

Jagoda HERNIK SPALIŃSKA

Rodzina to wszystko

Temat domu i rodziny – nawet przedstawiany na poziomie faktów – łatwo się metaforyzuje, a jak się okazuje właśnie potraktowany z naukową dyscypliną szczególnie skłania do odnajdywania w nim ponadczasowych znaczeń.

Książka Wojciecha Gajewskiego, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu*¹ pokazuje wczesny, „przedkostantyński”² etap rozwoju Kościoła, „konstytuującego się na wzór domowy”, co daje autorowi asumpt do wnikliwego opisu starożytnego domu i rodziny trzech modeli szeroko pojętego antycznego domostwa: greckiego, rzymskiego i judaistycznego. Obraz ten zostaje zderzony z obrazem domostwa chrześcijańskiego, a wnioski, które z tego zestawienia płyną wybiegają daleko poza ten opis, mimo że już on sam jest fascynujący.

Działalność naukowa dr hab. Wojciecha Gajewskiego, profesora na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, a równocześnie pastora zboru zielonoświątkowego we Fromborku, niesie dla teatrologa wiele wartości i naukowych otrzeźwień. Żyjąc w ponowoczesnym modelu kultury, który rozmywa z rozmysłem gatunki i granice („wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”), czasem zapominamy o zwykłej dyscyplinie myślowej i pojęciowej. Również w miarę postępu różnych dziedzin często zatracą się cele, które stały u zarania ich powstania. Wiele analiz teatrologicznych wyglądałoby może inaczej, gdyby przemyśleć stwierdzenia na które można

¹ Pełny tytuł książki brzmi: *Ekklesia a oikos w epoce Nowego testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz Przypowieści Mt 7:24, Mt 24:45-51, Łk 15:11-32*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.

² op. cit.: s. 22

natrafić w naukowych tekstach prof. Gajewskiego, jak na przykład to: „należy unikać nadawania starożytnym wyrażeniom współczesnych znaczeń, bezwiednego wczytywania w tekst biblijny własnych idei (eisegeza), a dążyć do wyświetlenia ich pierwotnych sensów (egzegeza, hermenutyka)”³. To rozróżnienie warto by było stosować przy tzw. współczesnych odczytaniach utworów dawnych by uniknąć niepotrzebnych nieporozumień. Antropologia kulturowa dopuszcza bowiem daleko idące wnioski i zastrzeżenie, że mamy do czynienia z eisegezą a nie egzegezą ucięłoby niepotrzebne dyskusje. Tym bardziej można zapożyczyć to rozróżnienie, że w przeprowadzanych na tekstach biblijnych badaniach również stosuje się metodologię obecną przy antropologii kulturowej. Autor określa swe podejście jako „oikoidalne”, a za jego cechą charakterystyczną uznaje interdyscyplinarność. Tak więc przy analizie tekstów Nowego Testamentu, sięga się po efekty badań różnych nauk humanistycznych i społecznych⁴. Nie różni się więc to podejście od tego, które stosujemy w teatrologii, a mimo to dokonuje tych istotnych rozróżnień o których była mowa wcześniej. Poza wartościowymi niuansami metodologicznymi twórczość naukowa prof. Gajewskiego przynosi też wiele ważnych informacji historycznych, zawsze spojonych inspirującą tezę.

Polecając wszystkie teksty naukowe prof. Gajewskiego skupię się tutaj na jego ostatniej książce, która szczególnie drastycznie poszerza naszą teatrologiczną perspektywę.

Dom - rodzina

Jak pisze autor: „Trzeba pamiętać o tym, że z jednej strony instytucja *oikos/domus* w znacznie większym stopniu niż współczesny dom determinowała egzystencję człowieka antyku, przede wszystkim w kręgu kultury grecko-rzymskiej, w której orbicie znajdowała się również *'erec Isra'el* (kraina Izraela). Określony model domu-rodziny stanowił wręcz kuźnię mentalną człowieka antyku”. W omawianym okresie powstaje jednak nowy model domostwa, dom chrześcijański na bazie kształtującej się „społeczności mesjańskiej (*christianoï* – chrystusowcy, Dz 11:26)”, fenomenem religijnym „określonym następnie greckim terminem *ekklesia*”⁵. I to właśnie

³ Wojciech Gajewski, „Rzekł mu Piłat: Co to jest prawda? Emet i aletheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej. Kulturowo-teologiczne odczytanie J. 8,31-31 i J 18,37-38a. Cz. 1, Rocznik Ewangelicki, Vol. VII, 2013, s. 268

⁴ Por. Gajewski, *Uczty w ekklesiach...*, op. cit. s. 13

⁵ s. 11 W innym tekście W. Gajewski tak definiuje *ekklesia*: „Przez *ekklesia* rozumieć będę lokalną grupę wiernych (*ekklesia* lokalna) związaną z określonym ośrodkiem, gromadzącą się w

dynamika między zastanym domem (*oikosem*), a tworzącą się - na kanwie tego domu - wspólnotą religijną (*ekklesia*), jest tematem tej książki. Było to sprzężenie zwrotne, bo tak jak dom wpływał na kształt *ekklesii*, tak *ekklesia* – a raczej zasady nowej wiary, które ją połączyły – wpływały, zarówno w krótkim jak i w dłuższym wymiarze, na rodzinę i wspólnotę chrześcijańską. Widzimy więc jak w jej obrębie dochodzi do korekt zarówno modelu rodziny, jak i figur jej poszczególnych członków.

Jak pisze autor: „Wejście do domostwa oznacza dotarcie do samych podstaw społeczeństwa”⁶. Chciałoby się nawet dodać „człowieczeństwa”, bo bycie członkiem rodziny, a nie stada, jest może tym, co nas najbardziej różni od zwierząt. Więzi emocjonalne liczone w wymiarze całego życia. Dom i rodzina, to odwieczne tematy teatru i dramaturgii. Począwszy od tragedii greckiej, i jej jedynej zachowanej pełnej trylogii czyli *Oresteii*, temat domu i rodziny pojawia się w dramacie regularnie i ciągle od nowa, bo każde pokolenie musi swój dom opisać. Fenomen domu na tym polega, że mimo iż domostwo jako takie zmienia się wraz z rozwojem cywilizacji, to równocześnie – póki co – rodzina pozostaje nadal podstawowym punktem odniesienia każdego człowieka, niezależnie od tego, czy fizycznie istnieje. Jak stwierdza w studium nad domostwem żydowskim u początków naszej ery cytowany przez Wojciecha Gajewskiego Bruce J. Malina: „Rodzina to wszystko”⁷.

Konstrukcja

Zacznijmy od próby bardzo skrótowego opisu tej pięćsetstronicowej książki. Składa się z trzech części, z czego dwie pierwsze są historycznym i hermeneutycznym opisem domu, rodziny i kościołów domowych, a trzecia to analiza przypowieści z Nowego Testamentu, które dotyczą domostwa. W pierwszej części (*Antyczny oikos*), autor dokonuje „prezentacji zagadnień związanych ze środowiskiem domowym – z akcentem na instytucję rodziny i ojca w trzech obszarach kulturowych: Izraelu, Grecji i Rzymie”, ale też pozwala zorientować się w strukturze antycznego modelu rodziny i ojcostwa. Część ta jest szczególnie skoncentrowana na środowisku żydowskim - na podstawie źródeł

kilku lub kilkunastu domach wiernych. W odpowiednich warunkach *ekklesia* lokalna mogła gromadzić się razem na jednym miejscu, w domu jednego z bogatszych wiernych” (W. Gajewski, *Uczty w ekklesiach domowych w świetle ujęcia oikoidalnego. Na marginesie dyskusji nad 1 Kor 11,17–34*, *Christianitas Antiqua*, Vol. VI *Religia i tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2014).

⁶ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 148

⁷ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 55

historycznych i archeologicznych przedstawiono sytuację na obszarze *'erec Isra'el*, ze szczególnym uwzględnieniem Galilei. Dla opisu *ekklesii* chrześcijańskiej autor jako podstawowy obszar badawczy wyznaczył jednak *ekklesię* koryncką, czyli miasto poza terenem *'erec Isra'el*, kierując się zarówno jej prototypowym charakterem, jak i uniwersalnością wywołaną przez specyficzne, „kosmopolityczne oblicze Koryntu”.

W części drugiej (*Kościół konstituujący się na sposób domowy*) autor prezentuje „dwa typy architektoniczne (*villa* i *insula*) pod kątem ich przydatności na spotkania wspólnoty religijnej” czyli kościołów domowych. Tu autor wykorzystuje poza źródłami również dane literackie, ze szczególnym uwzględnieniem Witruwiusza. W drugiej części pojawiają się również inne ciekawe zagadnienia, między innymi: antyczne kolegia i stowarzyszenia dobrowolne; język fikcyjnego pokrewieństwa („jego źródła i implikacje”); patriarchalną propagandę cesarską „i elementy ideologii ukryte pod pojęciem domostwa”; bardzo ciekawe i mało znane zjawisko tablic domowych (*Haustafel*); sylwetki korynckich *pater familias* oraz patronów i patronek, którzy stali na czele poszczególnych kościołów domowych, wchodzących w skład lokalnej *ekklesii* w Koryncie, oraz zagadnienie przestrzeni domostwa. Autor na nowo określa ilościowo wielkość wspólnoty korynckiej na podstawie obliczeń matematycznych mających za podstawę powierzchnię domu.

Dwie pierwsze części zawierające opis domostwa i wyjaśniające rolę ojca i kobiety we wszystkich trzech typach domostwa jest może dla teatrologa najużyteczniejszy, jednak część dotycząca tworzących się wspólnot domowych i instytucji patrona także zasługuje na uwagę. Po pierwsze burzy ona wyobrażenie ukształtowane przez kulturę masową, że pierwsi chrześcijanie spotykali się gdzieś w skałach czy grotach, i pokazuje w jak dużym stopniu organizacja Kościoła znajduje swoje odzwierciedlenie nie tylko w organizacji domu, ale też w jego idei.

Część trzecia książki (*Oikos w przypowieściach w świetle korynckiej ekklesii*) to znów opis wspólnoty domowej, ale przeprowadzony inną metodą, czyli analizą trzech przypowieści z Nowego Testamentu. Pierwsza przypowieść (*Dwa domy*) „rzuca światło na charakter misji Pawła i jego współpracowników w środowisku *ekklesii* korynckiej”. Druga (*Sługa wierny i niewierny*) „przywołuje zagadnienie zarządzania wspólnotą pod nieobecność Gospodarza”. Trzecia (*Syn Marnotrawny*) „odślania problem dyscypliny w Kościele”⁸. Odczytanie tych przypowieści ze stworzonej przez autora perspektywy oikoidalnej pozwala na zbadanie jak były rozwiązywane pierwsze problemy

⁸ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 23

wspólnoty wynikające z łączącej ich wiary – to opis Kościoła i ustalanie się jego zasad *in statu nascendi*.

Ten zróżnicowany charakter poszczególnych części książki wymusza też zastosowanie różnych metod analizy. W dwóch pierwszych częściach mamy do czynienia z metodą historyczno-kulturową⁹ w której poddawane są analizie „poszczególne dziedziny życia świata antycznego” takie jak „osoby i instytucje, wyobrażenia i pojęcia, tematy i idee w kontekście kulturowym” jak również „konkretne aspekty antropologiczno-socjologiczne, między innymi struktury społeczne, wzorce kulturowe, mentalność i zachowania, system wartości, tryby interakcji społecznych oraz strategie umożliwiające komunikację”¹⁰. Odtwarzając strukturę *ekkesii* korynckiej „w kontekście dynamiki wczesnochrześcijańskiej pedagogii” autor użył „podejścia inicjacyjnego wypracowanego na gruncie hermeneutyki religijnej”, przy opisie modelu *oikosu-ekkesii* w przypowieściach metody alegoryczno-eklezjalnej.

Korzystając z ponad tysiąca opracowań, z czego trzy czwarte to literatura angielskojęzyczna, i dysponując znajomością podstawowych dla badań języków (greka, łacina i hebrajski) autor przede wszystkim opiera się na źródłach wśród których znalazły się: literatura rabiniczna oraz starożytne teksty literackie, inskrypcje oraz inne zachowane świadectwa kultury materialnej i duchowej z obszaru cywilizacji żydowskiej i grecko-rzymskiej. Jednak, jak pisze autor: „Pierwszorzędnym źródłem, na którym opierać będziemy swoje badania, są pisma proto-Pawłowe oraz Ewangelie synoptyczne. Za pisma proto-Pawłowe uznaję (w kolejności występowania w NT): Rz, 1 i 2 Kor, Ga, Ef, Flp, Kol, 1 i 2 Tes, Flm. W kwestii autorstwa Listów do Filipian i Kolosan, a szczególnie Efezjan, istnieją różne opinie wśród badaczy. Pomijamy zasadniczo Listy Pasterskie (1 i 2 Tm, Tt). Ograniczenie do tej bazy źródłowej opieramy na konstatacji, że oddają one stan kondycji *ekkesii* w trzech pierwszych dekadach historii Kościoła. Tymczasem Listy Pasterskie reprezentują chrześcijaństwo drugiego, a być może trzeciego pokolenia chrześcijan”¹¹.

⁹ Metoda wprowadzona przez J.H. Elliotta w pracy: *What is Social Scientific Criticism?* Minneapolis 1993. Metoda społeczno-kulturowa zawiera trzy stopnie analizy: (1) społeczną formę i treść tekstu oraz czynniki, które je kształtowały i zamierzone konsekwencje procesu komunikacji; (2) wzajemne relacje między takimi wymiarami tekstu, jak lingwistyczny, teologiczny (ideologiczny) i socjologiczny; a także (3) sposób, w jakim pisemna komunikacja była zarówno odbiciem, jak i odpowiedzią na specyficzny społeczny i kulturowy kontekst – to jest, jak była skonstruowana, by mogła służyć jako efektywny nośnik i instrument interakcji społecznej, jak również jakie były literackie i teologiczne skutki (za: Gajewski, *Oikos...*op. cit:op. cit. s. 16)

¹⁰ por. B.J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 2001, s. 11–25. (za: Gajewski, *Oikos...*op. cit:op. cit. s. 16)

¹¹ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 15

Posługując się analizą hermeneutyczną przypowieści zawartych w Nowym Testamencie autor pokazuje, że „są one nie tylko doskonałym źródłem wiedzy o realiach życia mieszkańców w *'erec Isra'el*, ale przede wszystkim ukazują kontekst społeczny pierwszych społeczności chrześcijańskich”¹². Jak pisze autor, oparcie się na późniejszym materiale ewangelicznym i gatunku przypowieści „pozwała na odnalezienie w materiale synoptycznym bogactwa tematów związanych z domem i ojcem, panem i gospodarzem, co dowodzi, że ten oikoidalny topos odgrywał znaczącą rolę w nauczaniu Jezusa. Po drugie, w najbardziej wyrazistej postaci ów topos znajduje swoją ilustrację w środkach obrazowych przekazu, do których zaliczają się przypowieści; znaczny ich odsetek odwołuje się właśnie do idei oikoidalnych. Te idee nie odzwierciedlają bynajmniej warstwy redakcyjnej przypowieści, ale etapy powstawania kompozycji. O ile warstwa tradycji jest osadzona w realiach palestyńskiego świata, gdzie *oikos* odgrywa znaczącą rolę, o tyle warstwa redakcyjna nawiązuje do żywotnych problemów *oikosu-ekkesii*, poniekąd je kanonizując. Zatem, to co w Listach Pawłowych jawi się nam jako pewna propozycja organizacji *ekkesii*, w Ewangeliach uzyskuje wartość poniekąd normatywną”¹³.

Książka przynosi tak wiele informacji, oraz podnosi tak dużą ilość zagadnień, że streszczenie jej jest niemożliwe, tym bardziej, że mimo swej obszerności nie zawiera chyba ani jednego zbędnego zdania. Dlatego skupię się tu na dwóch kwestiach, inne tylko sygnalizując. Pierwsza to obraz rodziny antycznej i jego przemiana w środowisku chrześcijańskim. Druga kwestia to obraz i rola ojca w środowisku antycznym, termin „Ojciec” tradycji judaistycznej oraz nieoczywiste użycie go w rodzącym się Kościele nowożytnym.

Rodzina

Można się zastanowić jak to możliwe, że tak podstawowe zagadnienie jak domostwo jako wzór dla Kościoła, dopiero w ostatnich latach zostaje poddane tak dogłębnej analizie. Jak pisze Wojciech Gajewski nowożytne zainteresowanie kościołami domowymi zaczęło się od prac Adolfa von Harnacka na początku XX w. Niemiecki uczyony wprawdzie postawił tezę „że przyczyna ekspansji i zwycięstwa chrześcijaństwa w antyku tkwiła w naturze kościołów domowych” jednak, jak pisze Gajewski, nie wyprowadził on „żadnych wniosków co do natury i charakteru wspólnot oikoidalnych”¹⁴. Na gruncie

¹² Gajewski, *Ekklesia...* op. cit., s. 427

¹³ Gajewski, *Oikos...* op. cit: s. 14-15

¹⁴ Gajewski, *Oikos...* op. cit: s. 17

polskim zaawansowane badania nad rodziną rzymską z perspektywy chrześcijańskiej prowadzi m.in. Juliusz Jundziłł¹⁵.

Zestawienie trzech (czyli greckiego, rzymskiego i judaistycznego) modeli domostw i rodzin jakiego dokonuje Gajewski, daje szeroki wgląd w zagadnienie, a zestawienie ich z modelem *ekklesii* korynckiej wypełnia lukę pozostawioną przez Harnacka.

Wywiedzenie *ekklesii* od środowiska domowego jest jednym z podstawowych postulatów badawczych książki. Jak pisze autor: „W nauce nie jest to jedyny model do odtworzenia organizacji *ekklesii*. Część uczonych stoi na stanowisku, że *ekklesia* zaczerpnęła model organizacyjny z synagogi, szkół filozoficznych, kultów misteryjnych lub dobrowolnych stowarzyszeń. Jednak badania prowadzone w okresie ostatnich trzydziestu lat nad środowiskiem życiowym Kościoła potwierdzają nadrzędną rolę domostwa. Efektem tego jest consensus, który sformułował Dieter Lührmann: [antyczny *oikos*] nie jest wyłącznie jedną z wielu form społecznych i ekonomicznych, ale podstawową formą społeczną i gospodarczą, i to nie tylko świata starożytnego i Nowego Testamentu, ale przypuszczalnie każdej osiadłej kultury preindustrialnej. Niech wolno nam będzie założyć, na użytek tej rozprawy, że u podstaw *ekklesii* stoi *oikos*”¹⁶. Ta konstytucja Kościoła na wzór i podobieństwo domu jest być może jednym z czynników tłumaczących fenomen siły Kościoła. Dom bowiem to organizm składający się z niezbędnych części, gdzie każdy odgrywa fundamentalną rolę, czy to ojciec, czy matka, czy dziecko. Dynamika tej relacji, oparta na specyficznej roli każdego członka społeczności domowej daje domowi energię rozwoju. Dopiero rozmywanie tych ról tę energię jej odbiera. Rodzina antyczna miała siłę wynikającą z jej stabilności. Jak pisze Wojciech Gajewski „Rodzina jest jedną z najtrwałszych instytucji kultury ludzkiej. Choć wciąż wywiera ogromny wpływ na kształtowanie się jednostki, samo pojęcie rodzina i domostwo na przełomie wieków bywa trudne do zdefiniowania. Badacze są zdania, że zarówno w kulturze hebrajskiej, jak i grecko-rzymskiej obydwa terminy przekraczają znaczenie, jakie nadaje im współczesna kultura euroamerykańska. [...] rodzina antyczna, w tym także żydowska, posiadała zdecydowanie pojemniejszą strukturę i nie sprowadzała się wyłącznie do relacji zachodzących między

¹⁵ Gajewski, *Oikos...* op. cit: s. 21, Por.: J. Jundziłł (red.) *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*. Literatura, prawo, epigrafika, sztuka, Bydgoszcz 1995; *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych w II wieku*. Apulejusz, Fronton, Marek Aureliusz, Tertulian, Bydgoszcz 1996; J. Błaszczyk, J. Jundziłł (red.), *Domus et familia. Ideały i realia życia rodzinnego*, Bydgoszcz 2000

¹⁶ Gajewski, *Oikos...* op. cit: s. 12

rodzicami i dziećmi. Przez to jej wpływ na wartości wyznawane przez jednostki był zdecydowanie większy¹⁷. W odniesieniu do modelu judaistycznego autor pisze: „rodzina w Izraelu od czasów Patriarchów po Nowy Testament przeszła długą ewolucję, poddana była wpływom ościennych kultur, ale pomimo to zachowała dużą stabilność. Stanowiła ona o poczuciu bezpieczeństwa szerszej niż rodzina nuklearna grupy osób, była bazą ekonomiczną, podstawowym i naturalnym miejscem rozwoju jednostki. Każda osoba w rodzinie miała ściśle określone miejsce. Od urodzenia poddana była edukacji i socjalizacji. Domostwo i rodzina stanowiły z punktu widzenia ekonomicznego przedsiębiorstwo domowe oraz określały system wartości, religijność, dbały o zachowanie tradycyjnych wzorców zachowań, kumulowały poczucie więzi społecznej¹⁸”.

Przy opisie rodziny judaistycznej, greckiej i rzymskiej autor w dużym stopniu skupia się na instytucji ojca, chociaż nie tylko, bo otrzymujemy również bardzo rozległą perspektywę pozycji kobiety, dziecka, niewolników czy opisy samych domostw. Jednak to właśnie ojciec jest niemal synonimem rodziny antycznej, przedchrześcijańskiej, on stoi na czele tego „przedsiębiorstwa domowego”, i to jego postać determinuje jego obraz i system działania. Jak pisze autor: „Hebrajski termin ojciec (ba – ’aw), podobnie jak jego semickie ekwiwalenty, nie został wyprowadzony z funkcji biologicznej. Niesie raczej w sobie ideę ochrony, gwarancję bezpieczeństwa i rozwoju rodziny (’aw: ten który daje siłę swojej rodzinie). Ojciec był głową i panem domu, to od niego rodzina wywodzi swoją nazwę (bet ’aw – dom ojca)¹⁹”.

Równocześnie, a może właśnie dlatego cechą charakterystyczną dla całego środowiska semickiego było „zjawisko rozszerzenia grona osób określanych tytułem ’aw” - ojcem nazywano ważne osobistości, terminem ’aw w Starym Testamencie posługiwano się na określenie dziadka, założyciela rodu, przodków ze strony ojca, króla, proroka i kapłana, nauczyciela, mistrza, dobroczyńcy, obrońcy i protektora. Co ciekawe mianem ojca określano także rzemieślników i artystów, czyli jak pisze autor „reprezentantów określonego stylu życia”. Odniesienie do Księgi Rodzaju wskazuje, że owo intrygujące sformułowanie odnosi się do „mieszkających w namiotach i przy trzodach” oraz „wszystkich grających na cytrze i na flecie²⁰”. Daje to do myślenia gdy szukać źródła szczególnej roli twórcy w nowożytnym społeczeństwie,

¹⁷ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 27

¹⁸ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 55

¹⁹ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 31-2

²⁰ Księga Rodzaju 4:20, 21

ale też każe się zastanowić nad „mieszkającymi w namiotach i przy trzodach”. Opis kieruje nie tylko do ludowych fletnistów, ale generalnie do outsiderów w typie jurodiwych. Pokłosie tej nomenklatury można spotkać w środowisku prawosławnym, gdzie termin „ojciec” czy „ojczulek” (batuszka) był w szerszym społecznym użyciu niż w środowisku katolickim. To jednak co wynika z tych rozważań to fakt, że szeroko używane miano ojca wpływa raczej z jego warstwy semantycznej niż metaforyzującej.

Rola ojca w rodzinie judaistycznej była związana z jej rozszerzoną strukturą, która obejmowała nie tylko rodzinę nuklearną ale całą rodziną wspólnotę, na czele której stał ojciec-opiekun. Stąd „ojcowie mieli również obowiązek dbania o rozwój majątku, czuwania nad zabezpieczeniem potrzeb członków rodziny (jedzenie, ubranie i dach nad głową), harmonijny rozwój rodziny i zachowywanie zasad sprawiedliwości, ochrony domu przed niebezpieczeństwem zewnętrznym [...] a także opiekę nad domownikami, zwłaszcza starszymi, chorymi, wdowami i sierotami”²¹. W stosunku do dzieci obowiązkiem ojca rodziny judaistycznej, oprócz ich wychowania i znalezienia dla nich odpowiednich partnerów życiowych, było obrzezanie synów ósmego dnia i „kierowanie ich postęпами na drodze przestrzegania przykazań i zasad społeczno-kulturowych, dbanie o duchowy rozwój i kontynuację dorobku kultury materialnej i duchowej”²². Tak wyznaczona rola ojca wydaje się dość oczywista i ponadczasowa, do momentu gdy czytamy o innym spadającym na ojca obowiązku, a mianowicie podejmowanie decyzji o składaniu ofiary z domownika, jak na przykład poświęcenie pierworodnych. Jest to wiedza po pierwsze wzbogacająca w kontekście Ifigenii (mimo że odnosi się do Żydów, jednak wzory kultury wskazują na podobieństwa), ale przede wszystkim w kontekście historii nowożytnej. Echo tej roli powraca bowiem w problematyce holocaustu i trudnego do zrozumienia dla nas, jako chrześcijan, przyzwolenia na ofiary z domowników podczas kolejnych etapów likwidacji gett. Tymczasem topos ratowania rodziny kosztem poszczególnych jej członków (*versus* bardziej rozumiała dla nas postawa walki, której efektem może być jednak unicestwienie całej społeczności) ma swoje źródło jak widać w aksjomatach, a nie w pragmatyce.

Jak konkluduje autor „choć ojciec posiadał władzę niemal monarchiczną, to w nauczaniu rabinów przypomniano mu, że powierzonej władzy nie wolno nadużywać. Podstawowym obowiązkiem ojca było zapewnienie rodzinie bytu i bezpieczeństwa. W religijnym świecie judaizmu warunki te były równie ważne, jak konieczność okazywania mądrości i bojaźni Bożej, które zapewnają

²¹ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 42

²² Ibidem

schronienie dzieciom (Prz 14:26). W Biblii Hebrajskiej postulowane są relacje domowe oparte na miłości, współczuciu i tkliwości. Znajdują się tam również liczne obrazy emocjonalnej więzi między ojcami i dziećmi. W okresie drugiej Świątyni do głosu doszło większe niż dotychczas sprecyzowanie władzy ojcowskiej. Patriarchalna struktura hierarchiczna była traktowana jako naturalna i, przynajmniej w teorii, niepodważalna²³. Autor, powołując się na badania D. Blocka, poddaje pod ciekawą negocjację użycie terminu „patriarchat”, pisze: „choć realia świata starożytnego są ewidentnie patriarchalne, błędem byłoby czynienie z mężów jako głów rodzin władców absolutnych”²⁴, dlatego „aby zastąpić tę wartościującą dotąd perspektywę, Daniel Block proponuje wprowadzenie terminu patrycentryzm. W jego ujęciu ojciec stanowi rdzeń i centrum rodziny. Nie należy patrzeć na niego jako na jednoosobową instytucję, samodzielnie zarządzającą domostwem w duchu tyranii i despotyzmu, ale raczej jak na osobę odpowiedzialną za dom, godną zaufania, cieszącą się poważaniem i gwarantującą opiekę wszystkim domownikom. Patrycentryzm uwydatnia pozycję ojca jako osi domostwa oraz punkt odniesienia dla wszystkich członków społeczności, funkcjonujących zarówno wewnątrz gospodarstwa domowego, jak i na zewnątrz. W tym duchu z pozycją 'aw wiązała się nie tyle władza i przywileje, ile odpowiedzialność”²⁵. Równocześnie autor się zastrzega, że „nie należy popadać w skrajność i traktować rodzinę izraelską jako partnerską, wykluczając z niej wszelkie objawy despotyzmu”²⁶.

Zasadnicza różnica w pozycji ojca judaistycznego w stosunku do ojca greckiego i rzymskiego jest taka, że w starożytnym Rzymie i w antycznej Grecji „funkcja ojca rodziny miała charakter sakralny”²⁷. Co nie zmieniało faktu, że grecki ojciec, który „nie dbał o majątek rodzinny, działał na jej szkodę, mógł być przez nią pozbawiony praw” zaś „poza możliwością porzucenia niemowląt nie posiadał prawa życia i śmierci nad swoimi domownikami”²⁸. Porzucenie Edypa przez Lajosa nadal jest więc dla nas odrażające, jednak nie możemy go uznać za czyn bezprawny.

Rzymski ojciec „kapłan rodzinnych bóstw [i] reprezentant bogów” był odpowiedzialny za wszystkie sprawy „kultowe i religijne w ramach familii, w tym ofiary, rytury ślubne i pogrzebowe. Mógł je wykonywać osobiście

²³ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 52

²⁴ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 43

²⁵ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s.42

²⁶ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 43

²⁷ Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 100

²⁸ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 79

lub desygnować do tego innego członka rodziny, nie tylko wolnego. Katon podkreślał: Bez rozkazu pana lub pani domu niech [nikt] nie odprawia nabożeństw ani nie każe nikomu w swoim imieniu odprawiać. Niech pamięta, że pan odprawia nabożeństwo nad całą czeladzią. Za życia ojciec traktowany był z głęboką atencją. Synowie zwracali się do niego tytułami quasi-sakralnymi: *sancte parens* czy *divinus parens*. *Pater familias* był po śmierci otoczony kultem jako opiekun ogniska domowego²⁹. W Rzymie ojciec miał również prawo do „ograniczenia wolności, stosowania kar fizycznych (poza biczowaniem), a w ostateczności również wyrokiem śmierci. *Pater familias* miał prawo dowolnie decydować o losie członków swojej rodziny. Istniał obowiązek (*ius tollendi*) zabijania lub porzucania dzieci kalekich (*monstrum, portentum, ostentum*) oraz prawo porzucania córek, jednak nie pierworodnych (*ius exponendi, expositio*). Pod karą konfiskaty połowy majątku zakazywano zabijania (zdrowych) synów do trzeciego roku ich życia. Jeśli porzucone dziecko przeżyło, ojciec nadal nie tracił nad nim swojej władzy, ale musiał ponieść koszty jego dotychczasowego utrzymania. [...] Dziecko mogło zostać przez ojca sprzedane (*ius vendendi*), ale prawo to nie dotyczyło żonatego syna, podobnie jak żony *pater familias*. Ojciec mógł wynająć dziecko lub oddać je w zastaw, mógł też sprzedać syna w niewolę (*trans Tiberim*). Powodem porzucania czy sprzedaży dzieci była najczęściej ekonomia. Kierowano się nie tyle chęcią zysku, ile raczej próbą polepszenia bytu dziecka w rodzinie, którą stać było na jego wychowanie czy utrzymanie. Ustawa ograniczała w tym wypadku prawo ojca: syn sprzedany po raz trzeci przestał podlegać jego władzy³⁰. W momencie kryzysu państwa tę szczególną pozycję ojca wykorzystuje cesarz August. Pod hasłem odnowy moralnej cesarz „podjął próbę restytucji wartości rodzinnych związanych z kryzysem państwa u schyłku Republiki. Uchwały skierowane były w pierwszej kolejności do warstw wyższych, wśród których upowszechniły się rozwody, bezżenność i bezdzietność, a to wszystko połączone było ze swobodą obyczajową, stojącą w sprzeczności z dawnymi obyczajami *mos maiorum*. W wyrytej na dwóch spiżowych tablicach inskrypcji na ścianach świątyni Romy i Augusta *Index rerum a se gestarum* z Ancyry (Ankary), czytamy: W nowych ustawach za moją sprawą wydanych wznowiłem wiele wzorów przodków, które już zniknęły za naszych czasów, sam też dałem w wielu sprawach potomnym wzory dla naśladowania³¹”.

²⁹ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 100-1

³⁰ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s.92

³¹ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 101

Idea ojcostwa Boga

„Idea ojcostwa Boga znana była szeroko w całej starożytności. Mówienie o Bogu jako Ojcu było przeniesieniem obrazu ojca rodziny na Boga i odwrotnie”. Wprawdzie wszystkie narody starożytne przypisywały swym bogom tytuł ojca, a narody semickie robiły to wręcz od zamierzchłych czasów, to jednak w Biblii Hebrajskiej ta praktyka zachodzi bardzo rzadko. Jak zwraca uwagę Wojciech Gajewski judaizm, w przeciwieństwie do innych kultur starożytnych, niezbyt chętnie posługiwał się terminem ojciec na określenie Boga. „Wynika to z niechęci do postrzegania Boga jako naturalnego przodka-rodziciela, idei obecnej w wielu religiach tego okresu. John H. Wright wskazuje na niebezpieczeństwo płynące z kultów płodności (por. Jr 2:27), co ma tłumaczyć ograniczone zastosowanie pojęcia Boga jako Ojca. Prorocy i inni przywódcy Izraela mieli na celu oczyszczenie pojęcia ojcostwa Bożego z jakichkolwiek skojarzeń płciowych, aby utrwalić w terminologii socjologicznej tylko to, co związane było z głowami rodzin i z przodkami, i w ten metaforyczny sposób przenieść te obrazy na Boga Izraela (por. Iz 45:10–11). Według uczonych różnica między biblijną ideą boskiego ojcostwa a znaną nam z innych źródeł starożytnych jest wyraźna”³². Stąd wyjątkowość zastosowania formuł Abba-Ojczy, Ojczy mój, Ojciec wasz i pochodnych na określenie Boga, używanych przez Jezusa. „Alfons Trujillo zwraca uwagę na fakt, że zgodnie z NT Chrystus jest Synem w inny niż jakikolwiek sposób. Ta nowotestamentowa wyjątkowość nie posiada analogii w ówczesnych tekstach judaistycznych. Dzięki Jezusowi ojcostwo Boga jest udziałem wiernych (1 J 4:9), którzy nabyli prawa do zwracania się do Boga jako Ojca za pośrednictwem Syna”³³.

Dochodzi więc do zawężenia we wczesnych *eklesiach* tego, tak szerokiego wcześniej, zakresu pojęcia ojca. Chrześcijanie do wspólnoty, na określenie współwyznawcy, a nawet kapłana, wprowadzają pojęcie „brata”. Ale ten proces wypierania - tak powszechnego wcześniej - miana ojca zachodzi w epoce misznaickiej i talmudycznej również w środowisku judaistycznym, gdzie „widoczne jest zjawisko zanikania tytułu Ojciec zarówno w sferze publicznego kultu, jak i indywidualnej pobożności. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy upatruje się w reakcji judaizmu rabinicznego na okrzepnięcie chrześcijaństwa i jego zwyczaje odnoszenia się do Boga (Bóg Ojciec, Abba)”³⁴.

³² Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 55

³³ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 60

³⁴ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 59

Po latach pojęcie „brata” w kontekście napięcia między światem judaizmu a chrześcijaństwem uzyska nową odsłonę. Tak zwani „teologowie Holokaustu”, jak Viktor E. Frankl, zobaczą w Chrystusie „jeśli nie Syna Bożego, Pomazańca, Mesjasza, to na pewno 'brata', a ów *Bruder Jesu* staje się bratem w pohańbieniu, w wyzuciu z Boga i wszelkiej boskości? [...] tam właśnie, „w miejscu szakali”, w Oświęcimiu, Treblince, Bełżcu, gdzie „ciągle nas mordują,/ mają nas za owce na rzeź przeznaczone”³⁵.

Kwestie terminologiczne pokazują siłę języka tak zwanego fałszywego pokrewieństwa (które szeroko i ciekawie opisuje autor), we wspólnotach religijnych na przełomie epok. Dziś mamy do czynienia z podobnym zjawiskiem, które zazwyczaj charakteryzuje emancypujące się grupy. W środowisku czarnych Amerykanów do dziś „brat” jest stosowany niemal wymiennie z „on”, a w grupach feministycznych „siostra” z „ona”.

Brak terminu „ojciec” na określenie zwierzchników kościołów domowych jawi się w książce Wojciecha Gajewskiego jako problem badawczy, również dlatego, że ojciec był też pierwszym nauczycielem Tory, więc jego dlatego identyfikacja z nauczycielem czyli później kapłanem, wydawała się nieunikniona. Przez połączenie roli ojca z rolą nauczyciela „pojęcie ojcostwa ulegało w [...] dalszemu rozwojowi i wiązało się semantycznie z pojęciem nauczyciel (rabi – mój mistrzu). Musiało być ono często w użyciu skoro Jezus zakazywał nazywania nauczycieli ojcami, wskazując na siebie jako jedyne nauczyciela i na Boga jako jedyne Ojca (Mt 23:9)”³⁶. Nauka Jezusa rozpoczyna więc przełom w rozumieniu idei ojca, zawęża się przede wszystkim jego szerokie pojęcie, „żaden z tekstów NT nie nazywa ojcem *ekklesii* nikogo poza Bogiem. Docieramy w ten sposób do istotnego wniosku: mimo że w stowarzyszeniach dobrowolnych terminem ojciec (i matka) określano osoby stojące na czele tych instytucji, to w języku Kościoła czasów Pawła ten wzorzec nie został przyjęty. Nie znamy przypadku, by Apostołowie czy inni zinstytucjonalizowani przywódcy (na przykład zwierzchnicy zespołów misyjnych czy lokalnych wspólnot) określani byli tytułem ojciec”³⁷.

³⁵ Jan Krasicki, *Po śmierci Boga. Eseje eschatologiczne*, Homini, Kraków 2011, s. 85

³⁶ Gajewski, *Oikos...*, op.cit: s. 54

³⁷ Gajewski, *Oikos...* op. cit: s. 2012-3

Wspólnota koryncka

Najbardziej widocznym skutkiem zmiany akcentów w zaznaczeniu pozycji ojca była „powściągliwość w posługiwaniu się tytułem ojciec w stosunku do członków wspólnoty. [...] Wynikało to z głęboko utrwalonego przekonania, że tylko Bóg jest Ojcem (Abba)”³⁸. Ta zmiana wprowadza nową treść w pojęcie domowej władzy ojcowskiej. Wyraźne rozróżnienie na ojca biologicznego i Ojca-Boga musiało siłą rzeczy wpłynąć na utracenie jego „boskiej” roli i pozycji panującego we wspólnotach chrześcijańskich. Autor przeprowadza analizę tego procesu na przykładzie wspólnoty korynckiej, na której skupia się z trzech powodów: „Po pierwsze, mamy do czynienia z *ekklesia* prototypiczną, po drugie, *ekklesia* ta funkcjonuje w środowisku diaspory hellenistycznej, po trzecie, usytuowana jest w rzymskim mieście. Trzeba przy tej okazji nadmienić, że proces oikoidacji *ekklesii* rozpoczął się na terenie *'erec Isra'el*, a jego prodrogę dostrzegamy na przykład w metropolii jerozolimskiej (Dz 2:46; 5:42). Następnie wraz z postępami ewangelizacji rozprzestrzenił się na nowe ośrodki, jak Damaszek, Antiochia, Efez”³⁹. Jednocześnie autor stwierdza, że struktura chrześcijańskiego gospodarstwa domowego nie odbiegała od tych w cywilizacji grecko-rzymskiej, o czym świadczą tzw. tablice domowe (niem. *Haustafel*, ang. *Household Code*), w których przedstawione zostały postulaty życia rodzinnego. Ich zapisy znajdują się listach apostoelskich. Wojciech Gajewski pisze, że jest możliwe, iż inspiracje do tych zasad autorzy Nowego Testamentu czerpali z pism pozachrześcijańskich. Powszechnie do tablic domowych zalicza się 5 kompozycji, niektórzy uczeni poszerzają tę listę o kolejne cztery. Tak więc Paweł „będąc spadkobiercą hierarchicznej wizji rodziny [...] nie dokonał automatycznej implantacji ról z antycznej struktury społecznej do *ekklesii*, ani też nie postulował prostego przeniesienia struktury patriarchy do *ekklesii*. W żadnym wypadku nie afirmował też pozycji *pater familias*. Chrześcijański *oikos* został przedstawiony przez Pawła jako wzajemne zobowiązanie wiernych wobec różnorodności funkcji, zadań i ról wszystkich stanów: mężów, żon, dzieci i niewolników”⁴⁰. Kościół kształtuje się więc nie tyle na wzór, co w odniesieniu do rodziny antycznej. Najbardziej istotna różnica w *domus nova* w stosunku do *familia antiqua* tkwi w wizji ojca, którą „odnajdujemy we wskazówkach, jakie Apostoł kieruje w stronę ojców rodzin. Zwróćmy uwagę na kilka najbardziej charakterystycznych postulatów.

³⁸ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 207

³⁹ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 14

⁴⁰ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 209

W pierwszej kolejności ojcowie nie są zdefiniowani jako panujący i panowanie nie określa ich statusu w przestrzeni *domus*. Zaprezentowany w tablicach domowych cel domostwa nie jest skupiony na ojcu, a tym bardziej na zaspokajaniu jego ambicji i aspiracji czy działań mających uczynić go szczęśliwym – w zgodzie z popularnym modelem antycznego *domus*. To ojcowie są dla rodzin, nie rodziny dla ojców. Zgodnie z Pawłową koncepcją *ekklezii* wierni nie mają nad sobą żadnego innego ojca poza Bogiem (Ef 3:14–15; Rz 8:15; Ga 4:6) Władza i panowanie – pojęcia naturalnie przynależące do instytucji antycznego ojca rodziny – zostały zarezerwowane dla Mesjasza i w NT nie znajdują uzasadnienia we wzajemnych stosunkach między braćmi, ponieważ jest tylko jeden Pan (Ef 4:5; 1 Kor 8:6), do którego należy władza i panowanie (Rz 14:9; 1 Tm 6:15). Z tego powodu arogancja i surowość, cechy charakterystyczne dla rządzących, nie znajdują racji bytu w społeczności, podobnie jak tyrania i despotyzm⁴¹.

Widzimy więc, że w strukturze domostwa chrześcijańskiego w stosunku do domostwa antycznego nie doszło do rewolucji, lecz pewnej małej, ale zasadniczej korekty, ale jej skutki były długofalowe. Wprawdzie Paweł „nie domagał się obalenia porządku patriarchalnego, a sam patriarchat w obrębie chrześcijańskiego *oikosu* nie został zakwestionowany, podobnie, jak nie postulował zniesienia niewolnictwa, chociaż podważył podstawę, na której niewolnictwo się opierało. Dotychczasowa struktura społeczna wciąż stanowiła podstawową formułę porządku społecznego, o czym świadczy wielość odniesień w listach Pawła⁴². A jednak chyba właśnie w tym momencie rozpoczyna się trwająca do dziś degradacja pozycji ojca, mimo że nie ona była celem tych zmian.

Tak więc pomimo że *pater familias* nadal pozostaje osobą wyróżnioną w relacjach rodzinnych, to jego rola polega na czymś innym, co związane jest raczej z kwestiami społecznymi niż stosunkiem władzy: „porządek panujący w *ekklezii* został ostro skonstrastowany ze starym porządkiem władzy. Według Apostoła zaszczyt i honor osiąga się nie poprzez dominację i panowanie, ale przez służenie i wzajemne podporządkowanie. W antycznym systemie patriarchalnym zaszczerpiona była dominacja osób ekonomicznie uprzywilejowanych, ścisła hierarchia i władza autokratyczna, nieustanne dążenie do poszerzania społecznej i ekonomicznej strefy wpływu oraz zabieganie o zaszczyty i honory. Temu wszystkiemu Paweł przeciwstawił wspólnotę zdolną do usługiwania sobie nawzajem⁴³. Również tablice pokazują, że akcent

⁴¹ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 202-3

⁴² Gajewski, *Oikos...*op. cit:s. 204

⁴³ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 206

będzie położony na zmianę stosunków rodzinnych, że w wizji *domus nova* - domu chrześcijańskiego - Pawłowi nie chodziło o uwiarygodnienie i legitymizację istniejących struktur familiarnych, „jego celem było raczej przekształcenie panujących w rodzinach wyznawców Mesjasza zasad w duchu wartości, jakie niesie za sobą ewangelia. [...] W odróżnieniu od patriarchalnego modelu antycznego domostwa podstawą porządku nie jest dominacja (Ef 6:4; Kol 3:21), ale szacunek i życzliwość (1 P 3:7), łagodność (Tt 3:2), braterstwo i równość (1 P 3:8) oraz przekonanie, że zarówno osoby wolne, jak i niewolne mają jednego Pana (Ef 6:9)”⁴⁴.

Za zmianą pozycji ojca poszła zmiana języka pokrewieństwa. W Pierwszym Liście do Koryntian Apostoł zwracał się zasadniczo jak do braci, nie jak do dzieci⁴⁵, równocześnie nie są to bracia w pojęciu rzymskim, gdzie „tytuł 'brat' był synonimem zaawansowanej przyjaźni, bliskich stosunków, wspólnoty interesów i działań, niesionej pomocy w potrzebie”⁴⁶.

Zmiana postulowana przez Pawła dotyczyła więc rodziny, lecz jej skutki były bez wątpienia społeczne, ponieważ władza przenosiła się do innego ośrodka, a prawo tej nowej władzy zakładało równość wszystkich jednostek. „Specyfika chrześcijaństwa polega na podkreśleniu, że tylko Bóg jest Ojcem, wierni zaś są dla siebie braćmi. Centrum wspólnot, podobnie jak poszczególnych chrześcijańskich *domus*, stanowi Jezus jako ukrzyżowany Mesjasz. [...] Antyczny paradygmat struktury patriarchalnej został odwrócony: ojcowie zostają wezwani do ofiarności i poświęcenia na rzecz rodziny na wzór Mesjasza. Na miejsce honoru i zaszczytu wprowadzona została postać ukrzyżowanego Mesjasza, uniżonego, posłusznego Ojcu i usługującego braciom”. I tutaj właśnie, jak pisze autor, docieramy do „największej oryginalności *ekklesii* w tym względzie. Stanowi ją nowy wzór przeznaczony do naśladowania (*mimhth,j* – *imitatio*: 1 Kor 4:16; 11:1). Ten model dekomponował dotychczasowy porządek najpierw w wymiarze mentalnym. Stanowił bowiem zmianę w dotychczasowym myśleniu o honorach przynależących tym, którzy pełnią funkcje zwierzchnie w społeczności. Odróżnia to chrześcijańską wspólnotę od wszystkich dobrowolnych stowarzyszeń oraz instytucji społeczno-politycznych antyku”⁴⁷.

Można powiedzieć, że ta zmiana to kolejny krok na drodze budowania zasad demokratycznych. Zmiana o co najmniej tak wielkiej wadze jak powstanie

⁴⁴ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 202

⁴⁵ Por. Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 208

⁴⁶ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 209

⁴⁷ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 207-8

demokracji ateńskiej, która wskazała na zasadę równości, ale równocześnie ją ograniczyła do ściśle określonej grupy, i przez to zatrzymała w rozwoju. Instytucja „dzieci Bożych” te podziały na grupy likwiduje i rozwija pojęcie równości. Postulowanym przez Pawła wzorem *ekklesii* mesjańskiej był taki typ relacji, w którym różnice społeczne „ulegały wygładzeniu”⁴⁸ a „głównym motywem i motorem postaw społecznych w *ekklesii* była etyka oparta na miłości, nie na pozycji społecznej”⁴⁹.

Omówione tu zagadnienie głębokiej, choć polegającej zaledwie na przesunięciu akcentów, zmianie oblicza rodziny w początkach naszej ery, jest istotnym krokiem na drodze do nowoczesnych społeczeństw. Opisany moment egalitaryzacji stosunków społecznych jest jedną z najistotniejszych zmian cywilizacyjnych z jakimi mieliśmy do czynienia w nowej erze. Inną kwestią jest jak te zmiany, nie poddawane namysłowi i dalszym korektom, w efekcie nowoczesne społeczeństwa ostatecznie dekomponują.

Ten społeczny aspekt zmiany rodziny w dwóch pierwszych częściach książki Wojciecha Gajewskiego jest podstawowy i odkrywczy. Stanowi jednak nikły procent interesujących zagadnień i aspektów życia wspomnianych trzech środowisk w pierwszych wiekach naszej ery, jakie porusza autor w tej części książki. Teatrolodzy-genderyści mogą skorzystać z umieszczonego tam również bardzo obszernego omówienia sytuacji kobiety w społecznościach greckich, rzymskich i judaistycznych oraz opisu przemiany jaką ta pozycja przeszła w okresie hellenistycznym. Polecam też fascynujący wykład na temat św. Pawła (s. 185). Osobnym zaś jeszcze zagadnieniem jest część trzecia czyli analiza przypowieści.

Przypowieści

Ostatnia część książki przynosi na wstępie wiele bardzo profesjonalnie przeprowadzonych analiz teoretycznoliterackich, mimo iż autor jest historykiem. Omówiona została konkretnie i wnikliwie kwestia dwóch istotnych różnic. Po pierwsze różnica między przypowieściami antycznej Grecji a nowotestamentowymi. Autor powołując się na badania Augustyna Jankowskiego stwierdził, że różnica między grecko-rzymską a semicką wizją przypowieści rodzi się „nie z logicznego myślenia Greków, lecz z ducha semickiego. Wzorów więc i analogii trzeba dla niej szukać w Starym Testamencie i w komentarzach biblijnych rabinów. Dopiero te hebrajskie paralele dadzą

⁴⁸ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 286

⁴⁹ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 291

nam nowy niezbędny klucz otwierający, różną od naszej, mentalność ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu”⁵⁰.

Kolejna kwestia to różnica między przypowieścią a alegorią. Tu autor przywołuje ciekawą dyskusję metodologiczną z początku XX wieku. „Według A. Jülichera nieporozumieniem było postawienie znaku równości między przypowieścią a alegorią i w konsekwencji alegoryzacja wszystkich paraboli. Doszukiwanie się ukrytych znaczeń, jak przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie, jest wynikiem nieporozumienia wynikającego z niezrozumienia gatunku. Próba odkrycia symboliki w najdrobniejszych szczegółach jest z góry skazana na niepowodzenie. Powód jest jeden: detale pojawiły się wyłącznie w celu wzbogacenia narracji i dodanie jej lokalnego smaku, nie zaś po to, by ukryć właściwe znaczenia. Zamiast alegoryzacji, A. Jülicher zaproponował odczytanie ewangelicznych meszolim wyłącznie metaforycznie. Przypowieści są ilustracją określonej rzeczywistości poprzez zestawienie ze sobą dwóch obrazów: realnego i metaforycznego. Posiadają tylko jeden punkt styczny i każda niesie wyłącznie jedno przesłanie (*tertium comparationis*). I tak na przykład w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie główna myśl oscyluje wokół pytania: Kto jest moim bliźnim? Zostało ono zadane Jezusowi przez człowieka, który szukał prawniczej porady w zdefiniowaniu pojęcia 'bliźni', a może także swoistego usprawiedliwienia wobec własnych braków w miłowaniu bliźniego”⁵¹. Autor dalej omawia recepcję przemyśleń Jülichera i jej krytykę („zlekceważenie żydowskiego kontekstu przypowieści, nadmierną interpretację w duchu arystotelesowskim, podkreślanie zasadniczej różnicy między porównaniem a metaforą, nieuzasadnione uczulenie na punkcie alegoryzacji, podważono również odczytywanie wyłącznie jednego przesłania z jednej paraboli”), w której szczególnie ciekawie brzmi ta przeprowadzona przez P. Fiebiga, który propozycje A. Jülichera uznał „za próbę narzucenia Jezusowi i ewangelistom obcych wzorców kulturowych: Jezus nie był filozofem. Nigdzie nie znajdziemy w Jego słowach abstrakcyjnych wywodów, naukowych rozpraw, etc. Także apostołowie i ewangeliści nie byli filozofami. Ich wykształcenie, ich sposób myślenia i wyrażania się nosi stempel żydowskiej specyfiki, którą tylko wtedy można zrozumieć, jeśli się mówi i myśli jak Hebrajczycy, jak ludzie Wschodu, Aramejczycy, Syryjczycy, Arabowie. Prawdziwy Żyd i człowiek Wschodu myśli konkretnie, pogładowo, nie abstrakcyjnie”⁵². Głosy krytyczne pozwoliły jednak

⁵⁰ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 305

⁵¹ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 307-8

⁵² Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 308

na ostateczne sformułowanie w połowie XX wieku tez metody historii redakcji (Redaktionsgeschichte), Nowej Hermeneutyki (New Hermeneutic Movement) czy strukturalizmu i poststrukturalizmu⁵³.

Po wyczerpującym metodologicznym wprowadzeniu autor omawia trzy przypowieści w kontekście opisu domu w nich zawartego, jak pisze: „Niemymi bohaterami tych przypowieści są domy. Już pobieżna analiza pozwala dostrzec, że obrazy Królestwa Boga i panującego w nim porządku przeniesione są z gospodarstw domowych i stosunków rodzinnych panujących w Galilei na *ekklesię* Mesjasza. Do rzadkości należą te zaczerpnięte z życia przeciętnych czy ubogich (por. Zgubiona drachma). Częściej mowa jest w nich o rodzinach dużych, rozszerzonych (rodowych) lub zbiorczych (złożonych, domowych). Te ostatnie nie są cechą wyłącznie kultury rzymskiej, choć często tak się ten problem przedstawia w literaturze. Mogą one reprezentować społeczeństwa Bliskiego Wschodu i Grecji, choć oczywiście nie tylko. Obrazy przedstawiane w Jezusowych meszlim odnoszą się zasadniczo do wyższych warstw społecznych. Bohaterami przypowieści są właściciele posiadłości lub wręcz ci, którzy należą do klasy rządzącej. Posiadają duże, przestronne domy, służbę, niewolników oraz wynajmują do pracy najemników. Często podróżują lub mieszkają daleko od swoich majątków. Ich kontakt z pozostawionym majątkiem ogranicza się wówczas do dzierżawy ziemi, nad którą nadzór powierzają oikonomom. Ten obraz sytuacji ekonomicznej Galilei i Judei potwierdzają źródła pozaewangeliczne”⁵⁴.

Konkluzja

Wniosek, którego nie formułuje autor, ale który nasuwa się po lekturze tego studium procesu przemiany domostwa antycznego w chrześcijański, jest taki, że chrystianizacja była elementem postępu demokratyzacji, egalitarności i poszanowania jednostki. Polegała na zmianie pozycji *pater familias*, zmianie języka (ojciec – brat) i na nowym sformułowaniu celu wspólnoty.

Zagadnienie domu i jego specyfiki w książce Wojciecha Gajewskiego nie jest w książce ujęte w Bachelardowskim sensie. Jednak jak było wspomniane na wstępie tematyka domu metaforyzuje się i przenosi na zjawiska z psychologii społecznej mimo woli. Nieomal bezpośrednio Bachelardowski aspekt domu jako „głównej zasady integracji psychologicznej” pojawia się w fascynującym tekście Wojciecha Gajewskiego w "Christianitas Antiqua"

⁵³ Por. Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 310

⁵⁴ Gajewski, *Oikos...*op. cit: s. 318

Uczty w ekklesiach domowych w świetle ujęcia oikoidalnego. Na marginesie dyskusji nad 1 Kor 11,17–34. Psychologiczny aspekt pojęcia „dom” łączy się w tym tekście z ową charakterystyczną społeczną perspektywą w jakiej Wojciech Gajewski zazwyczaj umieszcza swoje rozważania. Autor wychodzi w tym tekście od źródłosłowa słowa *agape* tłumacząc je jako *uczta-święto miłości*, a następnie przechodzi do omówienia procesu zmiany składu osób przy stole chrześcijańskim w stosunku do stołu antycznego.

Autor pisze: „W świecie antycznym wspólny posiłek określał miejsce jednostki w strukturze społeczeństwa. Jeżeli ucztę potraktujemy jako swoisty kod kulturowy, to komunikat z niego płynący pozwala zorientować się w panujących w środowisku stosunkach społecznych, w tym hierarchii, podstaw przynależności i wykluczenia oraz granic wyznaczanych przez wspólnotę. Chrześcijański dom (gr. οἶκος/oikía; łac. *domus/familia*) musiał zmierzyć się z wyzwaniem, na ile nauczanie o braterstwie wierzących (Mt 23,8; Łk 8,21) może stać się autentycznym zaczynem nowej *politei*. W wielu nowo powstających ośrodkach nawróceni pochodzili nie tylko z różnych warstw społecznych, ale też z różnych Narodów (ἔθνος). Ta różnobarwna społeczność miała stać się widzialną jednością. Obowiązek spoczywał w pierwszej kolejności na domostwie i jego zwierzchniku. Zadanie polegało na ułożeniu wzajemnych relacji niwelujących istniejące w społeczeństwie antycznym bariery etniczne, kulturowe i społeczne, by w *ekklesii* nie było podziału na *Greka i Żyda, obrzezanego i nieobrzezanego, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, ale by wszystkim i we wszystkich był Mesjasz* (Kol 3,11; por. Ga 3,27n). Podstawowym sprawdzianem, na ile próba się powiodła, była wspólnota stołu”⁵⁵. Jezus ze wspólnoty nie wykluczał ludzi uważanych za niegodnych i tak właśnie Paweł z Tarsu próbował kształtować wspólnotę koryncką. Wojciech Gajewski opisuje historię sporu Pawła ze środowiskiem korynckim, do którego to sporu nawiązuje też w książce, lecz w tekście z "Christianitas Antiqua" kładzie inaczej akcenty. Opisując reakcję Pawła na niedopuszczanie przez korynckich patronów niektórych członków *ekklesii* do stołu stwierdza: „Wcześniej Apostoł wskazywał na rozłamy, zamieszanie i niesprawiedliwość przy organizowaniu i prowadzeniu uczty. Obecnie ukazuje, w jaki sposób postawa braku miłosierdzia przekłada się na dramatyczny stan wspólnoty: *wielu wśród was jest słabych, chorych, a niektórzy umarli*”⁵⁶. Uczta bowiem przestaje być „uczta – świętem miłości”, gdy wykluczeni z niej są ci „gorsi” - ubodzy, chorzy, obcy.

⁵⁵ W. Gajewski, *Uczty w ekklesiach domowych w świetle ujęcia oikoidalnego. Na marginesie dyskusji nad 1 Kor 11,17–34*, "Christianitas Antiqua", 6 (2014), s. 11

⁵⁶ Gajewski, *Uczty....* op. cit. s. 26

Rozwiązaniem tej kwestii jest postawa miłości, akceptacji, włączenia wszystkich do wspólnoty. „Słabość, choroby i śmierć były w rzeczywistości efektem braku miłości-agape i to we wspólnocie zgromadzonej na agapie. [...] Pogardzani przez część korynckich patronów, jako nic nie mający oraz traktowani drugorzędnie, nie doświadczali należytego z tytułu braterstwa udziału w dobrach Ciała-*Ekklesii* w ramach uczty. Nic więc dziwnego, że wielu było słabych i chorych, a niektórzy umarli”⁵⁷. To nie deficyt jedzenia w domu powodował śmierć, lecz deficyt miłości.

To ostateczne spojenie pojęć domu, miłości i śmierci nie jest przypadkowe. Jak pisze Leszek Kołakowski: „Na czterech węglach wspiera się ten dom, w którym, patetycznie mówiąc, duch ludzki mieszka, a te cztery są: Rozum, Bóg, Miłość, Śmierć”⁵⁸. Taka jest prawda, a „Innej nie będzie. Innej nie będzie”.

THE FAMILY IS NOT EVERYTHING

Summary

The author describes the first, pre-Constantinian, period in the formation of the Church. This process proceeded following the organization of the household. Three types of the ancient household: Greek, Roman, and Jewish are presented, with particular attention devoted to the role of the father, the woman, children and slaves. The author demonstrates how the Christian household draws on these examples in creating home churches, and how at the same time it transforms them. The major transformation concerns the role of the father, who ceases to be the omnipotent pater familias, the god of the household, because there is only one God the Father. Christianity introduced the notion of equality of all in the face of God, thereby creating a milestone in the development of democracy rivaling the emergence of Athenian democracy.

⁵⁷ Gajewski, *Uczty...*op. cit. s. 27

⁵⁸ Leszek Kołakowski, *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie*, Tygodnik Powszechny nr 43, 2004

