którym wzięli udział trzej biskupi, liczni księża i agenci pastoralni oraz przedstawiciele instytucji kościelnych z 5 diecezji obszaru andyjskiego²⁹. Spotkanie to było pomyślane jako inicjatywa, zmierzająca do wyjścia naprzeciw oczekiwaniom agentów pastoralnych, a zarazem wyzwaniom zawartym w dokumentach CELAM z Santo Domingo (z roku 1992) dotyczącym inkulturacji, czy też ewangelizacji inkulturacyjnej. Program spotkania przewidywał między innymi udział wszystkich uczestników w różnorodnych rytuałach andyjskich realizowanych przez zaproszonych *yatiris*. Każda taka celebracja była poddana gruntownej refleksji i dyskusji. Uczestnicy mieli okazję do wypowiedzenia się na temat samopoczucia podczas danego rytuału czy też celebracji o charakterze andyjskim. Następnie wypowiadali się na temat ich zrozumienia oraz ewentualnych możliwości włączenia poszczególnych elementów rytuałów andyjskich do

²⁹ Conferencia Episcopal Boliviana, Secretariado de Culturas, Primer encuentro intercultural sobre la dimensión celebrativa de la fé del área andina, nr 4, La Paz 1996 (mps).

liturgii Kościoła. Spotkanie rozpoczęło się od rytuału andyjskiego „prośby Pachamama o pozwolenie na rozpoczęcia spotkania”. Przewodniczył temu rytuałowi *yatiri*. Refleksja po zakończeniu tego rytuału uświadomiła, że wiele osób, które nawet dłuższy już czas przebywają w świecie andyjskim, nie rozumiało sensu tak ważnej dla Indian andyjskich celebracji. Wielu nie wiedziało, jak się zachować, ani nie rozumiało znaczenia bogatej andyjskiej symboliki.

Problematyka *yatiris*, związana z ich ewentualną rolą w strukturach kościelnych, była też poruszana na spotkaniach tzw. komisji inkulturacji, nowo utworzonej diecezji El Alto. Pojawiały się niekiedy bardzo radykalne propozycje, ale nie znalazły one większego uznania. Tym niemniej zdarzają się intrygujące zachowania niektórych katechistów oraz andyjskich diakonów stałych. Jeden z nich otwarcie przedstawia się jako „diakon stały Kościoła katolickiego oraz kapłan religii andyjskiej”. Prowadzi on liczne i różnorodne kursy i pogadanki oraz celebracje liturgiczne, jak sam to określa, o charakterze inkulturacyjnym, podczas których wyjaśnia i łączy elementy liturgii katolickiej z elementami rytuałów andyjskich. Jest on powszechnie akceptowany w tradycyjnych wspólnotach andyjskich, ale też kwestionowany przez innych przedstawicieli Kościoła hierarchicznego.

* * *

Czy można zatem określać *yatiris* jako andyjskich kapłanów? Nazwa ta jest nieco problematyczna i może być myląca. W tradycyjnych strukturach świata andyjskiego, czyli u Indian Ajmara i Keczua, nie wykształcił się urząd kapłański ani kapłaństwo hierarchiczne. Załączki urzędu kapłańskiego można poszukiwać jedynie w tradycji inkaskiej. W świecie greckim, pojęcie kapłan odnosiło się do osoby, „której funkcja polegała na spełnianiu, jako pełnomocnik lub przedstawiciel wspólnoty religijnej, czynności kul-

towych i rytualnych i występowaniu dzięki temu w roli pośrednika między Bogiem a ludźmi³⁰. Nawiązując do powyższego określenia, można pokusić się o przyznanie *yatiris* tytułu andyjskich kapłanów, ponieważ w swoim środowisku są oni łącznikami wspólnot andyjskich ze światem nadprzyrodzonym, są uprzywilejowanymi osobami do składania rytualnych ofiar, są też nośnikami tradycji i andyjskiej religijności. Cieszą się też uznaniem i szacunkiem, na który muszą zasłużyć poprzez wierne i adekwatne pełnienie przyjętych na siebie obowiązków i funkcji.

Określenie ich jako andyjskich kapłanów nie wydaje się zatem niesłuszne, aczkolwiek poniekąd wypacza ich specyficzny andyjski charakter. Dlatego sensowniej jest używać tradycyjnego, andyjskiego określenia *yatiri*, ponieważ jednoznacznie wskazuje na jego odrębny charakter oraz specyficzny zakres funkcji i zadań.

Współcześni *yatiris* nie wydają się być zagrożeniem dla dzieła ewangelizacji świata andyjskiego, ale bezsprzecznie są wyraźnym znakiem, że bardzo wielu chrześcijan o rodowodzie andyjskim potrzebuje i poszukuje żywego kontaktu ze światem nadprzyrodzonym. Wymaga to zatem od Kościoła wypracowania nowych ożywczych impulsów katechetycznych i liturgicznych, tak aby poszukujący odnajdowali we wspólnotach parafialnych, to czego poszukują i czego oczekują od *yatiris*. To zadanie jest realizowane już od kilku dekad w ramach ewangelizacji inkulturacyjnej, ale proces ten ciągle jeszcze nie zyskał pełnej aprobaty i adekwatnego wsparcia, dlatego pozostaje wielkim wyzwaniem dla Kościoła w świecie andyjskim.

³⁰ W. Breuning, *Kapłan*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 181.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

KAPŁAŃSTWO W TRADYCYJNYCH RELIGIACH LUDÓW ŚRODKOWEGO SUDANU

Religioznawcy, klasyfikując religie świata, niekiedy stosują podział na religie skrypturalne oraz religie nieposiadające żadnych źródeł pisanych. Do religii skrypturalnych, klasycznych, zaliczają te, które posiadają księgi święte i spisana tradycję historyczną, jak np. chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm czy judaizm. Do drugiej grupy religii zaliczają wiele religii Afryki, Ameryki, Azji czy Oceanii, wskazując na brak w tychże religiach źródeł pisanych czy też wysoko rozwiniętych systemów filozoficznych i liturgicznych. Wierzenia i tradycje w tych religiach są przekazywane z reguły z pokolenia na pokolenie w mitach, zwyczajach i rytuałach. W związku z dużą liczebnością tych religii, jak również mało zaawansowanymi badaniami nad nimi, przez wieki zrodziło się szereg wątpliwości terminologicznych, począwszy od ich nazwy.

Problemy terminologiczne

Przez długi czas tradycyjne religie afrykańskie nazywano „religiami archaicznymi” lub „religiami prymitywnymi”. Niektórzy socjologowie i religioznawcy używali nazwy „religia ludów prymitywnych” czy też „religia ludów dzikich” (*the savages, les sauvages, die Wileden*)¹ albo później „religia ludów pierwotny-

¹ Por. R.H. Lowie, *Primitive religion*, Londyn 1925.

ch”². Była to spuścizna po nawykach badawczych XIX-wiecznego ewolucjonizmu. W ten sposób religie afrykańskie zostały usytuowane gdzieś u początków rozwoju idei religijnej. Dlatego też dobrze wpisywał się w te religie „animizm” jako najbardziej pierwotna forma religii, charakteryzująca się niezliczoną ilością duchów, a następnie „politeizm”, w którym miejsce małych duchów zajęły „duchy większe” – bogowie. Według koncepcji ewolucjonistycznych judaizm, chrześcijaństwo i islam tworzą szczyty rozwoju religii, gdyż ich wyraźną cechą jest monoteizm. Jednak perspektywa badawcza ewolucjonizmu nie odpowiada dzisiejszemu stanowi badań nad tradycyjnymi religiami afrykańskimi, gdyż te wykazują, iż oprócz tych wszystkich elementów „animistycznych” i „politeistycznych”, religie te zachowują wiarę w jedynego Boga. Ponadto te określenia dzisiaj interpretuje się jednoznacznie pejoratywnie³.

Niektórzy zaliczają tradycyjne religie afrykańskie do „religii naturalnych”. Termin ten wydaje się jednak zbyt wieloznaczny. I tak np. E. Damian rozumie religię naturalną (*Naturreligion*) jako religie „ludów naturalnych” (*Naturvölker*), przeciwstawiając te ludy „ludom kulturalnym” (*Kulturmenschen*)⁴.

Inni badacze przeciwstawiają „religie naturalne” „religiom objawionym”. Istniała także grupa badaczy, która opowiadała się za terminem „pogaństwo” czy też „poganizm”⁵. Te terminy w jakiś sposób można było także odnaleźć w dawniejszej teologii, a zwłaszcza w apologetyce katolickiej. W traktacie *De revelatione* czy *De vera religione* wykazywano, że jedynie religia chrześcijańska jest prawdziwa, ponieważ jest religią objawioną, inne religie

² Por. T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, „Znak”, 10(1958), nr 50–51, s. 939–954,

³ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 22–23.

⁴ Por. E. Damian, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, s. 5 i 37.

⁵ Por. H. Deschamps, *Les religions de l’Afrique noire*, Paris 1977.

nazywano naturalnymi albo pogańskimi. Podobnie o istnieniu religii „z dołu i z góry” mówiło wielu teologów, między innymi K. Barth i H. Kraemer. Z ostrą krytyką pojęcia religii „z dołu i z góry” wystąpił W. Kasper. Uważał on, że takie podejście do religii pozachrześcijańskich, jako naturalnych, wskazuje, że nie ma w nich żadnych elementów zbawczych. Wynikiem tego stanowiska skrajnego ekskluzywizmu chrześcijaństwa byłaby niezdolność do jakiegokolwiek dialogu i katolickości. Podobne poglądy, krytykujące ekskluzywizm, reprezentuje H. Waldenfels⁶.

Wydaje się, iż najczęściej spotykanymi terminami w języku polskim, odnoszonymi do tradycyjnych religii afrykańskich, są animizm, kult przodków, politeizm czy fetysyzm. Terminy te, podobnie jak i animatyzm, totemizm, dynamizm, witalizm itp., są typowym zabiegiem, koncentrującym się na uwypukleniu jednego zjawiska, występującego w tych religiach. A zatem też – typowym zabiegiem *pars pro toto*.

Wspólnotowy charakter miejscowych kultur

Wielu religioznawców dzieli tradycyjne religie afrykańskie według kryterium społeczno-gospodarczego, na religie ludów: ludów pierwotnych, z zachowanymi wierzeniami totemicznymi, ludów pasterskich, ludów rolniczych obszarów sawanny oraz ludów rolniczych obszarów leśnych. Jednak wydaje się, iż dzisiaj w Afryce trudno jest mówić o czystych typach religii. Z pewnością ta typologia nie odpowiada do końca współczesnej rzeczywistości tradycyjnych religii afrykańskich. Niemal wszyscy badacze jednak podkreślają wspólnotowy charakter afrykańskich religii rodzimych.

⁶ Por. M. Ru s e c k i, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 r.*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 24–36.

W obrzędach i rytuałach uczestniczy wielka patriarchalna rodzina bądź cała społeczność terytorialna. Odprawia się je w różnych miejscach, często pod gołym niebem, w małych świątyniach i sanktuariach, w świętych gajach, jaskiniach i grotach, na szczytach gór i nad brzegami wód. Do wnętrza budowli sakralnych mają na ogół dostęp kapłani i ich pomocnicy. Okazją do kultu są obrzędy przejścia, obrzędy agrarne, obrzędy terapeutyczne i inne. Funkcje kapłańskie sprawuje najczęściej głowa rodziny. Zdarza się w niektórych społecznościach, że kultury publiczne sprawowane są przez wyodrębniony stan kapłański⁷.

Wspólnotowy charakter posiadają także tradycyjne religie ludów Środkowego Sudanu⁸. Tło społeczno-gospodarcze tych ludów z pewnością opiera się o strukturę rodzinno-terytorialną, którą wyznaczają

⁷ Wybrana Polska bibliografia na temat tradycyjnych religii afrykańskich: A. Zajączkowski, *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1965; tenże, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970; A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971; F.Z. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979; S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca*, Warszawa 1986; tenże, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzinnych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa 1992; J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów – ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988; B. Szarewska, *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1995; H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998; A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005; R. Dziura, *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła*, Lublin 2009.

⁸ W literaturze Środkowy obejmuje często strefę sawanny na południe od Sahary, sawannę północnego Kamerunu, tereny południowego Czadu i Republiki Środkowoafrykańskiej, północno-wschodnie krańce Nigerii oraz skrawki Republiki Sudanu i Demokratycznej Republiki Kongo. Por. H. Deschamps, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris 1962, s. 72–29; L. Ratajski, *Region Sudanu*, w: *Geografia powszechna*, t. 4: *Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich, Azja, Afryka*, red. A. Zierhoffer, Warszawa 1967, s. 487–496; Z. Komorowski, *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław 1994, s. 93; B. Hańczka-Wrzosek, Z. Komorowski, A. Rybiński, *Ludy Afryki*, Warszawa 1985, s. 96–97.

granice rodu i wioski, niekiedy tożsamej z rodem. Struktura rodzinna wyznaczała kierunki rozwoju i granice wszelkiej aktywności społeczno-gospodarczej, a także religijnej. Rodzina składa się z ojca, matki lub też matek oraz dzieci, które nie są żonate i nie wyszły za mąż. Pokrewieństwo natomiast nie jest liczone tak jak w systemie rzymskim, który przejęło prawo kanoniczne, ale w tzw. kategoriach pokrewieństwa. W jednej kategorii umieszcza się krewnych w linii prostej oraz w linii bocznej. Kategoria „ojciec” obejmuje stryjów, dziadków, a nawet stryjenki, kategoria „matka” wujenki, a nawet wujów. W linii bocznej ich dzieci nawet do kilku pokoleń nazywane są „braćmi” i „siostrami”. Niekiedy nazewnictwo to wykracza poza ramy faktycznego pokrewieństwa i przechodzi na całe pokolenia. Rodzina nigrosudańska mieści się tutaj w schematach tradycyjnych rodzin afrykańskich, chociaż można zaobserwować niektóre różnice pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi⁹.

Struktury władzy rodowej i wiejskiej

Rodziny paleonigrosudańskie są z reguły patriarchalne i przeważnie patrilokalne, zorganizowane w patrilinearne rody. Najwyższą pozycję w hierarchii rodzinnej zajmuje ojciec, a na szczeblu rodowym najstarszy potomek założyciela rodu. Obydwaj cieszą się w podległych im wspólnotach niekwestionowanym autorytetem. Rody paleonigrosudańskie są z reguły egzogamiczne, z wyjątkiem rodów kowali w niektórych plemionach. Wiąże się to także z zakazem relacji seksualnych między wszystkimi członkami przynależącymi do danego rodu, bez względu na stopień pokrewieństwa występujący między nimi. Kazirodztwo jest uważane za jedno z większych przewinień.

⁹ Por. F.Z. Kapuścik, *Grupa rodzinna w Afryce Zachodniej*, „Zeszyty Misjologiczne”, 5(1983), s. 142.

Plemiona miały wyraźny charakter segmentarny, w którym każdy ród czy wioska stanowiły jednostkę niezależną. Rzadko łączono się w obliczu zagrożeń w jednostki większe. W tych jednostkach panowała dość demokratyczna struktura władzy. Liczni autorzy zauważają i uznają podstawową wyższość wodza rodu w strukturze plemiennej. W rodzie podporządkowywano się autorytetowi najstarszego, który pełnił funkcję wodza politycznego i religijnego. W pobliżu jego chaty umieszczony był ołtarz, na którym składano ofiarę przodkom. Jest to z pewnością najbardziej pierwotna forma autorytetu wśród ludów paleonigrosudańskich. Towarzyszył jej szacunek dla starszych rodu, którzy tworzyli tzw. starszyznę, pojmowaną nie tylko jako osiągnięcie pewnego sędziwego wieku, ale także przejście koniecznych etapów życia społecznego, takich jak inicjacja, małżeństwo i posiadanie dzieci. Powszechny był także zwyczaj radzenia się wszystkich dorosłych przez dzieci i młodzież przed podjęciem ważnej decyzji. Ważne jest błogosławieństwo starszych, a ich przekleństwo budzi lęk, gdyż może spowodować choroby, śmierć, niepowodzenia czy inne nieszczęścia.

Struktura rodowa uwidoczniła się także w konstrukcji wioski. W gęsto zaludnionych górach Mandara wioski zajmowały z reguły jeden z sektorów masywu, ściśle zaznaczony przez granice naturalne. Mieszkali tam najczęściej członkowie jednego rodu. W otwartej sawannie zwykle wioskę zamieszkiwali przedstawiciele kilku rodów. Lokalnymi zwierzchnikami byli w nich zwykle starcy z rodów założycieli wioski. W każdej wiosce przechowywane są w tradycji ustnej podania o przybyciu tego, który ją zasiedlił. W tradycji paleonigrosudańskiej wódz wywodzący się z jego rodu był przede wszystkim tzw. wodzem ziemi. Piastował on też zwykle funkcje religijne. Wodzowie ci uprawiali ziemię i żyli podobnie jak inni. Byli bardziej kapłanami i strażnikami tradycji niż wodzami w sensie politycznym. Ich ciałem doradczym była starszyzna z poszczególnych rodów, wśród której uprzywilejowane miejsce mieli

najstarsi rodu. Wódz nie podejmował decyzji bez wysłuchania ich zdania. W jego obecności, jak również w obecności starszyny z reguły rozstrzygano konflikty między jednostkami czy rodzinami. Był to zatem swoisty rodzaj demokracji. Oprócz tego w wielu grupach istniała także instytucja wodza wioski wybieranego na czas walki czy wojny. Był nim zwykle sprawny w sztuce walki mężczyzna. Nie był to jednak wódz wioski we właściwym sensie. Nawet u Gbaya, pomimo iż są najliczniejszą grupą etniczną i często stawiali opór w szerzej zorganizowanych społecznościach, walcząc zarówno z Fulbe, jak i Niemcami oraz Francuzami, nie istniała tego typu hierarchia władzy. Wprowadzono ją dopiero pod wpływem islamu oraz kolonizacji europejskiej¹⁰. Podobnie i u Manja struktura rodowa o charakterze patriarchalnym stanowiła podstawę władzy. Nie mieli oni nawet w zasobie słownictwa słowa „wódz” w ścisłym sensie. Narzucenie przez administrację kolonialną urzędu wodza wioski w sensie politycznym było wielkim błędem, który pozostawał w sprzeczności ze zwyczajami przodków. Dlatego też nierzadko administracja kolonialna zauważała mały wpływ narzuconych wodzów politycznych na miejscową ludność¹¹.

Każda społeczność wiejska, dążąc do samowystarczalności także pod względem organizacji i funkcjonowania społeczeństwa, wykształciła także innych, koniecznych do funkcjonowania grupy funkcjonariuszy, którzy jednak nie stanowili grupy zawodowej czy

¹⁰ G. Gosselin, *Travail et changement social en pays Gbeya (R.C.A.)*, Paris 1972, s. 313–314.

¹¹ Por. A.M. Vergiat, *Moeurs et coutumes des Manjas*, Paris 1981, s. 31–32; J. Guillard, *Golonpui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*, Paris 1965, s. 144–145; F. Dumas-Champion, *Les Masa du Tchad. Bétail et société*, Cambridge-Paris 1983, s. 31–34. Struktury rodowe były tak dobrze rozwinięte i funkcjonujące, iż większość administratorów kolonialnych była przekonana, że Gbaya-Gbeya nie mieli w ogóle wodzów tradycyjnych. Por. G. Gosselin, *Travail et changement...*, dz. cyt., s. 20.

odrębnej klasy. To zwykle tacy sami rolnicy jak inni. Ich autorytet i wybór miał różnorodne, zindywidualizowane korzenie.

Jednym z funkcjonariuszy o wielkim prestiżu był „wódz deszczu” czy też „zamawiacz deszczu”. Na terenach sahelu i Sudanu, gdzie znaczne opóźnienie pierwszych deszczów wróżyło słabe zbiory i zapowiadało klęskę głodu na przednówku, sprowadzenie deszczu miało istotne znaczenie. Wódz deszczu (*Bai van* u Daba, *Magi vung* u Gisiga, *M'z buna* u Gidar) wywodzi się najczęściej ze starego, zasiedziałego na danym terenie rodu. O znaczeniu wodza deszczu mówi historia osiedlenia się Udlam na szczycie Méouré, w górach Mandara. W XVI lub XVII w. Edżevindia wykradł „kamienie deszczowe” (*akwar* i *vor*) rodowi Mendżeling i sam stał się wodzem deszczu. Do niego i jego towarzyszy jako przodków wiosek odwołują się dzisiaj liczne miejscowości, jak również zamawiacz deszczu z wioski Sama, cieszący się uznaniem nie tylko u Udlam, ale także u Paduku, Muktele, Mada i Muyeng¹².

Ważną funkcję w społeczności wiejskiej pełni także wróżbita (*mipi da'as* – w języku gisiga; *mbidla* w mofaw; *we-mbadi* – manja; *ata-we-mon* – gbaya). Mieszkańcy wioski udają się do niego po porady w różnych okolicznościach życia oraz wątpliwościach. Do wróżenia używa on różnych przedmiotów, jak choćby kamieni czy trawy, z której wyrabia się *seko*. Bardzo często do wróżenia używa się kurczaka, któremu nacina się nieco szyję, pozwala się przez chwilę ulecieć krwi i następnie puszcza się go. Kurczak rzuca się i znaczy krwią ziemię. Następnie wróżbiarz odczytuje wydarzenia z ułożenia łap i głowy kurczaka. Wróżbici podobnie jak inni mieszkańcy wioski są rolnikami. Tylko w niektórych społecznościach

¹² A. Hallaire, *Hodogway (Cameroun – Nord). Un village de montagne en bordure de plaine*, Paris-La Haye 1971, s. 13. Por. rolę kapłana i wodza deszczu, wywodzącego się z rodu założyciela wioski w: J.-P. Magnant, *Du grand prêtre au roi: les origines religieuses des États anciens du Tchad*, w: *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris 1993, s. 171–172.

funkcję tę sprawują wyłącznie kowale. Wróżbiarstwem zajmują się oni tylko wówczas, kiedy zachodzi potrzeba¹³.

Inną niezwykle pożyteczną i niezastąpioną funkcją jest leczenie chorych. Wymaga ono najpierw umiejętności odkrycia przyczyny choroby, następnie jej leczenia. Pierwsze zadanie przynależy do wróżbity, drugie do uzdrowiciela. Bardzo często jednak granice między tymi dwoma funkcjami i osobami nie są ściśle zarysowane. Środkowoafrykański *nganga* (jęz. sango) łączy raczej w sobie funkcję wróżbity (widzącego) i uzdrowiciela. Natomiast w języku gbaya i manja funkcje te – przynajmniej od strony nazewnictwa – są rozdzielone. Zauważa się tendencje do określania tych funkcji opisowo: „człowiek, który posiada...”. Funkcja uzdrowiciela może być dziedziczona po ojcu, który czasem doradza dalej jako przodek, ale można też zdobyć potrzebną wiedzę u innego *nganga*. Niekiedy odbywa się to przez wielomiesięczne terminowanie u *nganga*, poznawanie roślin i lekarstw magicznych, szukanie ich w buszu, prywatne rozmowy z *nganga*¹⁴. Wróżbita lub uzdrowiciel szuka najpierw ukrytych przyczyn śmierci, choroby, nieszczęścia. Następnie stara się odkryć lekarstwo lub skuteczną ochronę, dać środek na powodzenie. Leczenie uzależnione jest naturalnie od choroby, stanu pacjenta, przede wszystkim zaś od przyczyn choroby. Może także odkryć czarownika czy tego, kto rzucił zły los. Jego działanie ma w sobie wiele elementów z „widzącego”, lekarza i kapłana zarazem. Uzdrowiciel jest dobrze obeznany z wieloma sprawami i mocami zła, czemu może on także poddać się i ulec, by wykorzystać to wszystko na czynienie zła. Ta dwuznaczność

¹³ Por. J.F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, „Journal de la Société des Africanistes”, 41(1971), nr 1, s. 71–132; A. Adler, A. Zempleni, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris 1972.

¹⁴ Por. A.M. Vergiat, *Plantes magiques et médicinales des féticheurs de l'Oubangui*, Paris 1970, s. 3–4.

sytuacji uzdrowiciela sprawiła, iż często łączono jego działanie z działaniem czarownika. W odróżnieniu jednak od uzdrowiciela, który jest osobą znaną i zwykle powszechnie szanowaną, czarownik pozostaje w ukryciu i jego działanie jest społecznie napiętnowane.

Czarownik (w jęz. gidar *mutfiya*; mofaw – *madang*; gbaya – *widowa*) sprowadza na ludzi choroby i nieszczęścia. Wśród wielu plemion paleonigrosudańskich jego działanie określa się w kategoriach „jedzenia”. „Zjada” on duszę, więzy braterskie i przyjacielskie, wychudza, przynosi niemoc seksualną, zjadając siły życiowe¹⁵.

Oskarżenie o czary jest bardzo poważnym zagrożeniem, gdyż oskarżony może znaleźć się na wygnaniu, poza społecznością, lub nawet może spotkać go śmierć. Dawniej niekiedy grzebano go żywcem. Ten, który oskarża, także nie jest bezpieczny, jeżeli bowiem jego oskarżenie okaże się bezpodstawne, może spotkać go los przygotowany oskarżonemu.

Rodzina poszerzona wyznacznikiem prawa i moralności

Akefaliczne społeczności paleonigrosudańskie, jak każda zorganizowana w jakimś stopniu społeczność ludzka, posiadają własne reguły moralne i prawo. Przekazywane są one dzieciom i młodzieży w długim procesie wychowania, które zawiera w sobie więcej elementów o charakterze praktycznym, wdrożeniowym niż dyskursywnym. Tak kształtowana moralna postawa wspólnotowa bardziej zwraca uwagę na to, co jednostka czyni, niż czym jest. To, co czyni, ma bowiem z reguły wymiar wspólnotowy i nie pozostaje obojętne dla wspólnoty. Dlatego i zły, i dobry czyn są związane z konkretną wspólnotą rodzinną oraz wspólnotą wioski. Dlatego

¹⁵ Por. W. Eggen, *Peuple d'autrui*, Bruxelles 1976, s. 54c.

też moralność ta jest bardziej rozpatrywana jako złamanie prawa wspólnoty niż jako grzech, czyli w powszechniejszym rozumieniu przewinienie jednostki wobec Boga.

Reguły moralne zawarte są nie tylko w praktycznych świadectwach postępowania otoczenia, ale także w licznych przekazach ustnych, szczególnie w przysłowiach. Wyrażają je także zakazy tabuiczne, stanowiące także niepisane prawo wspólnoty. Przez nie przemawia sztuka życia i mądrość, przekazane przez przodków. Dlatego też zakazy te mają charakter jurydyczny. Traktowane są one jako środki ochrony życia i pokoju wewnątrz wspólnoty. Zakazy tabuiczne były najczęściej związane ze sferą żywienia oraz życia społecznego. Można także podzielić je na zakazy odnoszące się do dzieci, kobiet i mężczyzn.

Zakazy związane ze sferą żywienia, odnoszące się do dzieci, nie były związane tyle z ich wiekiem, ile ze stopniem dojrzałości. Pierwsze z nich dotyczyły najczęściej zaprzestania ssania piersi kobiety, jedzenia jajek itp. W odniesieniu do kobiet zakazy te zwracały szczególną uwagę na okres ciąży. Młodzież męska miała rozbudowane zakazy w okresie inicjacji oraz w okresie pozostawania w stanie bezżennym. Wszystkich natomiast obowiązywały zakazy spożywania roślin lub mięsa zwierząt, które były traktowane jako totemiczne w rodzie bądź też w plemienu, pod sankcją ściągnięcia gniewu przodków.

Zakazy związane z życiem społecznym obejmowały także relacje do świata przodków, traktowanych jako realna część społeczności żyjącej na ziemi. W wymiarze horyzontalnym regulowały one szereg zachowań dzieci wobec dorosłych i odwrotnie, młodzieży, starszych itp. Wiele z nich związanych było z troską o zachowanie czystości seksualnej. I tak np. dorośli młodzieńcy nie powinni spać na tej samej macie z kobietami, nawet jeśli są braćmi i siostrami. Chłopiec winien trzymać się z dala od kuchni, narzeczony nie powinien spożywać w samotności posiłku przygotowanego przez

przyszłą narzeczoną, zięć nie mógł jeść u teściów mięsa ryb i kury itp. Wiele zakazów związanych było także z osobami uważanymi za nienormalne ze względu na urodzenie czy chorobę. Tak np. traktowano bliźnięta czy chorych na trąd. Wiele zakazów łączyło się także z pracami polowymi i polowaniem, a także z kowalstwem i garncarstwem.

Każdy zakaz związany był z jedną lub też wieloma sankcjami. Złamanie zakazu budziło gniew przodków i łączyło się z karą fizyczną lub psychiczną. Przy czym kara ta dotykała nie tylko jednostki, ale miała swoje konsekwencje także w życiu całej społeczności. By temu zapobiec, potrzebne były obrzędy oczyszczające, chroniące przed postępowaniem choroby czy nieszczęścia u jednostki i powstrzymujące ich przejście na pozostałych członków grupy. Obrzędy terapeutyczne wzmacniały zatem jednostkę i wspólnotę. Były sprawowane w obrębie rodziny, rodu lub społeczności wsi. Dotyczyły jednak zawsze całej grupy pokrewieństwa. Obok obrzędów terapeutycznych stosowano także liczne środki prewencyjne, zarówno indywidualne, jak i wspólnotowe. Do nich należały m.in. różnego rodzaju amulety noszone na szyi lub przypięte do ubrań. Zawierały one często sproszkowane kości zwierząt, korę drzew, ziarna prosa, zioła, metal itp. Środkiem zaradczym były także zaklęcia.

Przyczyną choroby czy też nieszczęścia nie zawsze było jednak złamanie zakazu tabuicznego. Ich źródło mogło także leżeć w zaburzeniu relacji rodzinnych, rodowych czy też związanych ze wspólnotą terytorialną wioski, jak również ze światem przodków. Mogło też mieć przyczynę naturalną, fizyczną, lub być efektem działania czarownika lub rzucenia uroku. To wszystko wymagało wnikliwego rozpoznania.

Na samym początku bezpośredni związek między występkiem a chorobą nie był oczywisty, chociaż wiele chorób postrzegano jako zewnętrzny znak naruszenia konkretnych relacji członków

wspólnoty. I tak np. Nzakara bezpłodność traktowali jako skutek naruszenia relacji między żywymi a przodkami¹⁶. U Banda ciężkie przewinienie rodzinne, np. kazirodztwo, mogło spowodować trąd¹⁷. Niektóre choroby dziedziczne mogą być spowodowane złamaniem zakazów spożywania niektórych pokarmów przez kobietę w ciąży, np. epilepsja u dziecka to choroba małpy, zbyt długie ręce dziecka to choroba szympansa, chodzenie na czworakach to choroba węża itp. Inną grupę chorób, o charakterze bardziej intymnym, osobistym, wywoływały duchy. Powodowały one rodzaj opętania lub też stany na granicy opętania, powodując trans, jakby współlistnienie ducha w chorym. Dość popularną i budzącą wiele kontrowersji było zawsze oskarżenie o czary jako przyczynę choroby czy też nieszczęścia. To rzeczywistość żywa nawet we współczesnych miastach afrykańskich. Oskarżenie o czary najczęściej pojawia się w chwilach napięć społecznych, bardzo często nawet w łonie rodziny czy rodu. U podłoża oskarżenia i samej praktyki czarnej magii zwykle pozostawała zazdrość czy nawet nienawiść. Oskarżenie to łączyło się zawsze z lękiem i strachem, gdyż godziło ono w najbardziej podstawowe fundamenty wspólnoty, jakimi była szeroko pojęta solidarność, sprzeciwiająca się zbyt wybujałemu indywidualizmowi. Czary spełniały zatem bez wątpienia także funkcję uspołeczniającą, zwalczały skąpstwo, faworyzowały stosunki dobrosąsiedzkie, tłumili wybujałe ambicje¹⁸.

Przyczynę choroby ustalał wróżbita, leczyl uzdrowiciel. Proces leczenia był uzależniony od choroby i stanu pacjenta. Najpierw szukano przyczyn choroby. Tym zajmowała się konsultacja u wróżbity. Następnie szukano środków zapobiegawczych, najczęściej nie tylko lekarstw w pojęciu europejskim, ale także przedmiotów o cha-

¹⁶ Por. A. Retel-Laurentin, R. Bangbazi, *Les Nzakara et leurs ancêtres*, „Cahiers d'Etudes Africaines”, 6(1966), nr 23, s. 501–502.

¹⁷ Por. W. Eggen, *Peuple d'autrui*, dz. cyt., s. 48d.

¹⁸ Por. tamże, s. 51d.

rakterze magiczno-obronnym itp. Ważnym elementem było także naprawienie relacji z żywymi czy też zmarłymi członkami społeczności. Wiele problemów nastęczało tu zawsze oskarżenie o czary, które angażowało nie tylko jednostki, ale całe rodziny i rody. Można było naprawić wyrządzone zło zwykle przez publiczne wyznanie winnego, obojętnie czy działał on z wolą szkoderstwa ofierze czy też nie, świadomie lub nieświadomie. Był to rodzaj egzorcyzmu, na który składało się wyrzucenie złych duchów przez obrzędy lub modlitwę oraz ofiary ze zwierzęcia lub drobiu. Celem tej kuracji było przede wszystkim przywrócenie porządku w społeczności, która uległa dezorganizacji. Za ciężkie przewinienia groziło nawet wykluczenie ze społeczności. Gdy ktoś nie przyznawał się do winy, a oskarżenie było podtrzymywane, uciekano się do ordaliów, traktowanych nie jako prosta wróżba, ale jako sąd Boży. Ponieważ nie można było dowieść winy lub niewinności bezpośrednio, próba ta odwoływała się do pochodzącego z innego świata bądźz to osądu przodków, bądźz Boga. Używana była zwykle do nich trucizna. Ten rodzaj próby ma różne nazewnictwo, u Nzakara, Zande oraz w sango nazywa się *bëngë*, u Gbaya *bondo*, u Banda *samba*, u Manja *mana*, *langotolo*. Nazwy wiążą się z nazwą kory drzew, z których produkowano trujący wywar¹⁹.

Innym rodzajem dochodzenia winy, praw i przebaczenia była rozpowszechniona szeroko w całej Afryce *palabra*. *Palabra* była rodzajem dyskusji raczej niż sporu, mediacji, której celem było

¹⁹ Szerzej o czarach i ordaliach w społecznościach paleonigrosudańskich: A. Retel-Laurentin, *Les techniques de divination par frottement en Afrique Centrale*, „Journal de la Société des Africanistes”, 38(1968), nr 2, s. 137–172; A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies*, Paris 1974; A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris 1936; J.F. Vincent, *Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards mofou-Diamaré (Cameroun du Nord)*, w: *Le serment. Signes et fonctions*, red. R. Verdier, Paris 1991; L. Salasc, *Une ordalie en pays Namchi*, „Bulletin de la Société d'Etudes camerounaises”, 1943, nr 3, s. 67–83.

doprowadzenie do pojednania. Jej istotnym elementem było także przyznanie się do winy i zwykle jakies zadośćuczynienie czy też naprawienie szkody.

Obrzędy przejścia jako konsolidowanie więzi rodowej i plemiennej

Obrzędy przejścia stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę. Były celebracją więzi ze wspólnotą rodową i terytorialną, wykazaniem woli poddania się jej prawom, nakazom, zakazom, poszanowania wartości tej wspólnoty i wszystkich jej reguł życia. Dlatego też każdy obrzęd łączył się z nabyciem stosownych praw oraz przyjęciem wynikających z nich obowiązków. Dotyczyło to zarówno narodzin, inicjacji, małżeństwa, jak i obrzędów pogrzebowych, przez które członek wspólnoty przechodził do członków swego rodu, pozostających poza światem widzialnym. Cechą charakterystyczną obrzędów przejścia była ich wieloetapowość. Nie były one jednorazowym aktem, lecz wydarzeniem przygotowywanym i celebrowanym dłużej przez odpowiednie gesty, symbole, słowa, wydarzenia. Widoczny w nich był klasyczny schemat, wyróżniany przez antropologów, nawet jeśli wszystkie sekwencje nie były dostatecznie czytelne. Z reguły najpierw następowało potwierdzenie przynależności do statusu pierwotnego, separacja, czyli wyłączenie z tego statusu, pozostawanie w stanie zawieszenia, włączenie do stanu nowego i potwierdzenie przynależności do nowego stanu.

Narodziny dziecka jako akt przypieczętowujący i utrwalający związek małżeński były wydarzeniem przeżywanym nie tylko przez rodzinę poszerzoną, ale przez cały ród. Miały one ścisłe powiązania z przeżyciem religijnym, gdyż dziecko traktowane było jako dar Boży. W obrzędach narodzinowych można wyróżnić okres ciąży, narodziny w sensie biologicznym i narodziny w sensie kulturowym.

Pierwszy etap rozpoczyna się w momencie rozpoznania ciąży i można go przyrównać do wyłączenia ze stanu pierwotnego²⁰.

Drugim etapem obrzędów narodzinowych są narodziny w sensie biologicznym. Miejsce porodu zależy od tradycji plemiennej. Wszędzie jednak odcięcie pępowiny łączy się z odpowiednim obrzędem. Trzeci etap obrzędów narodzinowych łączy się z obrzędem wyprowadzenia dziecka z chaty i zagrody. Jest to symboliczne przyjęcie dziecka do społeczności w obecności wszystkich członków rodu. Dziecku nadaje się imię i prosi przodków o błogosławieństwo dla niego. Obrzędy wieńczy świętowanie, połączone z uroczystym poczęstunkiem.

Tak jak nadanie imienia jest przyjęciem dziecka do wspólnoty, tak inicjacja jest koniecznym etapem włączenia w społeczność dorosłych. U plemion paleonigrosudańskich jednak obrzędy te są mocno zróżnicowane, obowiązkowe dla chłopców, nie wszędzie obowiązujące dla dziewcząt. Obrzędy inicjacyjne stawiają sobie za cel z reguły wtajemniczenie społeczne, seksualne i religijne. Łączą się z wieloma próbami inicjacyjnymi, nie zawsze jednak z obrzezaniem. Są one zarezerwowane tylko dla członków plemienia i okryte tajemnicą, niezdradzaną obcym. U Tupuri zwane są *gounouga* lub *laba*, podobnie *laba* lub *labi* u Masa i Laka, u Ngambay *lao*, u Sar *ndo-baya*, u Gbaya *bana*. W inicjacji uczestniczą chłopcy w wieku 10–17 lat. Miejsce jest zwykle odosobnione i trudno dostępne. Niekiedy

²⁰ Por. R. Jaouen, Le rituel de la naissance au Nord-Cameroun et au Tchad. Session d'anthropologie, Garoua, 27 juin – 1 juillet 1977, w: Session d'anthropologie, Garoua, 27 juin – 1 juillet 1977, Garoua 1977, s. 1–21 [mps]. René Jaouen dokonał porównania obrzędów narodzinowych u 12 plemion północnokameruńskich, w tym 11 paleonigrosudańskich (Musey, Gisiga, Durru, Tupuri, Masa, Kapsiki, Mundang, Muktele, Gidar, Fali i Mafa). Por. K. Zielenka, Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kiryjskich, Warszawa 1998, s. 174 [mps]. Schemat ten także powtarza się na terenie Czadu i Republiki Środkowoafrykańskiej. Por. O.L. Draman, Symbolisme religieux dans l'ethnie Ngambay. Approche culturelle de la religion, Ottawa 1975, s. 20–24 [mps].

inicjowani uczą się tajnego języka, zrozumiałego tylko dla nich. Pod przewodnictwem mistrza ceremonii i opiekunów inicjowani udają się na miejsce odosobnienia, gdzie są poddawani próbom odwagi i wytrzymałości na cierpienie, przechodzą testy na odwagę, uczą się sztuki walki itp. Tam też nadawane są im nowe imiona, po czym następuje uroczysty powrót do wioski. Inicjacja najczęściej łączy się także z obrzezaniem oraz z dochowaniem tajemnicy. U Gbaya główny obrzęd inicjacji chłopców polegał na przymierzu z *Laabi* – duchem (bogiem) inicjacji. Było to przymierze krwi²¹.

U wielu plemion paleonigrosudańskich brak jest inicjacji dziewcząt, zastąpionej prawdopodobnie obrzędami małżeńskimi. Na terenie Republiki Środkowoafrykańskiej rozpowszechniona jest także inicjacja dziewcząt, podobnie jak u niektórych plemion z grupy Sara w Czadzie.

Małżeństwo paleonigrosudańskie, podobnie jak i inne małżeństwa w Czarnej Afryce, nie są z reguły decyzją młodych, lecz ich rodziców czy też starszych. Jest to bowiem umowa pomiędzy dwoma rodami, a zatem ród ma znaczny wpływ na wybór współmałżonka. Wśród plemion paleonigrosudańskich można wyróżnić zasadniczo cztery rodzaje małżeństwa:

a) z całym ceremoniałem, który kończy się zapłaceniem ostatniej raty opłaty matrymonialnej,

²¹ „Teraz spożywasz krew, jeśli zdradzisz kiedykolwiek sekret inicjacji komuś, kto jej nie przeszedł, niech zabije cię własna krew! Może przebić cię nóż! Może przebić cię włócznia! Jeśli zdradzisz tajemnice labi, wszystko, co Bóg stworzył, może cię zabić”. T. Christensen, *La symbolique du salut à travers l'arabe spré chez les Gbaya*, Yaoundé 1998, s. 129. Por. także szczegółowy opis poszczególnych etapów inicjacji chłopców u Gbaya-Kara: P. Vidal, *Garçon et Filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya-Kara*, Paris 1976, s. 113–180. O inicjacji u Manja i Banda: A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, dz. cyt., s. 78–104. Inne opracowania dotyczące inicjacji w tym regionie: J. Guillard, *Golonpoui*, dz. cyt., s. 138–140; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 312–318; O.L. Draman, *Symbolisme religieux dans l'ethnie Ngambay*, dz.cyt., s. 24–28.

- b) małżeństwo, gdy opłata nie została jeszcze w pełni uiszczona,
- c) małżeństwo przez porwanie dziewczyny
- d) oraz dziedziczenie wdowy zgodnie z prawem lewiratu.

Pomimo powszechności małżeństw poliginicznych, w wielu tradycjach plemiennych w obrzędowości mocno podkreślony jest fakt, iż tak naprawdę związek małżeński zawiera się tylko z pierwszą żoną.

Podobnie jak inicjacja jest uroczystą celebracją przejścia do wspólnoty dorosłych, tak samo i obrzędy pogrzebowe są celebracją przejścia do wspólnoty przodków, rodzajem zbawienia. Bez obrzędów pogrzebowych zmarły narażony jest na pośmiertną tułaczkę, podczas której może szkodzić żyjącym w ciele, szczególnie zaś członkom swego rodu. By wejść do wspólnoty, zmarły potrzebuje celebracji obrzędów pogrzebowych, podobnie jak potrzebuje też tzw. godnej śmierci, którą warunkują zwykle sędziwy wiek, posiadanie potomstwa i naturalne okoliczności śmierci. Doświadczenie śmierci wzmacnia solidarność wspólnoty i jeszcze mocniej zacieśnia więzy z przodkami.

Obrzędy pogrzebowe, podobnie jak i pozostałe obrzędy przejścia, zawierają kilka etapów. Etapy te jednak cechują się dużym zróżnicowaniem, w zależności od plemienia. Wspólne elementy to przygotowanie do pochówku, pochówek właściwy oraz tzw. pochówek wtórny, czy też dzień żałoby, wyznaczany zwykle od miesiąca do roku po pochówku właściwym.

Przodkowie

Tradycyjne religie paleonigrosudańskie pełniły w miejscowych społecznościach ważne funkcje scalające i sankcjonujące organizacje tak wspólnoty opartej na więzach krwi, jak i wspólnoty terytorialnej. Ich znaczenie wpływało także ze specyficznej roli, jaką religia w ogóle pełni w kulturze, przenikając do różnych jej

segmentów. W kulturach paleonigrosudańskich jej rola ograniczała się wybitnie do granic, wyznaczanych przez konkretną wspólnotę rodową i wiejską²².

Wydaje się, że słowo *przodek* (*Ka* w jęz. ngambay) w językach ludów Środkowego Sudanu nie istnieje bez zaimka wskazującego, to jest zawsze *mój przodek* (*Ka'm*) czy też *nasz przodek* (*Ka'si*). Wyraża to ścisłą więź rodzinną z przodkami, których tak krew, jak i imiona są obecne w codziennym życiu ziemskiej wspólnoty. Przy różnych spotkaniach i świętach rodowych, jak choćby podczas inicjacji, głowa rodu czy rodziny w przemowie wymienia genealogię rodu. Społeczność ziemską zawdzięcza cały porządek społeczny i religijny przodkom. Dlatego też nie odwołuje się ona ani do pojęcia narodu, ani klasy społecznej czy zawodowej, lecz do przodków.

Przodkowie nie są ani zmarłymi, ani duchami. To są byty traktowane jako żyjące, tworzące wspólnotę. Ich moc i oddziaływanie są o wiele potężniejsze od środków, które posiada wspólnota ziemską. Dlatego też w swej organizacji i całym życiu odwołuje się ona do wspólnoty przodków. Oni są pośrednikami między Stwórcą, duchami i wspólnotą żyjącą na ziemi, zjednując jej przychyłność świata niewidzialnego. Przodkowie we wspólnocie ziemskiej:

- a) przywracają zachwianą przez działanie jednostek równowagę,
- b) zapewniają ciągłość życia w rodzie i jego kontynuację,
- c) pobudzają płodność ziemi podczas obrzędów agrarnych,
- d) pomnażają i podtrzymują kontakty między wspólnotą żyjącą na ziemi i swoją wspólnotą,
- e) zapewniają potrzeby materialne i duchowe dla członków swego rodu, bogactwo zbiorów, zdrowie, bezpieczeństwo, harmonię, pokój w rodzie i w wiosce.

²² O wspólnototwórczej roli religii w północnokameruńskich społecznościach kirdyjskich mówi obszernie Krzysztof Zielenka w swojej pracy doktorskiej pt. *Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich*, dz. cyt.

Po śmierci przodkowie przebywają w bliżej niesprecyzowanym miejscu, zwanym Ja-bao – „wiosce przodków” (Ngambay), w teda, czyli dosłownie w „krainie szczęścia”, która jest miejscem dla wybranych mężczyzn i kobiet, którzy uczciwie przeszli przez życie, pracując i żyjąc obyczajnie, kochając rodzinę i zostawiając dzieci (Gidar), to Mbeli gni kwa hedi – „ludzie z drugiej strony świata” (Kapsiki). Jednak stamtąd uczestniczą nieprzerwanie w życiu całej wspólnoty „z tej strony świata”.

Świat istot pozanaturalnych w tradycyjnych religiach afrykańskich jest niezwykle bogaty i zróżnicowany. To uporządkowanie hierarchii istot pozanaturalnych jest często bardzo trudne do konkretnego zweryfikowania i odróżnienia, tym bardziej jeśli weźmie się pod uwagę wielość poszczególnych tradycji religijnych paleoni-grosudańskich i ograniczoną jeszcze wiedzę o nich. Na podstawie dotychczasowych obserwacji i badań można jednak potwierdzić bardziej ogólną dla religii afrykańskich regułę, która mówi, iż świat przepełniony jest obecnością personifikowanych sił duchowych, niewchodzących jednak w wyraźne związki pokrewieństwa z Istotą Najwyższą. Bliżsi są im przodkowie czy też bohaterowie plemienni. Niekiedy duchami są personifikacje sił natury.

Henryk Zimoń, mówiąc o bóstwach w tradycyjnych religiach afrykańskich, zalicza do tej kategorii „byty duchowe o względnie wysokim statusie w panteonie bytów nadnaturalnych, dysponujące dużą autonomią i nieraz spokrewnione z Istotą Najwyższą. Często stanowią one uosobienia ważnych atrybutów, poszczególnych sfer działalności i funkcji Boga Najwyższego oraz manifestacje zjawisk natury”²³. Świat i codzienne czynności życiowe, przepełnione obecnością duchową, nie mogą wyczerpywać się w jednej tylko manifestacji Boga Najwyższego. Dlatego też ta koncepcja

²³ H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych, w: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 220–221.

Boga jest rozbudowana, chociaż nie tożsama z politeizmem. I tak np. u Gbaya z okolic Berbérati termin *Sô*, którym określa się Boga Najwyższego, przybiera także wiele innych znaczeń. Oznacza on także suwerennego władcę, właściciela czegoś niewidzialnego. Stąd też mówi się *Sô-ndong* – *Bóg źródła*; *Sô-kombo* – *Bóg lasu*; *Sô-bèlé* – *Bóg buszu*. Chodzi cały czas o Boga, który powraca, by upomnieć się o jakąś swoją własność. Mówiąc o działaniu Boga, przytaczają oni wiele elementów, jak np. ślady rąk i stóp wyryte na źródłanych skałach, przeogromna długość i szerokość rzeki, pochodzenie wiatru, zmiana pór roku itp.²⁴ Najważniejszym z bogów drugorzędnych jest u Gbaya-Kara *Kao* – bóg buszu. Właściwie rządzi on wszystkim, co jest związane z naturą: ziemią, skałami, wodą, wegetacją, zwierzętami²⁵.

Także Wanto, bohater Gbaya, nazywany jest *Sô*. Gbaya od początku pojawienia się zaznali wiele jego dobrodziejstw. Jest on dla Gbaya herosem cywilizacyjnym, który nauczył ludzi wszystkiego, co tylko potrafią. Nie ma jednak żadnych form kultu Wanto, chociaż często wysławia się go w opowieściach z pokolenia na pokolenie²⁶. Odpowiednikiem Wanto dla Mbai z Czadu jest *Sou* – pierwszy przodek, bohater cywilizacji, który dał wszystkim Sara wszelkie użyteczne narzędzia, przekazał im także ogień i tajemnice inicjacji²⁷.

Nad widzialnym światem ludzkim i materialnym i złączonym z nim niewidzialnym światem duchowym, w tradycyjnych religiach afrykańskich dominuje zdecydowanie Istota Najwyższa. System wierzeń z nią związanych jest jednak wyraźnie zróżnicowany. Ich

²⁴ Por. G.-E. M'Bika, *La connaissance de Dieu chez les Gbaya de Berbérati*, „À l'Écoute de l'Église de Berbérati”, 1993, nr 1, s. 21.

²⁵ Por. P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz.cyt., s. 70–71.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. L.-V. Thomas, R. Luneau, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique du Nord*, Paris 1977, s. 149–150.

uporządkowanie utrudnia ponadto charakter afrykańskich konstrukcji myślowych, które są bardziej konkretne niż abstrakcyjne.

Bartrand Lembezat, przytaczając szereg imion Boga w plemionach północnokameruńskich, twierdzi, iż u Mofu *Erlam* oznacza także „niebo”, *Zigile* u Matakam, *Bâ* u Tupuri oznacza „ojciec”, *Boui Mulvung* u Gisiga oznacza „Wódz Duchów”. Stwierdza przy tym, iż Bóg jest uważany za Stwórcę wszystkich rzeczy. Dla Massa i Tupuri jest on „Stwórcą niestworzonym, który uczynił ziemię i ludzi, i wszystko, co istnieje”, dla Gisiga „Bytem Najwyższym, Bogiem Stworzycielem, trudno dostępnym”, dla Mundang „Bogiem Stworzycielem, wszechmogącym, mistrzem wszystkiego, immanentnym, który przebywa ‘wysoko’”, dla Mbum „Stworzycielem, niestworzonym, wszechmocnym mistrzem Natury, a w sposób specjalny ognia, deszczu i sklepienia niebieskiego”²⁸. Dla Mafa *Jigile-Mbiya* to Wielki Duch niestworzony, jeden, pomimo iż *Jigile* wskazuje na liczbę mnogą. *Jigile-hi* – to bogowie stworzeni o ograniczonej władzy. *Jigile-Mbiya* jest istotą duchową, wobec której unika się przedstawień antropomorficznych, nawet jeśli mówi się o nim w opowieściach. Unika się też umiejscawiania go, gdyż jest on wszędzie. Bóg nie ma pochodzenia. Jest jedynym stwórcą. Jest dobry. Nie wyjaśnia się jednak pochodzenia zła. Pytanie, dlaczego Bóg stworzył człowieka, nie znajduje większego zainteresowania²⁹. Badając doświadczenie Boga w życiu religijnym społeczności Gidar w północnym Kamerunie, Antoni Kurek podkreślał wiarę w istnienie jednego Boga, Boga jedyne i transcendentnego³⁰. O monoteizmie górskich Kiridi pisała także J.F. Vincent, która przez

²⁸ Por. B. Lembezat, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa*, Paris 1961, s. 101–214; tenże, *Mukulehe – un clan montagnard du Nord-Cameroun. Coutumes. Rites. Croyances*, Paris 1952, s. 206.

²⁹ Por. C. Morisotte, *Essai sur la pénétration chrétienne chez les Mafa du Nord Cameroun*, Paris 1966, s. 54–78 [mps].

³⁰ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 193.

wiele lat prowadziła badania terenowe w górach Mandara, oraz wielu innych badaczy i misjonarzy³¹.

Wśród paleonigryjskich nazw Boga z terenu północnego Kamerunu, podobnie jak i z terenu Czadu oraz Republiki Środkowoafrykańskiej, często pojawia się jego podstawowy przymiot – Stwórca świata i człowieka. *Ylingu* (Banda), *Gale* (Mandja) – to przede wszystkim Stwórca ziemi i człowieka. Od Niego pochodzą wszystkie rośliny i zwierzęta³².

W paleonigryjskich przedstawieniach Boga rysuje się także jego druga, podstawowa cecha, jaką jest oddalenie od człowieka. Bóg zamieszkuje niebo i mało interesuje się ludźmi i ich życiem. Wyraża to szeroko rozpowszechniony protologiczny mit o odejściu Boga. W wersji Gisiga wygląda on następująco: „Kiedyś, na początku, Niebo było blisko ziemi. *Bumbulung* żył razem z ludźmi. Niebo było nawet tak blisko, że ludzie musieli chodzić pochyleni. Za to jednak nie troszczyli się o pożywienie. Wystarczyło podnieść rękę do góry i urwać strzęp nieba, aby się nim pożywić. Pewnego dnia, młoda córka wodza, *mukuwang*³³, zamiast żywić się jak inni, wyszukała na

³¹ J.F. Vincent, *La fête du taureau ou Maray chez les Mofu*, w: Les Kirdi du Nord-Cameroun, red. Y. Schaller, Strasbourg 1973, s. 66; tenże, *Dieu chez les Mofous-Diamaré*, Paris 1986, s. 15. C. Aurenche, *Tokombéré, au pays des Grands Prêtres*, Paris 1996, s. 19 i 22. Ich poglądy są reprezentatywnie przytoczone i zebrane w: K. Zielenda, Wspólnotowórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich, dz. cyt., s. 47–50.

³² Por. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, dz. cyt., s. 43.

³³ *Mukuwang* to zła dziewczyna, która robi wszystko inaczej niż inni. *Mu-kuwang* pochodzi od słowa *kuw* – robić inaczej, zepsuć, być złym. Por. A.J. Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris 1970, s. 188. W wersji mitu o odejściu Boga u Gidar, Mundang i Gisiga młoda dziewczyna nosi tytuł *ma'ay*, który można przetłumaczyć jako „księżniczka”. Jest ona najstarszym z dzieci wodza, ale według tradycji władzę po ojcu przejmuje najstarszy z synów. *Mukuwang* jest więc dziewczyną, która pragnie objęcia władzy i buntuje się wobec niemożliwości spełnienia swoich marzeń. Stąd jej dziwne zachowanie, postępowanie odmienne od innych. Por. R. Jaouen, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris 1995, s. 28–29.

ziemi ziarno. Zrobiła sobie moździerz i tłuczek, by rozbić znalezione ziarna. Pracowała, klęcząc na ziemi, lecz za każdym razem, kiedy unosiła tłuczek, uderzała *Bumbulvung* prosto w twarz. Ponieważ jej to przeszkadzało w pracy, powiedziała: «*Bumbulvung*, nie zechciałbyś się trochę odsunąć?» Niebo oddaliło się trochę i dziewczyna mogła się wyprostować. Pracowała dalej, lecz za każdym razem unosiła tłuczek coraz wyżej. W końcu ponowiła swoją prośbę i Niebo oddaliło się jeszcze dalej. Ta jednak zaczęła podrzucać swój tłuczek. Na trzecią prośbę, oburzone Niebo poszło sobie daleko, tam gdzie znajduje się obecnie. Od tej pory nikt nigdy nie zobaczył *Bumbulvung*. Ludzie mogli chodzić wyprostowani, lecz nie mogli się już żywić strzępami nieba. Zaczęli więc żywić się prosem. Od tej pory Bóg już nie ukazywał się ludziom, jak to bywało wcześniej, kiedy każdego wieczoru przychodził, aby łagodzić ich konflikty. Teraz ludzie są sami, sami z ich problemami. Jest to czas wojny³⁴.

Pośredni i bezpośredni kult Boga

Zarówno centralna pozycja człowieka, jak i kult przodków nie kolidują z przeświadczeniem, że religia osiąga swój szczyt w Bogu, pojmowanym jako źródło życia czy raczej źródło siły wi-

³⁴ Por. tamże, s. 18–19. Tłum. w: K. Zielenka, Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich, dz. cyt., s. 52–53. Por. także A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 224; L.V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1986, s. 136; L.V. Thomas, *Les sages dépossédés...*, dz. cyt., s. 147–149; R. Jaouen, *Le mythe de la retraite de Bumbulvung chez les Gizigas du Nord-Cameroun*, „*Afrique et Parole*”, 1971, nr 33–34, s. 56–57. Ten sam mit w przybliżonych wersjach istnieje także u ludów paleonigrosudańskich w Czadzie i Republice Środkowoafrykańskiej. Por. L.V. Thomas, R. Luneau, J.L. Doneux, *Les religions d’Afrique noire*, Paris 1969, s. 91–96. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l’Oubangui*, dz. cyt., s. 43. Oraz w innych regionach Afryki: por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978.

talnej³⁵. Opisując wspólnototwórczy charakter religii kirdyjskich, Krzysztof Zielenda przedstawił pośredni i bezpośredni kult Boga u ludów paleonigrosudańskich z północnego Kamerunu. Tzw. kult przodków traktował on – zgodnie z przyjmowanym dzisiaj wzorem – jako pośredni kult Boga, gdyż zgodnie z miejscem, jakie przodkowie mają w systemie wierzeń religijnych, nie są oni przedmiotem kultu, lecz tylko orędownikami u Boga. Kult ten ma charakter regularny, posiadając cykliczne święta ku czci przodków, oraz spontaniczny, w przypadku doświadczenia nieszczęścia. Kult regularny ma charakter wspólnotowy, a spontaniczny jest raczej indywidualny. Kult regularny u Mofu (góry Mandara) odbywa się podczas święta *Maray*, organizowanego co cztery lata. U Muktele, sąsiadujących z Mofu, odbywa się w odstępach trzech lub nawet dziesięciu lat, a w społecznościach nizinnych północnego Kamerunu zwykle co roku. Kult indywidualny zwykle poprzedzony jest konsultacją u wróżbity, wskazującego, któremu z przodków złożyć ofiarę. Obydwóm formom kultu towarzyszą modlitwy, skierowane do Boga i do przodków oraz ofiara, krwawa lub bezkrwawa³⁶.

Najczęściej przodkom składa się ofiarę przy ołtarzach domowych. W górach północnokameruńskich wiele głów rodów posiada dzban, który reprezentuje ojca lub dziadka. Często dzban ten nazywany jest *Baba*, a zatem tak samo, jak żyjący ojciec. Nie ma tam grobów, ani czaszek, ale pozostaje czysty symbol. Także i na rozległych połaciach sawanny Paleonigrosudańczycy sprawują kult przodków przy ołtarzach domowych, które znajdują się w każdej zagrodzie³⁷. Modlitwa zaś rzadko przybiera formę zbiorową, chyba

³⁵ Por. J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987, s. 79–80.

³⁶ Por. K. Zielenda, Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich, dz. cyt., s. 150–170.

³⁷ Por. J.M. Ela, *Les ancêtres et la foi chrétienne. Une question africaine*, „Concilium”, 1977 nr 122, s. 49 [wersja francuskojęzyczna]; P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 69.

że podczas dorocznych świąt agrarnych. Zwykle ma ona wymiar indywidualny, spontaniczny, uzależniony od sytuacji.

Wśród ludów paleonigrosudańskich zaobserwować można liczne przykłady ofiar i modlitw, kierowanych do duchów oraz do bóstw. Biorąc pod uwagę miejsce, jakie byty te zajmują w tradycyjnym systemie religijnym, można je uznać także za bardziej lub mniej zatarty pośredni kult Boga. Analiza danych, zebranych wśród Ngambay, Laka, Lele, Mesme, Kabalai i Guali z okolic Moundou i Doba w Czadzie (Sara) wskazywała, iż rozpowszechniony tzw. kult drzew jest kultem duchów czy ducha mającego swoją siedzibę w koronie drzewa. Może też tam mieć siedzibę duch przodka³⁸.

Wśród Gidar z północnego Kamerunu jest wieloznaczny termin *Tuya*, który często oznacza siłę wyższą, ducha czy nawet drugorzędne bóstwo. Duch ten może czynić tak dobro, jak i zło. *Tuya* może mieszkać na górach, w buszu bądź w wodzie. Nikt nie przechodzi przez *ma tuya* – miejsce, gdzie przebywa *tuya* – w sandałach na nogach. To miejsce jest nietykalne. Każdy *tuya* ma inny stopień mocy, władzy. Dla *tuya* składa się także ofiarę. Podczas znanego święta Maray u Mofu z gór Mandara, w obrzędzie *mbolom*, wyraźnie można zauważyć, iż *mbolom*, pojmowany jako duch masywu, dzielnicy czy zagrody – również otrzymuje ofiary w postaci kury czy nawet jagnięcia lub kozy. Jest także obecna modlitwa, jak choćby przed ofiarą: „Przychodzimy do ciebie, jako naszego *mbolom*, aby złożyć ofiarę. Prosiłeś nas za pośrednictwem wróżbity o to piwo i jagnię. Chcemy ci to ofiarować z dobrego serca”, czy podczas ofiarowania piwa: „Duchu gór, duchu Ngewedey³⁹,

³⁸ Por. *Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sarh 1972], s. 29–35. Drzewo w tradycji afrykańskiej sawanny zajmuje miejsce szczególne. To symbol trwałości, wieczności, nieśmiertelności, odnawiania świata, płodności.

³⁹ *Ngevedey* – to miejsce, gdzie jest ołtarz *mbolom*, ducha dzielnicy.

przyszliśmy i przeszkadzamy ci. Dziękujemy ci za cztery minione lata. Ofiarowujemy ci to, weź tę ofiarę za naszą wieś i pozostaw ją w zdrowiu i pokoju. Niech powróci potrzebny deszcz! Niech ten, który chce skrzywdzić drugiego, upadnie na głowę! Zachowaj nas w pokoju!”⁴⁰.

Gbaya z terenów Kamerunu i Republiki Środkowoafrykańskiej składają także ofiary *Kao* – najważniejszemu bogowi buszu. Składa mu się ofiarę na początku pory suchej w obecności mężczyzn, po pierwszym wspólnotowym polowaniu. Jest to zwykle kawałek dziczyzny, nieco prosa, jajko i tabaka. Czyni się to najczęściej pod okazałym drzewem. *Kao* może być groźny dla całej społeczności⁴¹. Ofiarę dla *Kao* składa się też np. w przypadku nieszczęścia, dotyczącego mieszkańców wioski. Wódz wzywa ofiarnika, zwanego *Wi Dafī So Kao*, mówiąc mu o chorobach, zgonach, głodzie czy innych nieszczęściach. Trzeba rozpoznać przyczyny. Ofiarnik wybiera dużego koguta i bierze mąkę. Rankiem udaje się wraz z członkami wspólnoty do ołtarza *Sokao*, usytuowanego z dala od wioski, u stóp wielkiego drzewa lub góry. Po przybyciu na miejsce kapłan związuje koguta i zabija go, uderzając jego głową o pień drzewa *Nkolo*. Następnie rozpala ognisko, by upiec koguta, obracając go na ogniu kijem z drzewa *Sore*. Po upieczeniu mięsa rozbiera się, kładzie na ziemi i modli: „*Gba-wan*, wielki. Przychodzę do ciebie w imieniu wioski! *Kao de Doofun*, jesteśmy tylko termitami w ziemi! Twoje dzieci zebrały się, abym cię mógł uczcić w ich imieniu! Ofiarowuję ci ich dary i proszę, byś wysłuchał nasze prośby! Wnieś pokój do naszej wioski! Oddal śmierć i chorobę! Daj nam pożywienie i pobłogosław zbiorom! Błagam cię, daj nam pokój! *Sokao*, jeśli rzeczywiście nas słuchasz, wysłuchaj naszej modlitwy”.

⁴⁰ D. Denguez, *Le Maray, sacrifice traditionnel chez les Mofou et l'Eucharistie. Memoire de fin de cycle de theologie, Maroua 1997*, s. 34 [mps].

⁴¹ Por. P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 70–71.

Po modlitwie kapłan składa pożywienie pod drzewem lub górą i ubiera się. Wspólnota uderza w tam-tamy i przy ich dźwięku powraca do wioski z okrzykami radości i tańcem⁴².

Antoni Kurek, opisując wierzenia i obrzędy Gidar, opisuje bezpośredni kult Boga, sprawowany podczas kilkudniowego *uztra na walangla*, czyli „święta wioski”. Dzień rozpoczęcia święta wyznacza wróżbita z Kong-Kong. Trzy dni później sprawowany jest w poszczególnych rodzinach kult przodków. Następnego dnia w wiosce wodza religijnego rozpoczyna się *uda Mangelva* – uczta ku czci Boga. Ofiarę składa się pod świętym drzewem. Ofiarnik odmawia krótką, improwizowaną modlitwę zaadresowaną do Boga. Wieczorem tego samego dnia rozpoczyna się warzenie piwa, a nad ranem odprowadzane są *uzga dogzoyo* – egzorcyzmy przy pomocy pochodni zrobionych z łodyg prosa. Po święcie w Kong-Kong rozpoczynają się święta wioski w innych miejscowościach. Nie składa się już jednak ofiar. Dominuje taniec, śpiew, spożywanie piwa⁴³. Kilka innych przykładów bezpośredniego kultu Boga z gór Mandara przytacza także Krzysztof Zielenda⁴⁴.

Oprócz wspólnotowego kultu Boga odnaleźć można także indywidualną formę kultu, sprawowanego zwykle w sytuacjach wielkiego zagrożenia, w których może się znaleźć jednostka. Najczęściej kult ten zawiera tylko modlitwę, trudną do uchwycenia, niekiedy także modlitwy i ofiary.

⁴² Por. T. Christensen, *La symbolique du salut à travers l'arbre sacré chez les Gbaya*, Yaoundé 1998, s. 61–62. Znane jest także składanie ofiar duchom wody *Badagi* (u Banda) czy *Ndiba* (u Mandja). Nocą krążą one po wioskach i jeśli trafią na samotną kobietę, śpią z nią i płodzą – wtedy ta rodzi albinosa. Wywracają pirogi. Powodują dyzenterię, biegunkę, czy ogólnie choroby, przy których pojawia się dużo wody. Składa się im w ofierze białe kury, jajka itp. Por. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, dz.cyt., s. 47.

⁴³ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz.cyt., s. 229–239.

⁴⁴ Por. K. Zielenda, *Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kiradyjskich*, dz. cyt., s. 151–158.

Uogólniając, schemat modlitwy i ofiary w tradycyjnych religiach paleonigrosudańskich możemy przedstawić następująco:

INTENCJA	PROSZĄCY			
	Jednostka	Rodzina	Ród lub wioska	
<i>O darzenie dalszą przychylnością</i>	<i>Przed wyruszeniem w podróż, na połów ryb itp.</i>	<i>Doroczne wspomnienie przodków, podczas siewu i dożynek</i>	<i>Doroczne święto wioski, dożytki</i>	
<i>By powstrzymać zaczynające się nieszczęście</i>	<i>Choroba, nieudane polowanie czy połów ryb itp.</i>	<i>Choroba w rodzinie, bezpłodność, złe zbiory itp.</i>	<i>Przedłużający się brak opadów deszczu w okresie siewów</i>	
<i>Pozyskanie siły dobroczynnej lub nawet złośliwej (magia)</i>	<i>Potrzeba sukcesu, zazdrość</i>			
OFIARNIK	Jednostka	Głowa rodziny	Kapłan lub wódz ziemi	
OFIARA	<i>Krwawa: kura, koza, baran, wół; sposób ofiarowania: uduszenie, podcięcie gardła, zabicie</i>			
	<i>Bezkrwawa: pożywienie, piwo z prosa; sposób ofiarowania: rozlanie, rozrzucenie</i>			
MODLITWA	Jednostka	Głowa rodziny	Kapłan lub wódz ziemi	
ADRESACI MODLITWY I OFIARY	KULT POŚREDNI	Przodkowie	Duchy	Bóstwa
	KULT BEZPOŚREDNI	Bóg Jedyny		
OSTATECZNY ADRESAT MODLITWY I OFIARY		BÓG JEDYNY		

GRZEGORZ KRZYŻOSTANIAK OMI

KAPŁAŃSTWO W TRADYCYJNYCH SPOŁECZEŃSTWACH MALGASKICH

Malgasze są ludźmi z natury religijnymi. Religia tak bardzo przenika wszystkie dziedziny życia Malgasza, iż jej wyodrębnienie nie zawsze jest łatwe lub możliwe. Można z powodzeniem powiedzieć, iż nie ma formalnej granicy między religijną a niereligijną, między duchową a materialną sferą życia Malgasza¹. Wszystkie czynności, cała aktywność ludzka jest wyznaczona przez zwyczaję (*fomba*), przekazane przez przodków (*razana*)².

Misjonarze, podróżnicy i badacze, którzy zetknęli się po raz pierwszy z ludnością, zamieszkującą Madagaskar relacjonowali, iż chociaż Malgasze wierzą w Boga, to nie ma tam żadnych świątyń, w których zanosi się modlitwy. E. De Flacourt³ był nawet zdania, iż Malgasze się nie modlą⁴. Zaś wybitny badacz Madagaskaru M.G. Grandidier pisał, że w związku z tym, iż nie ma świątyń, nie ma też kapłanów we właściwym tego słowa znaczeniu. Funkcje religijne sprawuje głowa rodziny, która odprawia ceremonie albo

¹ G. Krzyżostaniak, *Inkulturacyja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa 2009, s. 14 [mps]; por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 15–16.

² P. Colin, *Aspects de L'Ame malgache*, Paris 1959, s. 72.

³ Etienne de Flacourt (1607–1660) francuski gubernator Madagaskaru, z zamiłowania etnograf. Po powrocie do Francji napisał dzieło pt.: *Histoire de la Grande Isle Madagascar*. Zob. P. V érin, *Madagascar*, Paris 2000, s. 127–134.

⁴ E. de Flacourt, *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, Paris 1661, s. 59.

w izbie domu albo na zewnątrz, na ołtarzu gdzie składa ofiary Bogu a szczególnie przodkom prosząc ich o przychylność dla ich żyjących na ziemi potomków⁵.

Najważniejsze uwarunkowania religijne

Podejmując zagadnienia związane z kapłaństwem w tradycyjnych społeczeństwach malgaskich, należy najpierw przedstawić lokalny system wierzeń i zwyczajów.

Malgasze, pomimo że się dzielą się na osiemnaście głównych grup etnicznych⁶, zasadniczo mają jednorodny system religijny, który w zależności od danej grupy może mieć swój własny koloryt. Jednakże te różnice, wynikające z klanowej czy plemiennej historii, nie są tak duże, iż z powodzeniem można podjąć tematykę malgaskich wierzeń tradycyjnych, traktując sumarycznie interesujące nas zagadnienia.

Tak więc Malgasze wierzą w Boga jedyne, na określenie którego stosują trzy wyrazy: *Zanahary*, *Andriamanitra*, *Andriananahary*⁷. Bóg ten jawi się w świadomości malgaskiej jako zasada dynamiczna, początek i koniec, jako synteza wszystkich czasów. Jest on Bogiem wiecznym (*mandrakizay*), świętym, dobrym, tajemniczym, sprawiedliwym oraz godnym ofiar i modlitw. Jednocześnie, jako Bóg wszechmogący, rządzi on całym wszechświatem, jest panem życia i śmierci i stwórcą wszechświata.

⁵ M.G. Grandidier, *A Madagascar, anciennes croyances et coutumes*, „Journal de la Société des Africanistes”, 2(1932), nr 2, s. 153.

⁶ Na Madagaskarze można wyodrębnić osiemnaście głównych grup etnicznych, tj. Antefasy, Antemoro, Antesaka, Antankarana, Antambahoaka, Antandroy, Antanosy, Bara, Betsileo, Betsimisaraka, Bezanozano, Mahafaly, Merina, Sakalava, Sihanaka, Tanala, Tsimihety, Vezo. Zob. P. Vérin, *Madagascar*, dz. cyt., s. 52. Więcej na ten temat zob. M.B. Lepecki, *Madagaskar. Kraj ludzie kolonizacja*, Warszawa 1938, s. 95–118.

⁷ Zob. R. Jaovelon-Dzao, *Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, joro et tromba sakalava*, Antananarivo – Paris 2005, s. 215.

Oprócz wiary w jedyne Boga Malgasze wierzą w obecność duchów (*Matoatoa, Angatra, Lolo, Vazimba, Klanoro, Zazavavindrano*), mieszkających w jaskiniach, w pobliżu grobowców, w źródłach wody, w pobliżu skał oraz na niektórych drzewach⁸.

Jednakże to przodkowie i kult przodków zajmuje uprzywilejowane miejsce na Madagaskarze. Fundamentalną zasadą jest szacunek względem przodków (*razana*), którym podporządkowuje się całe, żyjące potomstwo.

W każdej epoce tradycyjne społeczeństwa malgaskie znajdowały sposoby, aby usatysfakcjonować przodków, zabezpieczając się tym samym przed ich gniewem i zemstą. Malgasze przykładają zatem wielką wagę do budowy grobowców dla swoich zmarłych i dotyczy to zarówno chrześcijan (również katolików), jak i wyznawców religii tradycyjnych.

Przodkowie są pośrednikami między Bogiem a ludźmi, dlatego Malgasze zwracają się do nich o pomoc w codziennych sprawach. Należy mocno podkreślić, iż ta szczególna funkcja pośrednictwa odnosi się jedynie do ich własnym potomków, więc nie ma tutaj mowy o uniwersalizmie. Przodkami są zatem jedynie członkowie rodziny czy klanu. Przodkowie mogą równocześnie chronić i karać. Stąd też kult ten charakteryzuje się swoistą ambiwalencją: szacunkiem a jednocześnie bojaźnią wobec przodków⁹.

Kapłani – strażnicy królewskich talizmanów (*sampy*)

Poruszając zagadnienie kapłaństwa w tradycyjnych społeczeństwach malgaskich, należy najpierw odwołać się do przeszłości, kiedy to na Płaskowyżu w społeczności Merina oddawano boską cześć talizmanom (*sampy*). Nazywano je *andriamanikitamaso* – bogami

⁸ G. Krzyżostaniak, *Inkultuacja obrzędów...*, dz. cyt., s. 49–50.

⁹ Tamże, s. 50.

widzialnymi. Publiczny kult składany *sampy* celebrowano bądź w nadzwyczajnych okolicznościach (nieszczęścia, kataklizmy, wojny), bądź według kalendarza religijnego. *Sampy* manifestowały autorytet i obecność władcy. Gwarantowały pokój i dobrobyt w królestwie. Były instrumentami władzy. Na Płaskowyżu, w królestwie Merina, kult 12 królewskich *sampy* był dobrze zorganizowany. Najślawniejsze z nich nosiły nazwy *Rakelimalaza*, *Manjakatsiroa* i *Refantaka*¹⁰.

Każdy z tych talizmanów posiadał swoje sanktuarium. Strażnicy królewskich talizmanów (*mpitahiry sampy*), jak sama nazwa wskazuje, opiekowali się nimi, spełniając tym samym funkcję kapłańską. Zapewniali kult zwyczajny i nadzwyczajny danego *sampy*, udzielali wiernym porad, uczestniczyli w ceremoniach królewskich i zazwyczaj mieli obowiązek brać udział w ekspedycjach militarnych prowadzonych przez króla.

Władca wykorzystywał *sampy*, aby ugruntować swoją władzę na nowo podbitych terenach. Strażnicy jako jedyni mogli dotykać talizmanów. Dlatego też wraz z wojownikami na ekspedycję militarną król wysyłał strażników *sampy*. Talizmany były pokazywane nowo podbitej ludności. Miały one za zadanie chronić ludzi, którzy oddawali im cześć. Jednocześnie królewskie *sampy* ukazywały

¹⁰ Król Radama I (1810–1828), który przez podboje militarne rozszerzył królestwo Merina, nie wierzył w moc królewskich *sampy*. Szydził z nich, zaś strażników owych talizmanów nazywał oszustami. Jednakże wstępując na tron, oddał im cześć. Jednakże królowa Ranavalona II (1867–1883) wprowadzając w 1869 r. chrześcijaństwo na Madagaskarze, nakazała publicznie spalić królewskie talizmany. R. Jaovelon-Dzao, *Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité (Zanahary, Sampy, Razana, influence ou rejet de l'Islam)*, w: *Madagascar et le Christianisme*, red. B. Hübsch, Paris – Antananarivo 1993, s. 83–87; R. Decary, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris 1951, s. 217–218; M. Urbain-Faublée, J. Faublée, *Charmes magiques malgaches*, „Journal de la Société des Africanistes”, 39(1969), nr 1, s. 139; M. Lepecki, *Madagaskar...*, dz. cyt., Warszawa 1938, s. 41.

troskę władcy o swoich poddanych, wskazywały na jego autorytet i ustawiczną obecność¹¹.

Urząd strażników *sampy* był zasadniczo dziedziczny. W wyjątkowych przypadkach dany kapłan mógł być pozbawiony przez króla swojej funkcji. Wówczas jego dzieci nie mogły dziedziczyć urzędu strażnika królewskiego talizmanu. Warto na tym miejscu zaznaczyć, iż oprócz głównych strażników, do posługi w sanktuarium zatrudnieni byli pomocnicy strażników oraz niewolnicy, którzy wykonywali prace domowe, gospodarcze na terenie danego sanktuarium. Powyższe osoby, wliczając w to strażników, mieszkaly z całymimi rodzinami w obrębie sanktuarium¹².

L. Molet, znawca grupy etnicznej Merina, mocno akcentując funkcję kapłańską strażników *sampy*, zwraca uwagę na ich godność i swoistą konsekrację (*fahamasinana*), której musieli doświadczyć, aby sprawować kult królewskich talizmanów.

Tak więc aby należycie wypełniać rolę kapłanów, ale również ich asystentów trzeba było doświadczyć serii nacięć na ciele. Najpierw nacinano prawą część ciała, robiąc nacięcia na środku kciuka, palcach, na przegubie dłoni, łokciu, w końcu na języku. W trakcie tego krwawego zabiegu wypowiadano słowa: „Ty będziesz poświęcony, aby zapewnić długie życie władcy...”¹³. Nacięcia „uświęcały” rękę i usta, uzdalniały do posłuszeństwa wobec suwerena, obdarzały adepta wiedzą, pamięcią oraz elokwencją. Następnie dokonywa-

¹¹ L. Molet, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, t. 1: *La conception du monde et du surnaturel*, Paris 1979, s. 293; R. Jaovel-Dza, *Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité...*, art. cyt., s. 85;87; por. też M.-P. Ballarin, *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII-XX siècles)*, Paris 2000, s. 94-95; S. Blanchy, *Introduction*, w: *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris 2006, s. 31-32.

¹² L. Molet, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt., s. 293-294.

¹³ Tamże, s. 294.

no dalszych nacięć prawej strony ciała, gdyż ta strona, zwłaszcza ręka dotyka jest w kontakcie z talizmanem. Nacięcia uświęcały dane części ciała kapłana. Jednocześnie po nacięciu prawa ręka posiadała moc, np. uzdrawiania. Należy wspomnieć, iż całkowita liczba nacięć uzależniona była od talizmanu, któremu służył dany strażnik (*mpitahiry sampy*)¹⁴.

Sampy były instrumentami władzy królewskiej, zapewniały pokój i dobrobyt w państwie, chroniły osobę władcy. Kapłani, którzy sprawowali ich kult posiadali szczególne względy suwerena. Najważniejszym z nich był przywilej nietykalności (*tsy maty manota*). Strażnicy byli praktycznie poza prawem. Dopuszczając się np. zabójstwa drugiej osoby, nie mogli być ukarani. Z pewnością powyższy przywilej dotyczył jedynie głównych strażników królewskich *sampy*.

Jednocześnie strażnicy byli zobligowani do przestrzegania licznych tabu (*fady*), które wynikały z funkcji przez nich wykonywanych¹⁵.

Strażnicy talizmanów w czasie wykonywania swoich czynności kapłańskich nosili czerwone szaty (*lamba*)¹⁶.

¹⁴ Nacięcia na ręce, czoło, skroniach, czy na innych częściach ludzkiego ciała praktykowane były również w stosunku do zwykłych wiernych, odwiedzających sanktuarium królewskich *sampy*. Jednakże w tym wypadku były one rodzajem „szczepionki”, która chroniła ludzi przed różnymi chorobami. L. Molet, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt., s. 295.

¹⁵ Różnymi zakazami objęci byli także wszyscy, którzy przekraczali próg sanktuarium. Zakazane np. było wejście do sanktuarium po uprzednim spożyciu mięsa koziego czy świnińskiego. W takim wypadku należało przeczekać do następnego dnia. Każde pogwałcenie tabu, związane z wstępowaniem do sanktuarium wywoływało gniew *sampy*. Obrażone talizmany zsyłały burzę, grad lub trąbę powietrzną. Osoba, która przekroczyła tabu, musiała publicznie się do tego przyznać, oskarżyć się a następnie uiścić rodzaj mandatu jako przeprosiny dla obrażonego, królewskiego *sampy*. L. Molet, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt., s. 296–298.

¹⁶ Specjalny rodzaj nie szytej tkaniny, w tym wypadku z jedwabiu. *Lamba* jest strojem narodowym Malgaszów, zwłaszcza tych, zamieszkujących płaskowyż.

W czasie świętowania któregoś z talizmanów (*sampy*) urządza-
no procesje, którym towarzyszyły tańce i śpiewy. Główny kapłan
– strażnik sanktuarium „budził” królewski talizman. Brał go do
rąk i z najwyższą powagą kładł go na sakralnym kamieniu, znaj-
dującym się w obrębie sanktuarium. Cała ceremonia odbywała się
przy akompaniamencie muzyki (bębny, grzechotki itp.). Kapłani
tańczyli; dokonywano aspersioni wszystkich uczestników; rytualnie
zabijano byki (*omby*). Kapłani w czasie tańców osiągnęli stan transu.
Wejście w trans umożliwiało kapłanom bycie poza sobą i pozwalało
mówić i działać w imieniu boga-królewskiego *sampy*.

W takie święta wierni tłumnie pielgrzymowali do sanktuarium.
Przychodzili, aby otrzymać moc. Kapłani zaś błogosławili amulety,
które wierni zakupili w sanktuarium. Owe święta obarczone były
pewnymi zakazami (*fady*). Kobiety w takie dni nie mogły spoży-
wać ryżu (*vary*)¹⁷, zaś mężczyźni nie mogli w ogóle pracować¹⁸.

Niekiedy kapłani traktowali talizman w nadzwyczajny sposób.
„Kąpali” go (zanurzali go) w wywarze z roślin lub też w płynnym
miodzie. Czasami polewano *sampy* krwią z koguta¹⁹.

Tak więc strażnicy królewskich talizmanów (*mpitahiry sampy*)
przewodząc ich kultowi, piastowali urząd oficjalnych kapłanów
w królestwie Merina. Przy pomocy pomocników i niewolników dbali
o sanktuarium. Jednocześnie zaopatrywali wiernych w amulety
i lekarstwa²⁰.

Służyła ona również do zawijania zwłok, jako całun pośmiertny, w kolorze czer-
wonym tzw. *Lambamena*. Jednakże nie była ona tożsama z lambą noszoną przez
strażników talizmanów królewskich. N. Rajaonari manana, *Dictionnaire du*
malgache contemporain. Malgache-français français-malgache, Paris 1995, s. 183.

¹⁷ Ryż jest głównym pożywieniem (pokarmem) na Madagaskarze. Potocznie
mówi się, iż jeśli na stole nie ma ryżu, to nie ma pożywienia.

¹⁸ L. Molet, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt.,
s. 299–301.

¹⁹ Tamże, s. 304.

²⁰ Tamże, s. 323.

W 1869 roku królowa Ranavalona II, deklarując się jako chrześcijanka, kazała publicznie spalić talizmany królewskie²¹.

Osoby odpowiedzialne za funkcje religijne

W tradycyjnych społecznościach malgaskich funkcje religijne zasadniczo sprawuje głowa rodziny²². W literaturze przedmiotu taką osobę określa się mianem kapłana ancestralnego²³. W języku malgaskim, w zależności od regionu, stosuje się następujące wyrazy w stosunku do takiej osoby: *ampijoro* (północ Madagaskaru, Betsimisaraka), *mpijoro* (północ Madagaskaru) *mpisoro* (południe Madagaskaru), *mpisaotra* (ogólnie na całej Wyspie), *mpisaosa* (u Betsileo), *mpitoka* (Zachód Madagaskaru), *mpitata* (Południe), *tangalamena* (wschodnie Wybrzeże, Betsimisaraka)²⁴.

Przyglądając się poszczególnym słowom, należy zwrócić uwagę na ich etymologię, która może pomóc w charakterystyce omawianych osób, sprawujących czynności religijne w środowisku malgaskim. Pierwsze dwa wyrazy: *ampijoro* i *mpijoro* są ściśle związane ze słowem *joro*, które za jednym razem oznacza modlitwy, rytuały, ceremonie, błogosławieństwa, sprawowanie kultu, inwokacje²⁵.

²¹ R. Jaovelo-Dza o, *Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité...*, art. cyt., s. 83.

²² Głowa rodziny (*lohatrano*) w każdej rodzinie, jest to mężczyzna najstarszy wiekiem. Jest to osoba, która rozporządza kolektywnymi dobrami rodzinnymi. Często bywa, iż *lohatrano* jest wybierany jednocześnie na kapłana, spełnia funkcje *tangalameny*, jak to ma miejsce w społeczności Betsimisaraka ze wschodniego wybrzeża Madagaskaru. J. De z, *Chez les Betsimisaraka de la région de Nosy Varika: Les Tangalamena* „Journal de la Société des Africanistes”, 29(1959), nr 2, s. 237.

²³ Zob. P. Ottino, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris 1998, s. 75.

²⁴ Tamże, s. 633; 649–650; 654.

²⁵ P. Lahady, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, Fianarantsoa 1979, s. 63; R. Jaovelo-Dza o, *Mythes, rites et transes à Madagascar...*, dz. cyt., s. 371.

Następnie wyraz *mpisoro* wywodzi się od *sorona* – ofiara, zaś słowo *mpisaotra* pochodzi od *saotra* – podziękowanie, wdzięczność²⁶. Na uwagę zasługują jeszcze wyraz *tangalamena*, używany przez grupę etniczną Betsimisaraka, ze wschodniego Wybrzeża. Najbardziej rozpowszechniona etymologia tego słowa to: *tangala* – laska; *mena* – czerwony. *Tangalamena* był tradycyjnie w trakcie sprawowania kultu ubrany na czerwono. W dłoniach zaś w czasie wykonywania funkcji kapłańskich dzierżył laskę sakralną, kultową²⁷.

Powyższe terminy stosowane na określenie kapłana ancestralnego odzwierciedlają funkcje, jakie pełni on we wspólnocie. Przede wszystkim będąc pośrednikiem między ludźmi a Bogiem i przodkami modli się, składa ofiary w imieniu wspólnoty żyjących, sprawuje funkcje religijne²⁸.

Głowa rodziny spełniająca funkcje kapłańskie, oprócz autorytetu religijnego, sprawuje również władzę sądowniczą. Szef rodziny czy klanu jest otaczany bezsprzecznym szacunkiem. Gasi waśnie i spory rodzinne, klanowe. W okresie dominacji królestwa Merina na Madagaskarze kapłan ancestralny u Betsimisaraka zwany *tangalamena* był lokalnym przedstawicielem króla. Sprawiało to, iż władza *tangalameny* sięgała o wiele dalej, nawet na inne społeczności mieszkające na terenie powierzonym mu przez suwerena. Jednakże w momencie kolonizacji Madagaskaru przez Francję, władza *tangalameny* się zmniejszyła. Obecnie liczba *tangalamenów* znacznie wzrosła²⁹.

²⁶ F.S. Hallanger, *Diksonera Malagasy – Frantsay*, Antananarivo 1974, s. 79; 82; por. też P. Colin, *Aspects de LAme malgache*, dz. cyt., s. 73.

²⁷ S. Rahatoka, *Pensée religieuse et rituels betsimisaraka*, w: *Ny razana tsy mba maty. Cultures traditionnelles malgaches*, red. J.-P. Domenichini, J. Poirier, D. Raherisoanjato, Antananarivo 1984, s. 41; J. Dez, *Chez les Betsimisaraka...*, art. cyt., s. 230. P. Lahady używa terminu „laska kapłańska”. P. Lahady, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, dz. cyt., s. 266–267.

²⁸ Na gruncie malgaskim istnieją również osoby, które wykonują funkcję wróżbity, wróżbity-uzdrowiciela czy funkcję medium.

²⁹ J. Dez, *Chez les Betsimisaraka...*, art. cyt., s. 230.

Kapłan ancestralny jest wybierany przez lokalną społeczność. Jednakże wybór można anulować, jeśli jest poważna ku temu przyczyna. W praktyce osoba pełniąca funkcje kapłańskie, sprawuje je do śmierci.

W społeczności Antandroy z południa Madagaskaru gdy umiera kapłan (*mpisoro*) wybór nowego kapłana, sukcesora odbywa według starszeństwa. Jednakże przedtem należy pochować zmarłego kapłana z zachowaniem wszelkich reguł i norm przekazanych przez przodków. Ogień ancestralny, który palił się w chacie spotkań (*anjomba*), gaśnie. Słup ofiarniczy (*hazomanga*), przy którym dokonywała się większość obrzędów, jest opuszczony, znajduje się niejako w „żałobie”. Przedmioty kultowe używane przez zmarłego kapłana, zamknięte w koszyku znosi się do lasu i umieszcza się koszyk wraz zawartością na gałęziach tamaryndowca³⁰.

Ciało zmarłego kapłana może być przechowywane przez kilka miesięcy, zanim odbędą się obrzędy pogrzebowe³¹. Co zaś dotyczy mianowania nowego kapłana, mogą nawet minąć dwa, trzy lata zanim to nastąpi. Okres wakatu jest trudnym czasem, podczas którego nie odbywają się większe obrzędy (np. kolektywne obrzezanie).

Kandydat na nowego kapłana (musi być to mężczyzna żonaty) obejmuje swój urząd po uprzednim ustaleniu daty instalacji przez wróżbitę (*ombiasa*). Kapłan dokonuje erekcji nowego słupa ofiarniczego (*hazomanga*). Przy pomocy członków wspólnoty wznosi nowy dom ancestralny (*anjomba*), na którego ukończenie przewiduje się jeden dzień. W wigilię instalacji nowego kapłana, udaje się on w towarzystwie starszyny na grób swojego poprzednika,

³⁰ P. Ottino, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar...*, dz. cyt., s. 75.

³¹ W tradycyjnych społecznościach malgaskich obrzędy pogrzebowe pozwalają zmarłym stać się przodkami (*razana*). Są to najważniejsze obrzędy, wynikające z faktu, iż całe, doczesne życie Malgasza zmierza do tego, aby zostać zaliczonym do grona przodków.

prosząc go o opiekę i wstawiennictwo u przodków. Tego samego wieczora krewni zmarłego kapłana (po mieczu) oraz wdowa po nim udają się do lasu pod tamaryndowiec, gdzie na gałęziach uprzednio pozostawiono koszyk z obrzędowymi przedmiotami zmarłego kapłana. Spędzają tam całą noc, składając na ofiarę byka. Przedmioty obrzędowe wkładają do nowego koszyka, który został upleciony przez siostrę lub krewną po mieczu nowego kapłana³².

W wiosce natomiast ludzie spędzają całą noc na śpiewach i tańcach. Rankiem, dnia następnego siedmiu młodych mężczyzn i siedem młodych kobiet³³ udaje się do lasu, aby przygotować tam nowy słup ofiarniczy³⁴. Wracają do wioski razem z nowym kapłanem i rodziną zmarłego. Na przedzie korowodu idzie wdowa, która niesie na głowie koszyk z przedmiotami obrzędowymi. W ręce zaś trzyma głównie, przy pomocy której zostanie na nowo zapalony ogień ancestralny. Brat lub syn zmarłego kapłana maszeruje za wdową, niosąc w dłoniach dwa noże ofiarnicze i dwie osełki do nich. Gdy orszak dociera do skraju wioski wówczas zarzyna się byki, nad którymi przejdą ludzie niosący słup ofiarniczy (*hazomanga*). Następnie dokonuje się erekcji nowego *hazomanga*, którego nowy kapłan przez wzniesieniem nie może zobaczyć. Z tego powodu zasłania mu się oczy i całego obwiją matą, podobnie jak osobę zmarłą. Czynności tej dokonują kobiety. W tym samym czasie druga grupa kobiet przyjmuje wdowę po zmarłym kapłanie w nowej chacie ancestralnej (*anjomba*). Wdowa zapala nowy ogień ancestralny za pomocą główki, którą przyniosła z lasu. W momencie gdy erekcja nowego *hazomanga* dobiegnie końca, kapłan-sukcesor wygrzebuje się z maty, rodzi się niejako do nowej funkcji. Udaje

³² P. Ottino, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar...*, dz. cyt., s. 75.

³³ Liczba siedem ma znaczenie symboliczne. Jest to najlepsze życzenie pomysłowości dla nowego kapłana. por. P. Profita, *Malgaches et malgachitude*, Fianarantsoa 2000, s. 69–72.

³⁴ Podobnie jak w obrzędach obrzezania.

się do *anjomba*, gdzie zakłada rytualny strój. Następnie składa swoją pierwszą ofiarę³⁵.

Kapłan ancestralny stoi na straży spuścizny przodków (*razana*). Jest głównym, żeby nie powiedzieć jedynym pośrednikiem między ludźmi a Bogiem i przodkami. Swoje funkcje religijne łączy z dotychczasowym zajęciem³⁶. Aczkolwiek może on liczyć na pomoc np. w przygotowaniu ryżowiska czy w naprawie chaty spotkań, którą się z urzędu opiekuje.

Szczyci się niezachwianym autorytetem moralnym wśród pobratymców, np. w społeczności Betsimisaraka widać to szczególnie w momencie, gdy zostanie wybrany nowy kapłan zwany tutaj *tangalamena*. Wówczas cała miejscowa wspólnota buduje mu chatę, gdzie będzie mieszkał. Chata ta (tzw. *tranobe*) będzie także miejscem sprawowania niektórych obrzędów³⁷. Oprócz tego będą się w niej odbywały obowiązkowe spotkania, podczas których dyskutuje się, rozstrzyga ważne sprawy wspólnoty klanowej. Na tych spotkaniach prym wiedzie kapłan (*tangalamena*). Chata dla kapłana budowana jest w centralnym miejscu wioski, tuż obok kultowego słupa (*fisokinia*, *jiro*), gdzie *tangalamena* modli się i składa ofiary Bogu i przodkom.

Tangalamena komunikuje się z przodkami, którzy objawiają mu się w czasie snu (*torimaso*)³⁸. W czasie snu przodkowie udzielają kapłanowi rad lub zrzutów, w zależności od okoliczności.

³⁵ P. Ottino, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar...*, dz. cyt., s. 75.

³⁶ Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 89.

³⁷ Np. obrzezanie (*sambatra*), w *tranobe* przyjmuje się też gości, Mieszkają tam na czas pobytu w wiosce. Jeśli umrze mężczyzna, wówczas jego ciało zanoszą się do *tranobe*, gdzie odbywa się czuwanie przy zmarłym. W tym czasie chatę nazywa się *tranondahy* – dom mężczyzn. Ciało zmarłych kobiet nie umieszcza się w *tranobe*. J. De z, *Chez les Betsimisaraka...*, art. cyt., s. 232.

³⁸ Malgasze wierzą, iż duch (*saina*) może opuścić ciało (*vatana*) i podróżować, spotykając wtedy inne duchy, jak również przodków. L. Molet, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt., s. 331.

Miejsca, gdzie kapłan zanosi modlitwy, to *tranobe*, *tsangambato* i *jiro*. Modląc się w *tranobe* kapłan zwrócony jest w kierunku północno-wschodnim chaty³⁹. Natomiast *tsangambato*⁴⁰, są kamienne stele, które są pamiątką osoby zmarłej, spoczywającej daleko, poza grobowcem rodzinnym i której ciała nie można przetransportować⁴¹.

Jednakże wszystkie ważniejsze ceremonie dokonują się w najbliższym sąsiedztwie *faditra* w centralnym punkcie wioski. *Faditra* to ogrodzenie mające 2 m długości i 50 cm szerokości. Wykonane jest z wikliny lub też z zerdzi rośliny *hasina*⁴². Wewnątrz ogrodzenia znajduje się jeden lub więcej słupów sakralnych tzw. *jiro*⁴³.

Podczas modlitw (*jôro*)⁴⁴ zanoszonych do przodków, kapłan ofiarowuje zazwyczaj byka. Czasami mógł to być drób lub ryby,

³⁹ Tradycyjna malgaska chata zbudowana jest w kształcie czworoboku. Kąt północno-wschodni był kątem modlitw (*zoro firarazana*). Malgasze zwracali się w tym kierunku, zanosząc błagania do Boga i do swoich przodków, którzy właśnie z tego kierunku przybyli na Madagaskar. Aczkolwiek ściślej rzecz biorąc, istnieje również pojęcie *zoron-drazana*, oznaczające kąt przodków. W praktyce w literaturze przedmiotu wspomnianych pojęć używa się zamiennie. L. M o l e t, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt., s. 349.

⁴⁰ Należy tutaj zaznaczyć, iż niektórzy autorzy, jak np. P. Colin, uważają, iż omawiane stele, które upamiętniają zmarłych, mają związek z kultem boga *Zanahary*. Zob. P. Colin, *Aspects de l'âme malgache*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹ J. D e z, *Chez les Betsimisaraka...*, art. cyt., s. 233.

⁴² Jest to roślina święta (*Dracoena reflexa Lam.*). Liście jej wykorzystuje się do aspersji. R. J a o v e l o - D z a o, *Mythes, rites et transes à Madagascar...*, dz. cyt., s. 370; L. M o l e t, *La conception malgache du monde du surnaturel...*, dz. cyt., s. 199.

⁴³ Zwany inaczej *fisokinia*. Jest to słup ofiarniczy, który służy jednocześnie jako ołtarz. U góry jest rozwidlony, podobny do litery Y. Zwykle na rozwidlonych końcach umieszczone są czaszki byków ofiarowanych w ofierze. Słup ofiarniczy ma wysokość ok. 2 m. Inna nazwa to *jiro* (dosłownie lampa). *Fisokina* przedstawia symbolicznie byka o ostrych rogach. S. R a h a t o k a, *Pensée religieuse et rituels betsimisaraka*, art. cyt., s. 48; P.V. C o t t e, *Regardons vivre une tribu Malgache: les Betsimisaraka*, Paris 1947, s. 105.

⁴⁴ Słowo *jôro* jest terminem z dialektu Betsimisaraka, ze wschodniego wybrzeża Madagaskaru. Wyraz ten oznacza tradycyjną modlitwę Betsimisaraka. P. L a h a d y, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, dz. cyt., s. 63.

ale nigdy nie świnia. Oprócz tego w czasie ofiary kapłan wylewa kilka kropel rumu (*toaka*) na ziemię, aby uhonorować przodków. Resztę zawartości butelki wypiją *tangalamena* i jego asysta.

Przed zabiciem byka na ofiarę, krępując się go i powala na ziemię. Łeb byka zwrócony jest w kierunku wschodnim. Następnie *tangalamena* uderza trzy razy swoją laską (*tangala*) po brzuchu zwierzęcia. Kapłan modli się. Najpierw wzywa boga *Zanahary*, później do przodków, wzywając ich wstawiennictwa. Podczas modlitwy (inwokacja – *fijoroana*) kapłan znajduje się w pozycji stojącej. Zaś wszyscy inni kucają.

Gdy inwokacja dobiega końca, *tangalamena* wlewa trochę rumu w gardło byka. Po czym przecina szyję zwierzęcia nożem tzw. *antsy*⁴⁵. Martwemu zwierzęciu odcina się ogon, który później umieszcza się w wschodniej części *tranobe*. Mięso ćwiartuje się i rozdziela wśród członków społeczności wioskowej (klanowej).

Jak już to było powiedziane kapłan ancestralny, uczestniczy w ważnych momentach wspólnoty klanowej. Do takich można takich zaliczyć obrzędy obrzezania, podczas których chłopcy stają się mężczyznami w sensie prawnym.

U Betsimisaraka, zresztą na całym Madagaskarze, popularne było zawieranie braterstwa krwi (*fatidra*), które umożliwiała stwarzanie nierozzerwalnych związków, zwłaszcza pomiędzy niespokrewnionymi ze sobą osobami – zwykle między dwoma mężczyznami, ale zdarzało się, że między mężczyzną i kobietą. Ceremonia zawierania braterstwa krwi przewodniczył kapłan⁴⁶.

Egzystencja Malgaszów jest ściśle związana z tabu (*fady*) – zakazami, które należy przestrzegać, gdyż pochodzą one od przodków. Naruszanie rodzinnych czy trybalnych zakazów powoduje gniew

⁴⁵ Nóż *antsy* jest w powszechnym użytku. Jest zarazem niebezpieczną bronią.

⁴⁶ R. Decary, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, dz. cyt., s. 48–52; S. Godefroit, *A l'ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*, Paris 2000, s. 195.

przodków, poza tym wywołuje różne choroby, które dotyczą, zwłaszcza tych, którzy naruszyli dane tabu. Jedynie kapłan, u Betsimisaraka *tangalamena* ma władzę przeprowadzenia rytuałów oczyszczających tzw. *fafy*. Tylko on może ułaskawić przodków, ostudzić ich gniew. W czasie przeprowadzania *fafy* zabija się byka. W przypadku gdy np. winni popełnili akt kazirodczy, wówczas *tangalamena* wraz z asystą obrzucają winnych obelgami oraz byczym łajnem⁴⁷.

* * *

W historii Madagaskaru, w królestwie Merina, istniał urząd kapłanów-strażników królewskich talizmanów (*sampy*), które zapewniały pokój w królestwie. Każdy z talizmanów posiadał swoje sanktuarium, gdzie kapłani sprawowali ich kult. Wraz ze spaleniem królewskich talizmanów (1869 r.) zasadniczo zniknął urząd kapłana-strażnika *sampy*.

Do czasu obecnego w tradycyjnych społeczeństwach malgaskich funkcje kapłańskie sprawuje głowa rodziny. Kapłan jest wybierany przez starszyznę i zwykle pełni swój urząd aż do śmierci. Pełniąc swe funkcje kapłańskie, sprawuje także władzę sądowniczą. Mimo nieodwracalnych zmian społeczno-kulturowych i religijnych, jakie dokonują się na Madagaskarze, funkcja kapłana ancestralnego wciąż szczydzi się niezachwianym szacunkiem w tradycyjnych społecznościach Madagaskaru.

⁴⁷ J. De z, *Chez les Betsimisaraka...*, art. cyt., s. 235–236.

