

Ks. Marek Parchem

Instytut Nauk Biblijnych, Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Biblijne podłoże motywu ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka jako metafory chrztu księcia i Polski w *Kronice* Anonima zwanego Gallem

Ten co najpierwszy ujrzał światło wiary,
Niosąc zbawienie ludowi i sobie,
Syt lat i chwały, już Mieczysław stary
Legł w Piastów grobie.

Julian Ursyn Niemcewicz,
Śpiewy historyczne (Bolesław Chrobry, I)

Zarys treści: Celem artykułu jest ukazanie biblijnego podłoża motywu ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka I, który pojawia się w *Kronice* Anonima zwanego Gallem (początek XII w.), a za nim powtórzyli go wszyscy późniejsi polscy kronikarze. Według relacji najstarszego polskiego kronikarza to, co przydarzyło się w dzieciństwie Mieszkowi było zapowiedzią oświecenia (= chrztu) księcia i Polski. Analiza porównawcza i filologiczna wskazuje, że Gall Anonim wykorzystał w swoim opowiadaniu biblijną frazeologię oraz symbolikę dotyczącą ślepoty i odzyskania wzroku, a także posłużył się pojęciami oświecenia i poznania jako metaforami chrztu, a więc przejścia z ciemności do światła, od śmierci w pogaństwie do wiary dającej życie, od spraw doczesnych do poznania prawdziwego Boga.

The content outline: The purpose of this article is to present the Biblical motif of blindness and of regaining the sight by Duke Mieszko which appears in the *Chronicle* of Anonymus called Gallus (early twelfth century); after Gallus, the motif was repeated by all later Polish chroniclers. According to his account, what happened to Mieszko in his childhood foreshadowed the enlightenment (= baptism) of him and of Poland. The comparative and philological analysis shows that Gallus Anonymus made use of the Biblical phraseology and imagery of blindness and regaining the sight in his narration. He also employed the Biblical notions of enlightenment and recognition as the metaphors of baptism and transition from darkness to light, from the death in paganism to the life-giving faith, from worldly affairs to knowing the true God.

Słowa kluczowe: *Kronika* Galla Anonima, Mieszko I, ślepotą i odzyskanie wzroku przez księcia, chrzest Mieszka I i Polski, motyw ślepoty i odzyskania wzroku w Biblii, biblijne metafory oświecenia i poznania

Keywords: *Chronicle* of Gall Anonymus, Mieszko I, blindness and regaining of sight by the duke, baptism of Mieszko and Poland, motif of blindness and regaining of sight in the Bible, Biblical imagery of enlightenment and recognition

Podanie o ślepotę Mieszka pojawia się w najstarszej – pochodzącej z początku XII w. – kronice polskiej, tj. w *Kronice* Anonima zwanego Gallem (*Cronicae et gesta ducum sive principum polonorum*), gdzie w kontekście opisu dokonań pierwszych władców dynastii piastowskiej znajduje się relacja o tym, że Siemomysłowi urodził się niewidomy syn, który odzyskał wzrok w rocznicę swoich siódmych urodzin, co zostało zinterpretowane przez doradców księcia jako zapowiedź oświecenia i wywyższenia Polski, a przez samego kronikarza skomentowane jako znak zwiastujący chrzest Polski (ks. I, rozdz. 4). Motyw ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka, łączony z tematem chrztu Polski, zyskał stałe miejsce w polskiej tradycji kronikarskiej, gdyż pojawia się we wszystkich późniejszych przekazach, a mianowicie w *Kronice polskiej* Mistrza Wincentego (przełom XII i XIII w.), *Kronice wielkopolskiej* (koniec XIII w.), *Kronice polsko-śląskiej* (ok. 1285 r.), *Kronice Dzierzwy* (początek XIV w.), *Kronice książąt polskich* (koniec XIV w.), *Rocznikach* czyli *Kronikach sławnego Królestwa Polskiego* Jana Długosza (połowa XV w.).

Opowiadanie Galla Anonima o początkach Polski, w którym kronikarz przekazał tradycję dynastyczną Piastów, było przedmiotem wielu badań, podejmowanych zarówno przez historyków, jak i uczonych odwołujących się do metod wypracowanych dla teorii literatury i antropologii kulturowej. Chociaż obecnie można dostrzec swego rodzaju popularność nowego podejścia do badań polegającego na łączeniu wielu dyscyplin naukowych, to jednak motyw ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka, a także symboliki tego wydarzenia nie cieszą się zbyt wielkim zainteresowaniem badaczy. Współcześni historycy zwykle pomijają to zagadnienie milczeniem lub wspominają o nim jedynie mimochodem, co właściwie nie powinno dziwić, bo przecież trudno zweryfikować wiarygodność przekazu kronikarza w kategoriach „historycznych”¹. Analizę opowiadania o ślepotę Mieszka podjęto przy wykorzystaniu metod nietradycyjnej historiografii. Jacek Banaszekiewicz, posługując się zainspirowaną strukturalizmem metodą komparatystyczną, w dynastycznej legendzie piastowskiej o ślepotę Mieszka dostrzegł refleks germańskiej opowieści o kalectwie i cudownej przemianie herosa Offy.

¹ Jako przykład można przytoczyć opinię tłumaczy kroniki, którzy opis cudownego uleczenia ślepoty Mieszka zaliczają do „elementu fikcji” (Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa 2003, s. LI–LII) czy też wypowiedź G. Labudy (tenże, *Mieszko I*, Wrocław 2002, s. 37), którzy określa go jako „gadkę”.

Według tego uczonego tę jakoby żywą wśród współczesnych Galla Anonima „interpretację imperialną” kronikarz miał uzupełnić chrześcijańską wykładnią legendy, zgodnie z którą cudowna przemiana Mieszka była zapowiedzią przyjęcia wiary chrześcijańskiej przez jego poddanych². Czesław Deptuła badając opis początków państwa polskiego znajdujący się w *Kronice* Galla Anonima, wysunął hipotezę o stworzeniu przez samego kronikarza mitu o genezie Polski i dynastii piastowskiej na podstawie historiografii biblijnej. Opowiadaniu o ślepotcie Mieszka autor poświęca jednak bardzo mało uwagi, stwierdzając ogólnikowo, że inspiracją biblijną mogła być perykopa o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia z Ewangelii św. Jana (J 9,1–11) oraz niektóre wątki pochodzące z Księgi Tobiasza³. Znaczenie opowiadania o ślepotcie Mieszka w kontekście kompozycji całej *Kroniki* analizuje Przemysław Wiszewski, który omawiając propozycje wysunięte przez Banaszkiwicza i Deptułę, dochodzi do wniosku, że chociaż ten fragment cieszy się autonomią w obrębie całego dzieła, to zajmuje on niezwykle ważne miejsce w interpretacji dziejów przedstawionych przez kronikarza, mianowicie uwypuklając znaczenie woli Boga zarówno w historii dynastii piastowskiej, jak i w historii Polski⁴.

Celem niniejszego artykułu nie jest polemika z różnego rodzaju podejściami badawczymi do opisu ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka, a co za tym idzie, różnego rodzaju interpretacjami tego fragmentu *Kroniki* Galla Anonima, ale wskazanie na liczne i wyraźne zbieżności z terminologią, frazeologią i symboliką biblijną. Należy przy tym zauważyć, że nie tyle chodzi o inspirowanie się autora *Kroniki* jakimiś konkretnymi tekstami biblijnymi (choć i to nie jest wykluczone), ile o to, że kronikarz opisuje to wydarzenie w kategoriach religijnych, posługując się językiem biblijnym. Opracowanie niniejsze ma przede wszystkim charakter filologiczny, w którym słownictwo, metafory i symbolika dotycząca ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka jako zapowiedzi jego chrztu oraz chrystianizacji Polski zostaną zestawione z materiałem biblijnym dotyczącym metaforyki i symboliki motywów, takich jak ślepotą – odzyskanie wzroku, ciemność – światłość, oświecenie, poznanie, śmierć (w błędach pogaństwa) – wiara (dająca życie).

² Zob. J. Banaszkiwicz, „Podanie bohaterskie” o Mieszku I zanotowane w *Kronice* Galla Anonima (I, 4), w: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gąsiorowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. T. Jasiński i in., Poznań 1997, s. 35–45.

³ Zob. C. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 1990, s. 320–321.

⁴ Zob. P. Wiszewski, *Po co Mieszko wzrok odzyskał, czyli między historią a „wiedzą o człowieku”*. *Kultura Anonima zwanego Gallem i kłopoty interdyscyplinarnych badań pewnej legendy*, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2006 (*Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2966; *Historia*, 175), s. 457–473.

1. Galla Anonima opis ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka

Opis ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka oraz symboliczne znaczenie tych wydarzeń w odniesieniu do chrztu Polski przedstawia się następująco (ks. I, rozdz. 4):

Tekst łaciński⁵:

Hic autem Semimizl magnum et memorandum Meschonem progenuit, qui primus vocatus nomine illo⁷, VII annis a nativitate cecus fuit.

VII vero recurrente nativitatis eius anniversario, pater pueri more solito convocata comitum aliorumque suorum principum concione, copiosam epulacionem et sollempnem celebrabat et tantum inter epulas pro cecitate pueri, quasi doloris et verecundie memor, latenter ab imo pectore suspirabat. Aliis equidem extulantibus et palmis ex consuetudine plaudentibus, letitia alia aliam cumulavit, que visum recepisse cecum puerum indicavit. At pater nulli nuntianti hoc credidit, donec mater de convivio exurgens ad puerum introivit, que patri nodum ambiguitatis amputavit, cunctisque residentibus videntem puerum presentavit. Tunc demum cunctis letitia plena fuit, cum puer illos, quos numquam

Przekład polski⁶:

Ten zaś Siemomysł spłodził wielkiego i sławnego Mieszka, który pierwszy nosił to imię⁸, a przez siedem lat od urodzenia był ślepy.

Gdy zaś dobiegła siódma rocznica jego urodzin, ojciec, zwoławszy wedle zwyczaju zebranie komesów i innych swoich książąt, urządził obfitą i uroczystą ucztę; a tylko wśród biesiady skrycie z głębi duszy wzdychał nad ślepotą chłopca, nie tracąc z pamięci boleści i wstydu. A kiedy inni radowali się i wedle zwyczaju klaskali w dłonie, radość dosięgła szczytu na wiadomość, że ślepy chłopiec odzyskał wzrok. Lecz ojciec nikomu z donoszących mu o tym nie uwierzył, aż matka, powstawszy od biesiady, poszła do chłopca i położyła kres niepewności ojca, pokazując wszystkim biesiadnikom patrzącego już chłopca. Wtedy na koniec radość stała się powszechna i pełna, gdy chłopiec rozpoznał tych, których

⁵ Tekst łac. za: *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum polonorum* [Anonima tzw. *Galla Kronika, czyli dzieje książąt i władców polskich*], wyd., wstęp i kom. K. Maleczyński, Kraków 1952 (Monumenta Poloniae Historica. Nova series, 2), s. 13–14; zob. też *Galli Chronicon* [*Galla Kronika*], wyd. A. Bielowski, Lwów 1864 (Monumenta Poloniae Historica, 1), s. 398.

⁶ Przekład pol. – z nieznacznymi zmianami – za: Gall Anonim, *Kronika polska...*, s. 15–17.

⁷ Ta lekcja pojawia się w kodeksie H (rękopis heilsberski); w kodeksie Z (rękopis Zamojskich) i w kodeksie S (rękopis Sędziwoja z Czechła): „qui primus nomine vocatus alio” – „który pierwszy nosił inne imię”. Tekst problematyczny, prawdopodobnie uszkodzony. Chociaż wszystkie rękopisy mają lekcję *primus* (Z, S, H), wydawca tekstu K. Maleczyński zmienia je na słowo *prius* i czyta: „który wcześniej nosił inne imię”, co jednak rodzi kolejne problemy interpretacyjne dotyczące imienia księcia Mieszka; szerzej na ten temat zob. G. Labuda, *Rzekome drugie imię Mieszka I w kronice Anonima Galla*, w: tenże, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 3, Wodzisław Śląski 2012, s. 99–108 (oryg. wyd. w: *Munera philologica et historica Mariano Plezia oblata*, red. J. Safarewicz, M. Plezia, Wrocław 1988, s. 95–107); zob. też J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy. Chrzt i początki Polski*, Poznań 2016, s. 66–73.

⁸ Lekcję z rękopisu H akceptują tłumacze kroniki: R. Grodecki, M. Plezia (Gall Anonim, *Kronika polska...*, s. 15), jak również inni uczeni, m.in.: J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 87–88; J. Hertel, *Imiennictwo dynastii piastowskiej we wcześniejszym średniowieczu*, Toruń 1980 (Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, 79/2), s. 65–66; G. Labuda, *Rzekome drugie imię Mieszka...*, s. 104; J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 58.

viderat, recognovit, sueque cecitatis ignominiam in gaudium inextricabile commutavit.

Tunc Semimisl dux seniores et discreiores, qui aderant, subtiliter sciscitatur, si quid prodigii per cecitatem et illuminationem pueri designator. Ipsi vero per cecitatem Poloniam sic antea fuisse quasi cecam indicabant, sed de cetero per Meschonem illuminandam et exaltandam super nationes contiguas prophetabant. Quod et ita se habuit, at aliter tamen interpretari potuit.

Vere Polonia ceca prius erat, que nec culturam veri Dei nec doctrinam fidei cognoscebat, sed per Meschonem illuminatum est et ipsa illuminata, quia eo credente Polonica gens de morte infidelitatis est exempta. Ordine enim competenti Deus omnipotens visum prius Meschoni corporalem restituit, et postea spiritalem adhibuit, ut per visibilia ad invisibilium agnitionem penetraret et per rerum noticiam ad artificis omnipotentiam suspicaret.

poprzednio nigdy nie widział, i w ten sposób hańbę swej ślepoty zmienił w niepojętą radość.

Wówczas książę Siemomysł pilnie wypytował starszych i roztropniejszych z obecnych, czy ślepotą i oświecenie⁹ chłopca nie oznacza jakiegoś cudownego znaku. Oni zaś tłumaczyli, że ślepotą oznaczała, iż Polska przedtem była tak jakby ślepa, lecz odtąd – przepowiadali – ma być przez Mieszka oświeconą i wywyższoną ponad sąsiednie narody. Tak się też rzecz miała istotnie, choć wówczas inaczej mogło to być rozumiane.

Zaiste ślepą była przedtem Polska, nie znając ani czci prawdziwego Boga, ani zasad wiary, lecz przez oświeconego Mieszka i ona także została oświeconą, bo gdy on przyjął wiarę, naród polski uratowany został od śmierci w pogaństwie. W stosownym bowiem porządku Bóg wszechmocny najpierw przywrócił Mieszkowi wzrok cielesny, a następnie udzielił mu [wzroku] duchowego, aby przez poznanie rzeczy widzialnych doszedł do uznania rzeczy niewidzialnych i by przez znajomość rzeczy [stworzonych] sięgnął wzrokiem do wszechmocy ich Twórcy¹⁰.

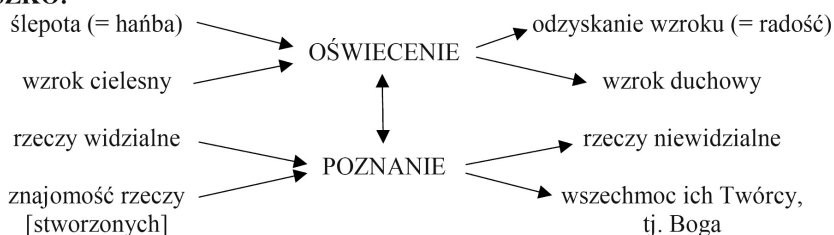
Kompozycja całego opowiadania składa się zasadniczo z dwóch części: (1) opis ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka wraz z wyjaśnieniem symboliki tych wydarzeń oraz (2) komentarz i pogłębiona interpretacja samego kronikarza. W strukturze tego fragmentu można wyodrębnić cztery elementy:

- (1a) **informacja o ślepotcie** księcia Mieszka, która trwała przez siedem lat od jego urodzenia;
- (1b) **opis odzyskania wzroku** przez Mieszka, który nastąpił na uczcie urządzonej w siódmą rocznicę jego urodzin;
- (1c) **interpretacja dostojników księcia**: ślepotą i odzyskanie wzroku przez Mieszka jest znakiem zapowiadającym oświecenie i wywyższenie Polski;
- (2) **komentarz kronikarza**: oświecenie Mieszka doprowadziło do oświecenia Polski, a zatem cały kraj został uratowany od śmierci (= trwania w błędach pogaństwa) dzięki przyjęciu wiary w Chrystusa dającej życie wieczne.

⁹ Chociaż R. Grodecki i M. Plezia w innych miejscach zawsze tłumaczą termin *illuminatio* (*illuminacio*) jako „oświecenie”, to tutaj słowo *illuminationem* przekładają jako „przewidzenie”.

¹⁰ R. Grodecki i M. Plezia tłumaczą termin *artifex* odnoszący się do Boga jako „Stwórca”, co jest przekładem dość swobodnym; w języku łacińskim na określenie stwórcy używa się zazwyczaj słowa *creator*, natomiast termin *artifex* – zapożyczony z Mdr 13,1 – jest specyficznym określeniem Boga jako „Twórcy”, „Budowniczego”, „Architekta” całego stworzonego kosmosu.

Użyte w tym fragmencie przez autora *Kroniki* słownictwo oraz odnosząca się do niego metaforyka i symbolika, mając swoje źródło w tradycji biblijnej, przybiera charakter ściśle teologiczny. Warto również zwrócić uwagę na niezwykle kunsztowną budowę literacką całego opowiadania, której podstawą jest zastosowanie przeciwstawnych sobie pojęć wyrażonych za pomocą terminów i związanej z nimi symboliki, a mianowicie ślepoty (= hańba) – odzyskanie wzroku (= radość), wzrok cielesny – wzrok duchowy, rzeczy widzialne – rzeczy niewidzialne, śmierć (pogaństwo) – życie (wiara w Chrystusa). Osią tych przeciwieństw przedstawionych na wielu płaszczyznach terminologicznych i frazeologicznych stają się dwa pojęcia, mianowicie „oświecenie” oraz „poznanie”, które są metaforą chrztu. Co więcej, cała metaforyka i symbolika jest dwupłaszczyznowa, ponieważ dotyczy Mieszka, a jednocześnie jest odnoszona do Polski (= narodu polskiego). Przedstawia to następujący schemat :

MIESZKO:**POLSKA:****MIESZKO i POLSKA:**

Kronikarz używając metafor oświecenia i poznania, ukazuje chrzest jako niezwykle ważny i doniosły w skutkach przełom o charakterze religijnym, który dokonał się w życiu Mieszka oraz Polski (narodu polskiego). To przełomowe wydarzenie zostało opisane za pomocą szeregu wyrażen metaforycznych i symbolicznych jako **oświecenie**, a więc przejście od ślepoty do odzyskania wzroku, tj. widzenia, od wzroku cielesnego do duchowego, jak również jako **poznanie**, a więc przejście od poznania rzeczy widzialnych do uznania niewidzialnych, od znajomości rzeczy stworzonych do akceptacji wszechmocy Boga. Gall Anonim używa w *Kronice* niezwykle bogatej metaforyki i symboliki zakorzenionej w tradycji biblijnej, aby

wyrazić prawdę o chrzcie – zarówno Mieszka, jak i Polski – jako przejściu od śmierci w pogaństwie do nowego życia, które daje przyjęcie wiary w Chrystusa.

2. Frazeologia biblijna obecna w podaniu o ślepcie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka

Teologiczny charakter języka użytego w opowiadaniu o ślepcie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka jest niezwykle wyraźny i bez wątplenia wskazuje na inspiracje biblijne¹¹. Nawet pobieżne spojrzenie na terminologię i jej symbolikę pozwala na stwierdzenie, że autor *Kroniki* wykorzystuje frazeologię biblijną, aby opisać przyjęcie chrztu oraz jego konsekwencje zarówno gdy chodzi o Mieszka, jak i w odniesieniu do Polski. Warto zatem bliżej przyjrzeć się słownictwu i motywom użytym przez Galla Anonima w kontekście ich metaforycznego znaczenia, które przybierają w tekstach biblijnych.

a) Metafora oświecenia, czyli od ślepoty do widzenia

W opowiadaniu o ślepcie Mieszka aż czterokrotnie autor *Kroniki* używa słowa wyrażającego ideę „oświecenia” (forma czasownikowa: *illumino* / forma rzeczownikowa: *illuminatio*), dwukrotnie odnosi się ono do Mieszka i dwa razy do Polski. W formie rzeczownikowej (*illuminatio* [*illuminacio*, *inluminacio*]) oznacza „światłość, blask, oświetlenie”, w sensie metaforycznym zaś „oświecenie, natchnienie, objawienie się”, natomiast w formie czasownikowej (*illumino* [*inlumino*]) znaczy „świecić, oświetlać, rozjaśniać, dodawać blasku”, a w sensie metaforycznym „rzucić światło (na coś); czynić znanym; oświecać, pouczać”¹². Mając na uwadze kontekst opowiadania, wydaje się, że Gall Anonim celowo nie używa w nim terminu „chrzest”, ale posługuje się słowem „oświecenie”, które w świetle tradycji biblijnej wskazuje na nawrócenie i chrzest, a więc przyjęcie wiary chrześcijańskiej. Zdarzenia z dzieciństwa, tj. ślepotą i odzyskanie wzroku przez Mieszka, mają charakter profetyczny, ponieważ są zapowiedzią przyszłych wydarzeń dotyczących zarówno samego księcia, jak i Polski. Wyraźnie prawda ta została wyrażona w komentarzu kronikarza, gdy stwierdza on, że oświecenie Mieszka jest równoznaczne z przyjęciem wiary „przez oświeconego Mieszka i ona (tj. Polska) także została oświeconą, bo gdy on przyjął wiarę, naród polski

¹¹ Nieco może dziwi opinia tłumaczy *Kroniki* Galla Anonima, którzy na temat wpływu Wulgaty stwierdzają: „Oczywiście nie zabraknie u niego frazeologii czerpanej z Wulgaty [...]. Jest wszakże rzeczą uderzającą, iż wpływ ten nie sięga wcale głęboko, jest raczej powierzchowny i nie bardzo rzuca się w oczy”; Gall Anonim, *Kronika polska...*, s. LXVI.

¹² Zob. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 5, z. 1(35): *I-Imperpetuo*, red. M. Plezia, Wrocław 1978, kol. 69; zob. też C.T. Lewis, C. Short, *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten*, Oxford 1958, s. 887; *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, red. J. Korpanty, Warszawa 2003, s. 11.

uratowany został od śmierci w pogaństwie”. Wykorzystanie przez autora *Kroniki* frazeologii i symboliki biblijnej jest bardzo wyraźne i oczywiste, gdy uwzględni się metaforyczne znaczenie, które pojęciu oświecenia nadaje się w Biblii.

Pojęcie „oświecenia” (gr. forma rzeczownikowa: φωτισμος / forma czasownikowa: φωτιζω) jest często używane w Nowym Testamencie w sensie metaforycznym na określenie oświecenia duchowego udzielanego przez Boga lub Chrystusa (zob. J 1,9; Ef 1,18–19; 5,14; zob. też Ap 21,23), które pozwala poznać i uwierzyć w prawdziwego Boga oraz ukazuje cel życia dla wierzących (zob. 2 Tm 1,10). Ponieważ oświecenie duchowe i intelektualne dokonywało się przez nauczanie, którego rezultatem stawało się nawrócenie, a w konsekwencji przyjęcie chrztu, dlatego właśnie to określenie stało się synonimem samego chrztu. W takim znaczeniu pojęcie oświecenia pojawia się w Liście do Hebrajczyków, gdzie autor w kontekście upomnienia przed opieszałością i upadkiem (Hbr 5,11–6,8) stwierdza, że „niemożliwe jest bowiem, aby ci, którzy raz zostali oświeceni (απαξ φωτισθεντας, Wulgata: *qui semel sunt inluminati*), którzy zakosztowali także daru niebiańskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego [...], i mimo tego upadli, aby ich znowu odnowić ku nawróceniu” (Hbr 6,4–6). W podobnym kontekście, mianowicie przestrogi przed apostazją i wezwaniem do wytrwałości (Hbr 10,26–39), autor najpierw wskazuje na otrzymanie „poznania prawdy” (Hbr 10,26), a następnie przypomina wiernym ich heroiczną przeszłość, zachęcając do odwagi w wyznawaniu wiary: „Przypomnijcie zaś sobie wcześniejsze dni, gdy oświeceni (φωτισθεντες; Wulgata: *inluminati*) wytrzymaliście wielką nawałę cierpień” (Hbr 10,32). W obu tych tekstach pojęcie oświecenia wyrażone w formie czasownikowej odnosi się do początku wiary chrześcijan oraz ich zjednoczenia z Chrystusem, co jest równoznaczne z przyjęciem chrztu. Warto zwrócić uwagę, że w późniejszej tradycji chrześcijańskiej termin „oświecenie” (gr. φωτισμος; łac. *illuminatio*) stał się technicznym określeniem „chrztu” (gr. βαπτισμα; łac. *baptisma* [lub *baptismus*]), a najstarszym świadectwem są teksty Justyna (*Apologia I*, 61,12; zob. też 65,1; *Dialogus cum Tryphone*, 122,5) oraz Klemensa z Aleksandrii (*Paedagogus*, I,6.26)¹³.

¹³ Zob. H. Conzelmann, *φως, φωτιζω, φωτισμος, etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 9, red. G. Friedrich, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995, s. 357–358; Światło, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 238; wzmiankę o „oświeceniu” w Hbr 6,4; 10,32 jako metaforę chrztu przyjmują m.in. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1959 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 10), s. 178; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1961 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 55), s. 119; H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, San Francisco 1964 (Harper’s New Testament Commentary), s. 108; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Carlisle 1972, s. 244–245; L. Hartman, ‘Into the Name of the Lord Jesus’. *Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997 (Studies of the New Testament and Its World), s. 125; S. Byrskog, *Baptism in the Letter to the Hebrews*, w: *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and*

Wybór słowa „oświecenie” na określenie chrztu Mieszka (i Polski) przez autora *Kroniki* bez wątpienia nie jest przypadkowy. Wprawdzie pole semantyczne terminu „oświecenie” jest bardzo szerokie, to jednak skupia się przede wszystkim wokół pojęcia „światła/światłości” (gr. φως; łac. *lumen*), co ma niezwykle ważne znaczenie z teologicznego punktu widzenia. Nawiązanie do symboliki, w której metafora światła jest odnoszona do chrztu, pojawia się w Liście do Efezjan: „Kiedyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu. Postępujcie jak dzieci światłości!” (Ef 5,8). Pojęcie światłości odgrywa znaczącą rolę w chrystopologii, ponieważ to właśnie Chrystus jest „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka” (J 1,9). On sam mówi o sobie: „Ja jestem światłością świata. Ten, kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8,12; zob. też 3,19; 9,5; Ef 5,13–14) oraz „Gdy światłość macie, wierzcie w światłość, abyście stali się synami światłości” (J 12,36). Gdy starzec Symeon zobaczył Jezusa jako niemowlę wnoszone przez Maryję i Józefa do Świątyni, wielbił Boga, mówiąc: „Bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie, które przygotowałeś wobec wszystkich narodów, światłość ku objawieniu dla pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2,30–32). Można przypuszczać, że nawiązując do tej frazeologii biblijnej i wykorzystując symbolikę światłości/oświecenia, autor *Kroniki* przedstawia w sposób metaforyczny zarówno chrzest wraz z jego skutkami, jak i Chrystusa, który oświeca, obdarza łaską i zbawia każdego, kto uwierzył i przez chrzest wszedł do wspólnoty Kościoła.

Ślepotą i odzyskanie wzroku przez Mieszka są w opowiadaniu Galla Anonima przedstawione jako zapowiedź przyszłego chrztu zarówno samego księcia, jak i Polski (tj. narodu polskiego). Dla kronikarza jest to punkt zwrotny, wyraźna cezurą między dotychczasowym życiem w pogaństwie a przyjęciem wiary w Chrystusa. Chrzest stanowiący przełomowy moment w życiu Mieszka i całego narodu został ukazany jako oświecenie, a więc jako przejście od ślepoty do widzenia (tj. odzyskania wzroku) oraz od wzroku cielesnego do wzroku duchowego.

Od ślepoty do widzenia (tj. odzyskania wzroku). Termin oznaczający ślepotę Mieszka i Polski został użyty przez kronikarza w formie przymiotnikowej jako *cecus* [*caecus*], „ślepy, niewidomy” oraz w formie rzeczownikowej jako *cecitas* [*caecitas*], „ślepotą”, który w sensie przenośnym oznacza zaślepienie, a więc ślepotę intelektualną (tj. głupotę, bycie nierozumnym) i ślepotę moralną (tj. bycie pozbawionym moralności)¹⁴. Kontekst opowiadania, zwłaszcza interpretacja ślepoty i odzyskanie

Early Christianity, t. 1, red. D. Hellholm i in., Berlin–Boston 2011 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 176/1), s. 589–593; A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 15), s. 309, 457.

¹⁴ Zob. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 2, z. 1(9): *Cabaciolum–Caprasia*, red. M. Plezia, Wrocław 1959, kol. 11–12; zob. też C.T. Lewis, C. Short, dz. cyt., s. 260–261; *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red J. Korpanty, Warszawa 2001, s. 260.

wzroku przez Mieszka jako zapowiedź przyszłego oświecenia (tj. chrztu) wskazuje, że kronikarz nadaje temu, co przydarzyło się młodemu księciu, charakter metaforyczny i symboliczny. Szukając analogii do opisanych przez Galla Anonima zdarzeń, warto zwrócić uwagę, że motyw ślepoty w kontekście przyjęcia chrztu pojawia się również w przypadku Włodzimierza Wielkiego, księcia kijowskiego (*Powieść minionych lat*, 43)¹⁵.

Wykorzystanie przez Galla Anonima metaforyki ślepoty i odzyskania wzroku jako przejścia od ciemności pogaństwa do światłości wiary chrześcijańskiej, co w szerszej perspektywie odnosi się również do narodu polskiego, jest głęboko zakorzenione w języku i symbolice biblijnej¹⁶. Pomijając aspekt fizyczny, ślepotą w sensie przenośnym jest często w tradycji biblijnej synonimem zaślepienia duchowego, które jest ukazywane jako trwanie w złu i grzechu, zatwardziałość oraz niewierność wobec Boga. Deutero-Izajasz wskazując na niewdzięczność Izraela i brak dostrzegania zbawczej działalności Boga, nazywa go „ludem ślepym, choć ma oczy” (Iz 43,8), o bałwochwalcach zaś mówi, że „nic nie wiedzą i nie rozumieją, bo zostały zaciemnione w patrzeniu ich oczy i w rozumieniu ich serca” (Iz 44,18). Warto zauważyć, że w drugiej wypowiedzi proroka ślepotą jest synonimem braku zdolności rozumienia. W podobny sposób – jako ślepców – określa swoich oponentów Jezus: „Zostawcie ich, to są ślepi przewodnicy ślepych. Jeśli zaś ślepy ślepego prowadzi, obaj w dół wpadną” (Mt 15,14; zob. też 23,16.17.24). Ślepotą jest też symbolem nędznej egzystencji ludzi pozbawionych światła wiary, co obrazuje kara ciemności i ślepotą zesłana na bezbożnych Egipcjan, w przeciwieństwie do światłości, które jest udziałem Izraela posiadającego światło Prawa, czyli Boże objawienie (zob. Mdr 18,3–4). W symbolice pozytywnej odzyskanie wzroku jest postrzegane

¹⁵ *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, tłum. i oprac. F. Sielicki, Wrocław–Warszawa 2005 (Skarby Biblioteki Narodowej), s. 99–100. W opisie chrztu Mieszka i Włodzimierza pojawiają się znaczące różnice, m.in. jedną z najważniejszych jest ta, że Włodzimierz oślepił w dorosłym wieku, a przyjęcie chrztu stało się przyczyną jego uzdrowienia, co przywołuje na myśl nawrócenie Pawła pod Damaszkiem, który oślepił, a następnie dzięki przyjęciu chrztu odzyskał wzrok (zob. Dz 9,1–19). Natomiast bardzo podobny jest teologiczny charakter tych relacji, ponieważ w obu przypadkach ślepotą jest metaforą pogaństwa, a chrzest jest źródłem przejrzenia, wiary i poznania prawdziwego Boga; zob. L. Tapolcai, *Przyjęcie chrztu przez Mieszka I i Włodzimierza Wielkiego – pobudki osobiste i interesy grupowe w świetle źródeł X–XII wieku*, w: *Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów*, red. J. Dobosz i in., Poznań 2017, s. 163.

¹⁶ Na temat ślepoty w Biblii (w sensie fizycznym i metaforyczno-teologicznym) zob. L. Wächter, W. von Soden, H.-J. Fabry, *’iwwēr, etc.*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 10, red. G.J. Botterweck i in., tłum. D.W. Stott, Grand Rapids 1999, s. 574–577; W. Schrage, *τυφλος, etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, red. G. Friedrich, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995, s. 270–294; *Blind, Blindness*, w: *Dictionary of Biblical Imagery. An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible*, red. L. Ryken i in., Downers Grove 1998, s. 99; A. Tronina, *Panie, abym przejrzał! Ślepotą i niewidomi w Biblii*, Lublin 1997 (Jak Rozumieć Pismo Święte, 9); W. Chrostowski, *Niewidomi w Piśmie Świętym*, „Collectanea Theologica” 82, 2012, nr 2, s. 5–22.

jako znak przyszłego czasu zbawienia: „I usłyszą w owym dniu głusi słowa księgi, a uwolnione od mroku i ciemności oczy ślepych będą widzieć” (Iz 29,18; zob. też 42,6–7.16; Ps 146,7–9), co w Nowym Testamencie jest odnoszone do działalności Jezusa jako obiecanego Mesjasza (Mt 11,4–6; Łk 7,22–23), który cudownie przywracając wzrok niewidomym, umożliwi im widzenie, ale również prowadzi ich do wiary (zob. np. Mt 9,27–32; 20,29–34; Mk 10,46–52; Łk 18,35–43; J 9,1–41).

W tradycji biblijnej motyw ślepoty i odzyskania wzroku często łączy się z metaforyką ciemności i światłości¹⁷. Ślepotą w oczywisty sposób implikuje trwanie w ciemności, a w znaczeniu metaforycznym i symbolicznym jest porównywana do śmierci, natomiast odzyskanie wzroku na płaszczyźnie teologicznej jest związane z Bogiem jako dawcą światłości i życia. Sprawiedliwy Tobiasz, gdy stracił wzrok, mówi o sobie: „Jestem człowiekiem pozbawionym wzroku i nie widzę światła nieba, ale siedzę w ciemnościach, jak umarli, którzy już nie oglądają światła” (Tb 5,10 [ms S]), a gdy został uzdrowiony wielbi Boga, który „zmiłował się nad nim i otworzył mu oczy” (Tb 11,16 [ms S]). Prorok Izajasz zbawcze działanie Boga przedstawia za pomocą symboliki światła i ciemności: „Lud kroczący w ciemności ujrzał światło wielkie, mieszkającym w ziemi mroku śmierz zablęskło światło nad nimi” (Iz 9,1; tekst hebrajski), co w Ewangelii św. Mateusza zostało odniesione do osoby Jezusa, który przyszedł na ziemię, aby wzywać ludzi do nawrócenia: „Lud siedzący w ciemności ujrzał światło wielkie, i siedzącym w krainie i cieniu śmierci światło weszło dla nich [zob. Iz 9,1; LXX]. Odtąd Jezus zaczął głosić i mówić: Nawracajcie się, zbliżyło się bowiem królestwo niebios” (Mt 4,16–17). Wykorzystując metaforykę światła i ciemności prorok Deutero-Izajasz zwraca się do swoich słuchaczy w słowach: „Ten, kto chodzi w ciemnościach i nie ma światła dla siebie, niech ufa w imię JHWH i niech oprze się na swoim Bogu!” (Iz 50,10), a w wypowiedzi Trito-Izajasza o przyszłej chwale Jerozolimy światłość staje się synonimem zbawienia: „Powstań, świeć, bo nadeszło twe światło i chwała JHWH zajaśniała nad tobą. Bo oto ciemność okrywa ziemię i mgła ludy, a nad tobą zajaśnieje JHWH i Jego chwała ukaże się nad tobą. I pójdą narody do twojego światła, i królowie do światłości twojej jasności” (Iz 60,1–3). W Nowym Testamencie motyw światłości i ciemności pojawia się w kontekście nawrócenia, gdzie światłość oznacza uwierzenie w Jezusa, ciemność symbolizuje zaś dotychczasowe grzeszne życie: „Ja, światło, przyszedłem na świat, aby każdy wierzący we Mnie nie pozostał w ciemności” (J 12,46; zob. też 8,12). Ten aspekt bardzo mocno wybrzmiewa w opisie nawrócenia Pawła, mianowicie wtedy, gdy przyszedłemu Apostołowi Narodów objawia się Jezus i mówi o czekającej go pracy misyjnej: „wyrwę cię spośród ludu i spośród pogan, do których Ja wysyłam ciebie,

¹⁷ Zob. *Darkness*, w: *Dictionary of Biblical Imagery...*, s. 191–193; *Light*, w: tamże, s. 509–512; szerzej zob. E.R. Achtemeier, *Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness*, „Interpretation” 17, 1962, s. 439–449.

aby otworzyć ich oczy, aby zawrócić ich od ciemności do światłości i od władzy szatana do Boga, aby otrzymali uwolnienie od grzechów i dziedzictwo wśród uświęconych przez wiarę we Mnie” (Dz 26,17–18). Podobna myśl pojawia się również w Liście do Kolosan: „Z radością dziękując Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziedzictwie świętych w światłości, który wyrwał nas z władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie, uwolnienie od grzechów” (Kol 1,11–14; zob. też 1 P 2,9: „abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do godnego podziwu swojego światła”). Nawet tych kilka przykładów wskazuje wyraźnie, że Gall Anonim w relacji o ślepotcie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka wykorzystał – w szerokim tego słowa znaczeniu – frazeologię i symbolikę biblijną. Warto przy tym zauważyć, że w opowiadaniu kronikarza metaforyka motywu ślepoty (= ciemności) oraz odzyskania wzroku (= widzenia, światłości) występuje w kontekście nawrócenia, co często wybrzmiewa w tekstach biblijnych. Bycie w ciemności jest synonimem trwania w grzechu i śmierci (= pogaństwo), a przebywanie w światłości staje się synonimem odrodzenia i uczestnictwa w życiu Bożym (= wiara w Chrystusa).

Od wzroku cielesnego do duchowego. O ile ślepotą i odzyskanie wzroku przez Mieszka są w opisie odnoszącym się do jego dzieciństwa przedstawione w sposób naturalny, to w interpretacji – zarówno dostojników księcia Siemomysła, jak i samego kronikarza – zdarzenia te zostały ukazane metaforycznie w kategoriach religijnych. Według kronikarza uzdrowienie ze ślepoty i odzyskanie wzroku odnosi się nie tylko do sfery fizycznej, ale przede wszystkim dotyczy sfery religijnej, ponieważ „Bóg wszechmocny najpierw przywrócił Mieszkowi wzrok cielesny (*visum corporalem*), a następnie udzielił mu duchowego (*spiritalem*)”. W tradycji chrześcijańskiej wyrażenie [*visum*] *spiritalis*, „wzrok duchowy/widzenie duchowe” jest określeniem łaski wiary¹⁸, którą człowiek otrzymuje dzięki przyjęciu sakramentu chrztu. Biblijna paralela motywu widzenia i wiary pojawia się w opisie uzdrowienia przez Jezusa niewidomego od urodzenia (zob. J 9,1–41). Jezus spostrzegłszy człowieka ślepego od urodzenia, poszedł do niego, uczynił błoto ze śliny, nałożył je na oczy i polecił mu obmyć się w sadzawce Siloam. Niewidomy posłuszny temu poleceniu poszedł, aby się obmyć i wrócił, widząc (w. 1–7). W sferze fizycznej Jezus przywrócił więc w sposób cudowny wzrok niewidomemu, ale jest to tylko jeden z aspektów Jego działania. Po jakimś czasie Jezus spotkał uzdrowionego ze ślepoty człowieka i zapytał go: „Czy ty wierzysz w Syna Człowieczego? On odpowiedział: A któż to jest, Panie, abym w Niego uwierzył? Powiedział do niego Jezus: Jest nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie. On zaś odpowiedział: Wierzę, Panie! I oddałem Mu pokłon” (w. 35–38). Jezus przywrócił nie tylko wzrok fizyczny, ale również – a może przede wszystkim – umożliwił niewidomemu przejrzenie duchowe, a więc uwierzenie w Chrystusa. Przesłanie teologiczne tej

¹⁸ Zob. *Eye, Sight, w: Dictionary of Biblical Imagery...*, s. 256.

perykopy wskazuje, że uzdrowienie ze ślepoty jest znakiem chrztu, a więc przejścia z ciemności do światłości, ze ślepoty duchowej do oświecenia. Warto zauważyć, że opis uzdrowienia niewidomego od urodzenia był rozumiany jako obraz chrztu w interpretacji patrystycznej (np. Tertulian, Augustyn) i średniowiecznej, ponieważ przez sakrament chrztu człowiek ślepy duchowo zostaje obdarzony światłem łaski¹⁹. Istnieją wyraźne analogie między relacją Galla Anonima a ewangelicznym opisem uzdrowienia. Przemianę, której doświadczył Mieszko dzięki przyjęciu chrztu, kronikarz ukazuje jako przejście od posiadania jedynie wzroku cielesnego do uzyskania widzenia duchowego, natomiast w Ewangelii św. Jana niewidomemu od urodzenia Jezus przywraca wzrok fizyczny i obdarza łaską wiary. W odniesieniu do Polski (= narodu polskiego) religijny charakter przejścia od ślepoty do widzenia dzięki oświeceniu, którym jest chrzest, został jeszcze bardziej uwypuklony i wyrażony wprost w komentarzu kronikarza: „Zaiste ślepą była przedtem Polska, nie znając ani czci prawdziwego Boga, ani zasad wiary, lecz przez oświeconego Mieszka i ona także została oświeconą, bo gdy on przyjął wiarę, naród polski uratowany został od śmierci w pogaństwie”. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na późniejsze słowa Galla Anonima, który stwierdza, że „książę polski Mieszko dostąpił łaski chrztu [...], za jego czasów i przez niego wschodzące słońce z wysoka (*oriens ex alto*) nawiedziło królestwo polskie” (ks. I, rozdz. 6). Wyrażenie *oriens ex alto*, dosł. „wschód [słońca] z wysoka”²⁰, które oznacza przyjście na ziemię Chrystusa, jest zaczerpnięte z Łk 1,78. Ewangelista w kontekście dziękczynnej pieśni Zachariasza (Łk 1,67–80) opisuje przyszłe zadanie Jana Chrzciciela, które przede wszystkim będzie polegać na oznajmieniu, że oczekiwanym Mesjaszem jest Jezus Chrystus: „gdyż pójdziesz przed Panem przygotować Jego drogi, by dać poznać zbawienie Jego ludowi przez odpuszczenie grzechów, dzięki miłosiernej litości naszego Boga z jaką nas nawiedzi wschodzące słońce z wysoka (*ανατολη ες υψους*; Wulgata: *oriens ex alto*), aby oświecić tych, którzy są w ciemności i siedzących w cieniu śmierci, i skierować nasze stopy na drogę pokoju” (Łk 1,76–79).

b) Metafora poznania, czyli od spraw cielesnych do spraw duchowych

W *Kronice* Galla Anonima drugą – obok „oświecenia” – metaforą odnoszącą się do chrztu jest „poznanie” (*agnitio* [*agnicio*]). Łaciński termin *agnitio* (forma czasownikowa: *agnoscere*, „znać, wiedzieć, rozumieć, rozróżniać, uznać, przyjąć”)

¹⁹ Zob. *Ślepoty*, w: M. Lurker, dz. cyt., s. 237; na temat podwójnego charakteru uzdrowienia niewidomego, mianowicie fizycznego przywrócenia wzroku i symbolicznego jako uzyskania światła wiary, zob. np. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1975 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4), s. 251; G.R. Beasley-Murray, *John*, Dallas 1999 (World Biblical Commentary, 36), s. 162; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana: rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1), s. 734–737.

²⁰ Tłumaczenie, które proponują R. Grodecki i M. Plezia (Gall Anonim, *Kronika polska...*, s. 18), mianowicie jako „Światłość niebiańska”, jest dość swobodną parafrazą tego wyrażenia.

odnosi się zarówno do sfery intelektualnej, oznaczając „poznanie, wiedzę, rozumienie”, jak i do sfery wolitywnej w sensie „uznanie, przyjęcie, akceptacja”²¹. W swoim komentarzu, stanowiącym jednocześnie interpretację relacji o ślepcie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka, kronikarz stwierdza, że Bóg udzielił księciu wzroku duchowego, „aby przez poznanie rzeczy widzialnych doszedł do uznania (*agnicionem*) niewidzialnych i by przez znajomość (*noticiam*) rzeczy [stworzonych] sięgnął wzrokiem do wszechmocy ich Twórcy”.

Już w Starym Testamencie pojęcie poznania pojawia się nie tylko w sensie intelektualnym, ale przybiera też znaczenie wolitywne i religijne. Czasownik *jd'* (zarówno w języku hebrajskim, jak i aramejskim), który znaczy „wiedzieć, znać, poznać”, staje się niekiedy określeniem pewnego rodzaju relacji istniejącej między człowiekiem a Bogiem i wyraża prawdę, że człowiek „uznaje” Boga za jedynego i prawdziwego Pana²². W sensie pozytywnym „znać/uznać” Boga oznacza wierność, posłuszeństwo i bojaźń, co w praktyce odnosi się do wypełniania przykazań wyrażonych w Prawie (zob. np. Ps 36,11; 119,79; Prz 1,7; 2,5; 3,5–7; 1 Krn 28,9). W znaczeniu negatywnym wyrażenie „nie znać/nie uznać” Boga pojawia się w połączeniu z terminami określającymi apostazję i religijno-moralny upadek²³. W kontekście opowiadania Galla Anonima warto zwrócić uwagę, że w tradycji biblijnej wezwani do poznania/uznania Boga są również władcy narodów pogańskich. W tekstach odnoszących się do wyjścia z Egiptu często pojawia się motyw poznania Boga przez faraona (np. Wj 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29). Według proroka Izajasza, uznanie nad sobą Boga jest równoznaczne z wypełnianiem Jego woli, jak to się stało w przypadku Cyrusa, króla perskiego, który staje się narzędziem w rękę Boga (Iz 45,1–4). W Księdze Daniela babiloński władca Nabuchodonozor jest zobowiązany do tego, aby uznać nad sobą władzę Boga (zob. Dn 4,22.23.29). W Nowym Testamencie – podobnie jak w Starym Testamencie – pojęcie poznania oprócz znaczenia intelektualnego przybiera również sens teologiczny, stając się niekiedy synonimem nawrócenia i przyjęcia wiary w Chrystusa, co w oczywisty sposób przywołuje myśl o chrzcie²⁴. Paweł Apostoł opisując trudy swojej misji ewangelizacyjnej, stwierdza, że inicjatorem nawrócenia jest sam Bóg, który

²¹ Zob. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 1, z. 3: *Aequatorie–Ambegatio*, red. M. Plezia, Wrocław 1955, kol. 369–371; zob. też C.T. Lewis, C. Short, dz. cyt., s. 73; *Słownik łacińsko-polski...*, t. 1, s. 115–119.

²² Zob. *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 4, red. D.J.A. Clines i in., Sheffield 1998, s. 99–110; E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti*, Roma 1971, s. 71–72.

²³ Zob. W. Schottroff, *yd' to perceive, know*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, tłum. M.E. Biddle, Peabody 1997, s. 517; G.J. Botterweck, J. Bergman, *yāda', et al.*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, tłum. D.E. Green, Grand Rapids 1986, s. 469; R.C. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel*, New York 1968, s. 34–41.

²⁴ Zob. R. Bultmann, *γινωσκω, etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, red. G. Kittel, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1993, s. 705–706.

„zajaśniał w sercach naszych ku oświeceniu poznania chwały Boga na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). W kontekście modlitwy o zjednoczenie wiernych z Chrystusem autor Listu do Efezjan mówi: „niech Chrystus zamieszka z powodu wiary w waszych sercach, w miłości będąc zakorzenionymi i mając fundament, abyście nabrali siły, by zrozumieć razem z wszystkimi świętymi, czym jest szerokość, i długość, i wysokość, i głębia, by poznać przewyższającą poznanie miłość Chrystusa, abyście zostali napełnieni ku całej pełni Boga” (Ef 3,17–19). Autor listu porusza sprawę dotyczącą istoty chrześcijańskiego życia, mianowicie przyjęcie Chrystusa przez chrzest jako jego początek, a następnie konsekwentnie wypełnianie sakramentu w całym życiu. Z jednej strony motyw zamieszkania Chrystusa w sercach wiernych wskazuje na chrzest, którego skutkiem jest to, że chrześcijanie stają się świątynią Bożą i członkiem Chrystusa (zob. 1 Kor 3,16–17; 6,15.19), a z drugiej chodzi o pełne życie w łączności z Bogiem i Jezusem (zob. J 14,23). Innymi słowy, zjednoczenie z Chrystusem zapoczątkowane przez chrzest (por. Ga 3,19–21; Rz 8,9–11) musi być kontynuowane w późniejszym życiu przez czynne zaangażowanie się człowieka przez wiarę i miłość. Autor listu, prosząc o poznanie miłości Chrystusa, która tak naprawdę jest niepoznawalna, wyraża prawdę o tym, że poznanie ma charakter religijny i jest równoznaczne z osiągnięciem pełnego zjednoczenia z Bogiem²⁵. Na szczególną uwagę zasługuje znaczenie pojęcia poznania w Drugim Liście św. Piotra, gdzie staje się ono synonimem wiary. Bóg obdarzył człowieka wszystkim, co jest konieczne do zbawienia, które osiąga przez poznanie Boga i Jezusa Chrystusa. Autor listu wyraża myśl, że początkiem drogi prowadzącej do zbawienia jest wiara, czyli poznanie Chrystusa, ale z drugiej strony to sam Bóg powołuje człowieka i umożliwia mu poznanie siebie samego, a więc uczestnictwo w boskiej naturze. Tekst brzmi następująco: „łaska wam i pokój niech będą pomnożone przez poznanie Boga i Jezusa, Pana naszego. Bo Jego (tj. Chrystusa) boska moc obdarzyła nas wszystkim, co odnosi się do życia i pobożności przez uznanie Tego, który powołał nas dla swojej chwały i sławy, z powodu czego zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście dzięki nim stali się współuczestnikami boskiej natury, gdy uciekliście od zepsucia [wywołanego] na świecie żądzą” (2 P 1,2–4). Bez poznania Boga i Jezusa Chrystusa człowiek pozostaje ślepy i zapomina o otrzymanym zbawieniu, dzięki któremu może odwrócić się od dawnych grzechów i zgnilizny świata (zob. 2 P 1,8; 2,20)²⁶.

²⁵ Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8), s. 432–436; F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids 1984 (The New International Commentary of the New Testament), s. 328–329; S. Mędala, *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 473–474.

²⁶ Zob. R. Bartnicki, *W trosce o czystość wiary (Drugi List św. Piotra)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red.

Następstwa poznania, w wyniku którego Mieszko został obdarzony wzrokiem duchowym, Gall Anonim przedstawia za pomocą dwóch antytez: rzeczy widzialne i niewidzialne oraz rzeczy stworzone i wszechmoc Twórcy, tj. Boga. Niewątpliwie frazeologia biblijna została wykorzystana w słowach kronikarza: „aby przez poznanie rzeczy widzialnych (*visibilia*) doszedł do uznania rzeczy niewidzialnych (*invisibilia*) i by przez znajomość rzeczy [stworzonych] (*rerum*) sięgnął wzrokiem do wszechmocy ich Twórcy (*artificis omnipotentiam*)”.

Rzeczy widzialne i niewidzialne. Antyteza między rzeczami widzialnymi a niewidzialnymi (gr. *τα βλεπομενα // τα μη βλεπομενα*; łac. *visibilia // invisibilia*) pojawia się w Drugim Liście do Koryntian, gdzie Paweł Apostoł w kontekście rozważań dotyczących posłannictwa zleconego mu przez Boga (2 Kor 4,7–18) wypowiada się na temat natury życia chrześcijańskiego: „Dlatego nie poddajemy się złu, ale jeśli nawet nasz człowiek zewnętrzny jest zrujnowany, to jednak ten, który jest wewnątrz, jest odnawiany z dnia na dzień. Lekkie bowiem utrapienia, które znosimy, przyniosą bezmiar chwały w wieczności nam, którzy nie przyglądamy się rzeczom widzialnym, ale rzeczom niewidzialnym, bowiem rzeczy widzialne są chwilowe, zaś rzeczy niewidzialne są wieczne (Wulgata: *non contemplantibus nobis quae videntur sed quae non videntur quae enim videntur temporalia sunt quae autem non videntur aeterna sunt*)” (2 Kor 4,16–18). Według Pawła w człowieku istnieją dwie sfery: zewnętrzna i wewnętrzna. Życie bez Chrystusa jest narażoną na wpływy i działanie świata egzystencją człowieka zewnętrznego, która obfituje w cierpienie i różnego rodzaju utrapienia, natomiast posłuszeństwo Bogu jest równoznaczne z ujawnieniem się człowieka wewnętrznego, czyli odwróceniem się od spraw światowych i zwróceniem się ku zbawieniu. Świat obecny, czyli rzeczy widzialne, jest rzeczywistością krótkotrwałą i przemijalną, natomiast chwała Boża, czyli rzeczy niewidzialne, jest rzeczywistością wieczną. Chrześcijanin, który został przemieniony łaską Bożą uzyskaną w sakramencie chrztu, uzyskuje zdolność przyglądania się rzeczom niewidzialnym, a więc samemu Bogu (por. 2 Kor 3,18), stąd człowiek wierzący w Chrystusa staje się uczestnikiem wiecznego trwania w Bogu (zob. 2 Kor 5,1). Innymi słowy, dla Pawła Apostoła poznanie zapoczątkowane na chrzcie, którego następstwem jest przyglądanie się rzeczom niewidzialnym, umożliwia chrześcijaninowi otrzymanie wiecznego życia Bożego²⁷.

Rzeczy stworzone i wszechmoc Boga. Na szczególną uwagę zasługuje użycie przez Galla Anonima drugiej antytezy między rzeczami stworzonymi a wszechmocą ich Twórcy, tj. Boga, co wydaje się wprost nawiązywać do tekstów biblijnych

J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 145; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 574–575; więcej na temat poznania w Drugim Liście św. Piotra zob. R.J. Bauckham, *Jude-2 Peter*, Dallas 1983 (World Biblical Commentary, 50), s. 169–171, 178.

²⁷ Zob. A.J. Jasiński, *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych...*, t. 9, s. 244–245; zob. też R.P. Martin, *2 Corinthians*, Dallas 1986 (World Biblical Commentary 40), s. 92–93.

o możliwości poznania Boga (Mdr 13,1–9; Rz 1,18–32). Różnica polega jedynie na tym, że kronikarz wypowiada się w sensie pozytywnym, natomiast autorzy biblijni ujmują swoje przesłanie w sposób negatywny. Według relacji Galla Anonima Bóg, obdarzwszy Mieszka wzrokiem duchowym, sprawił, że książę „przez znajomość rzeczy [stworzonych] (*rerum*) sięgnął wzrokiem do wszechmocy ich Twórcy (*artificis omnipotenciam*)”, natomiast w obu tekstach biblijnych została wyrażona prawda, że głupcami są ci, którzy nie potrafią poznać Boga, patrząc na świat stworzony przez Niego. Tekst z Księgi Mądrości brzmi następująco: „Głupi już z natury są wszyscy ludzie, którym brak poznania Boga i z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, ani patrząc na dzieła, nie uznali Twórcy (*του τεχνιτην*; Wulgata: *artifex*)” (Mdr 13,1). Według autora Księgi Mądrości dzieła Boże powołane do istnienia w akcie stwórczym są dobre, piękne, wielkie i potężne, ale ich Stwórca jest o wiele potężniejszy i powinien zostać za ich pośrednictwem poznany (zob. Mdr 13,2–3). Nie ma tu mowy o argumentach przemawiających za istnieniem Boga, ponieważ dla autora – pobożnego Żyda – jest to faktem oczywistym, ale problem polega na rozpoznaniu Twórcy świata. W podobny sposób o poganach wypowiada się Paweł Apostoł: „Bo od stworzenia świata Jego (tj. Boga) niewidzialne przymioty – wieczna Jego moc i boskość – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się oni wymówić od winy, ponieważ chociaż poznawszy Boga, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zostało pograżone w ciemnościach ich nierozumne serce. Zapewniając, że są mądrymi, stali się głupimi” (Rz 1,20–22). Warto zauważyć, że w obu tekstach – zarówno w Mdr 13,1–3, jak i w Rz 1,20–22 – poznanie Boga ma charakter nie tylko intelektualny, ale przede wszystkim woli-tywny, ponieważ poznanie na podstawie rzeczy widzialnych ich Stwórcy powinno prowadzić do uznania w nim jedyne- go i prawdziwego Boga²⁸. Wracając do słów Galla Anonima, można stwierdzić, że kronikarz wykorzystując frazeologię tych tekstów biblijnych, wyraża myśl o tym, że Mieszko – inaczej niż krytykowany przez autorów biblijnych poganie – obdarzony łaską poznania, patrząc na rzeczy widzialne, rozpoznał dzięki nim wszechmoc ich Twórcy, a więc uznał w Nim prawdziwego Boga. Na wykorzystanie przez Galla Anonima tekstów biblijnych – zwłaszcza Mdr 13,1 – wskazuje użycie przez kronikarza terminu *artifex*, „twórca” jako tytułu Boga. Występujący w Mdr 13,1 termin *τεχνιτης* (Wulgata: *artifex*) użyty w odniesieniu do Boga jest *hapax legomenon* w Starym Testamencie, w Nowym Testamencie pojawia się zaś jedynie w Hbr 11,10. Za pomocą tego określenia Bóg

²⁸ Szerzej na ten temat zob.: B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 20), s. 355–372; tenże, *Recognition of God According to the Book of Wisdom 13:1–9*, „The Polish Journal of Biblical Research” 1, 2001, nr 2, s. 201–206; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1978 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6/1), s. 90–97; tenże, *Zagadnienie naturalnego poznania Boga według Rz 1,18–32*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, nr 1, s. 59–68.

jest przedstawiony jako twórca, architekt i najdoskonalszy budowniczy całego świata, co jest synonimem znacznie częściej używanego w tradycji biblijnej określenia Boga jako stwórcy (κτιστης; Wulgata: *creator*)²⁹. Wydaje się, że nie jest przypadkiem użycie przez Galla Anonima właśnie tego tytułu w odniesieniu do Boga, ponieważ nawiązując w ten sposób do Mdr 13,1, ukazuje Mieszka jako władcę odznaczającego się mądrością i prawością, który sam doświadczywszy oświecenia i poznania Boga (tj. przyjąwszy chrzest), wprowadził Polskę do wspólnoty narodów chrześcijańskich.

Podsumowanie

W najstarszej polskiej *Kronice* Anonima zwanego Gallem (*Cronicae et gesta ducum sive principum polonorum*), pochodzącej z początku XII w., znajduje się podanie o ślepotcie Mieszka, który urodził się jako niewidomy i odzyskał wzrok w siódmą rocznicę swych urodzin (ks. I, rozdz. 4). Chociaż przekaz Galla Anonima o początkach Polski, w tym również o tradycjach dynastycznych Piastów, był przedmiotem wielu badań zarówno historycznych, jak też interdyscyplinarnych, w których starano się z metodami historycznymi łączyć podejścia badawcze wykorzystywane w teorii literatury i antropologii kulturowej, to jednak relacja o ślepotcie Mieszka i jego cudownym uzdrowieniu nie cieszyła się zbyt dużym zainteresowaniem uczonych (wyjątkiem są prace Deptuły, Banaszkiewiczza i Wiszewskiego). Nie polemizując ani nie podważając rezultatów badań prowadzonych za pomocą różnych metod naukowych, wydaje się słuszne zwrócenie uwagi na biblijne podłoże podania o ślepotcie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka. Liczne zbieżności terminologiczne, jak również użyta przez kronikarza frazeologia, metaforyka i symbolika pozwalają na stwierdzenie, że inspiracją dla niego była tradycja biblijna. Przede wszystkim autor *Kroniki* wykorzystuje biblijne słownictwo i metaforykę w szerokim tego słowa znaczeniu. Chodzi o to, że Gall Anonim wydarzenia odnoszące się do dzieciństwa Mieszka, a więc jego ślepotę i odzyskanie wzroku, opisuje w kategoriach religijnych, posługując się językiem ściśle teologicznym. To, co przydarzyło się młodemu księciu ma charakter profetyczny, a jego właściwe znaczenie zostaje wyjaśnione aż dwukrotnie – zarówno przez doradców księcia Siemomysła, jak i w komentarzu samego kronikarza – jako zapowiedź oświecenia Mieszka i Polski (= narodu polskiego), czyli przyjęcia

²⁹ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, s. 677; chociaż w Biblii określenie Boga jako Twórcy jest rzadkie, to jest ono używane w religijno-filozoficznym języku greckim i hellenistycznym, począwszy od Anaksagorasa (V w. przed Chr.) i pojawia się w późniejszej literaturze patrystycznej; zob. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, red. F.W. Danker i in., Chicago–London 2000, s. 1001; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1392.

chrztu. Wydaje się, że kronikarz z powodu profetycznego charakteru całego opowiadania nie używa w nim terminu „chrzest”, ale posługuje się na jego określenie pojęciami oświecenia i poznania, które są metaforami chrztu dobrze znanymi z tradycji biblijnej. Opisując zapowiedź chrztu Mieszka (i zarazem Polski), Gall Anonim uwypukla religijny charakter tego wydarzenia jako niezwykle doniosły przełom w życiu księcia i całego narodu. Chrzest ukazany przez kronikarza za pomocą metafory oświecenia nawiązuje do Listu do Hebrajczyków (6,4; 10,32) oraz do późniejszej tradycji chrześcijańskiej, w której „oświecenie” stało się technicznym określeniem sakramentu chrztu. Przełomowy charakter chrztu został przedstawiony jako przejście od ślepoty do widzenia (tj. odzyskania wzroku) oraz od wzroku cielesnego do wzroku duchowego, co ma liczne analogie w tekstach biblijnych, m.in. w historii Tobiasza czy też w opisie uzdrowienia ślepego od urodzenia znajdującym się w Czwartej Ewangelii (J 9,1–11.35–38). Co więcej, metafora oświecenia implikuje nawiązanie do niezwykle bogatej symboliki biblijnej związanej ze światłością jako sferą Bożą i ciemnością jako rzeczywistością zła i grzechu (zob. np. Ef 5,8; por. J 8,12). Drugą metaforą chrztu użytą przez Galla Anonima jest poznanie, co zostało ukazane jako przejście od poznania rzeczy widzialnych do niewidzialnych (por. 2 Kor 4,16–18) oraz od znajomości rzeczy stworzonych do uznania wszechmocy Boga (por. Mdr 13,1–9; Rz 1,18–32). Autor *Kroniki* nawiązuje wyraźnie do frazeologii i metaforyki biblijnej, w której pojęcie poznania oznacza nie tylko czynność intelektualną, ale przede wszystkim woli tywną w sensie teologicznym jako „uznanie (nad sobą Boga)”, co w Starym Testamencie odnosi się zwłaszcza do władców pogańskich (zob. np. Wj 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; Iz 45,1–4; Dn 4,22.23.29), w tekstach nowotestamentalnych zaś staje się synonimem nawrócenia i uwierzenia w Chrystusa (zob. np. 2 Kor 4,6; Ef 3,17–19; 2 P 1,2–4). O nawiązaniu do Mdr 13,1 świadczy użycie przez kronikarza terminu *artifex*, „twórca”, jako tytułu Boga, którego wszechmoc poznaje/uznaje Mieszko dzięki uprzednio otrzymanej łasce oświecenia. Analizując podanie o ślepotie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka znajdujące się w *Kronice* Galla Anonima, można stwierdzić, że jest ono wręcz przepełnione aluzjami i reminiscencjami biblijnymi. Chodzi nie tylko o wykorzystanie konkretnych tekstów pochodzących z Pisma Świętego (np. Hbr 6,4; 10,32; J 9,1–41; Ef. 3,17–19; 2 Kor 4,16–18; Mdr 13,1), ale przede wszystkim o posługiwanie się językiem biblijnej frazeologii, metaforyki i symboliki. Dostrzeżenie podłoża biblijnego w podaniu o ślepotie i odzyskaniu wzroku przez Mieszka wynika nie tylko z analizy porównawczej i filologicznej, ale również staje się bardziej zrozumiałe, gdy bierze się pod uwagę powody mające charakter argumentacji *ad personam*. Po pierwsze, autor *Kroniki* był osobą duchowną, a więc wykorzystywanie tradycji biblijnych było dla niego czymś naturalnym i oczywistym. Po drugie, Gall Anonim był dzieckiem swojej epoki, w której całą rzeczywistość postrzegano przede wszystkim w kategoriach religijnych. Kronikarz w opisie ślepoty i odzyskania wzroku przez Mieszka jako

zapowiedzi jego chrztu posłużył się językiem biblijnym, aby wyrazić prawdę o tym, że księżę dostąpiwszy łaski oświecenia i poznania Boga, tj. przyjmując chrzest, sprawił tym samym, że oświecenia i wywyższenia doznała cała Polska, a więc uratował on naród polski od trwania w błędach pogaństwa (tj. śmierci) i wprowadził na drogę wiary w Jezusa Chrystusa (= życie). Autor *Kroniki* ukazując Mieszka jako człowieka wiary, przedstawia go również jako wielkiego i mądrego władcę, który stał się dobroczyńcą narodu polskiego.

Bibliografia

Teksty źródłowe (Biblia)

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editio funditus renovata, ed. K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker et al., Masorum curavit G.E. Weil, ed. 5, Stuttgart 1997
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem (Editio quinta)*, adiuvantibus B. Fisher et al., recensuit et brevi apparatu critico instruit R. Weber, editionem quintam emendatam retractam praeparavit R. Gryson, Stuttgart 2007
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, editio altera, quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006

Teksty źródłowe (Gall Anonim)

- Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum polonorum [Anonima tzw. Galla Kronika, czyli dzieje książąt i władców polskich]*, wyd., wstęp. i kom. K. Maleczyński, Kraków 1952 (Monumenta Poloniae Historica. Nova series, 2)
- Galli Chronicon [Galla Kronika]*, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864 (Monumenta Poloniae Historica, 1), s. 379–484
- Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa 2003 (Skarby Biblioteki Narodowej)

Opracowania dotyczące Kroniki Galla Anonima

- J. Banaszkiewicz, „Podanie bohaterskie” o Mieszku I zanotowane w *Kronice Galla Anonima* (I, 4), w: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gąsiorowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. T. Jasiński i in., Poznań 1997, s. 35–45
- C. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 1990 (wyd. 2: 2000)
- J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961
- J. Hertel, *Imiennictwo dynastii piastowskiej we wczesniejszym średniowieczu*, Toruń 1980 (Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, 79/2)
- G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002
- G. Labuda, *Rzekome drugie imię Mieszka I w kronice Anonima Galla*, w: tenże, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 3, Wodzisław Śląski 2012, s. 99–108 (oryg. wyd. w: *Munera philologica et historica Mariano Plezia oblata*, red. J. Safarewicz, M. Plezia, Wrocław 1988, s. 95–107)
- J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, Poznań 2016

- L. Tapolcai, *Przyjęcie chrztu przez Mieszka I i Włodzimierza Wielkiego – pobudki osobiste i interesy grupowe w świetle źródeł X–XII wieku*, w: *Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów*, red. J. Dobosz i in., Poznań 2017, s. 153–164
- P. Wiszewski, *Po co Mieszko wzrok odzyskał, czyli między historią a „wiedzą o człowieku”*. *Kultura Anonima zwanego Gallem i kłopoty interdyscyplinarnych badań pewnej legendy*, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2006 (*Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2966; *Historia*, 175), s. 457–473

Opracowania dotyczące Biblii

- E.R. Achtemeier, *Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness*, „*Interpretation*” 17, 1962, s. 439–449
- R. Bartnicki, *W trosce o czystość wiary (Drugi List św. Piotra)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 142–155
- R.J. Bauckham, *Jude-2 Peter*, Dallas 1983 (*World Biblical Commentary*, 50)
- G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Carlisle 1972
- G.R. Beasley-Murray, *John*, Dallas 1999 (*World Biblical Commentary*, 36)
- G.J. Botterweck, J. Bergman, *yāda’*, et al., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, tłum. D.E. Green, Grand Rapids 1986, s. 448–481
- F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids 1984 (*The New International Commentary of the New Testament*)
- R. Bultmann, *γινώσκω*, etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, red. G. Kittel, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1993, s. 689–719
- S. Byrskog, *Baptism in the Letter to the Hebrews*, w: *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, t. 1, red. D. Hellholm i in., Berlin–Boston 2011 (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 176/1), s. 587–604
- W. Chrostowski, *Niewidomi w Piśmie Świętym*, „*Collectanea Theologica*” 82, 2012, nr 2, s. 5–22
- H. Conzelmann, *φως, φωτισίω, φωτισμος*, etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 9, red. G. Friedrich, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995, s. 310–358
- R.C. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel*, New York 1968
- Dictionary of Biblical Imagery. An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible*, red. L. Ryken i in., Downers Grove 1998
- J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002
- L. Hartman, *‘Into the Name of the Lord Jesus’. Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997 (*Studies of the New Testament and Its World*)
- A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, 8)
- A.J. Jasiński, *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 228–263
- E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1961 (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 55)
- M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989
- S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1959 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, 10)

- A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 15)
- R.P. Martin, *2 Corinthians*, Dallas 1986 (World Biblical Commentary 40)
- S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana: rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1)
- S. Mędała, *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 448–485
- H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, San Francisco 1964 (Harper's New Testament Commentary)
- B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 20)
- B. Poniży, *Recognition of God According to the Book of Wisdom 13:1–9*, „The Polish Journal of Biblical Research” 1, 2001, nr 2, s. 201–206
- K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1978 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6/1)
- K. Romaniuk, *Zagadnienie naturalnego poznania Boga według Rz 1,18–32*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, nr 1, s. 59–68
- W. Schottroff, *yd' to perceive, know*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, tłum. M.E. Biddle, Peabody 1997, s. 508–521
- W. Schrage, *τὸ φλόγος, etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, red. G. Friedrich, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995, s. 270–294
- L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1975 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4)
- A. Tronina, *Panie, abym przejrzał! Ślepoty i niewidomy w Biblii*, Lublin 1997 (Jak Rozumieć Pismo Święte, 9)
- L. Wächter, W. von Soden, H.-J. Fabry, *‘iwwēr, etc.*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 10, red. G.J. Botterweck i in., tłum. D.W. Stott, Grand Rapids 1999, s. 574–577

The Scriptural background of the motif of blindness and regaining of sight by Duke Mieszko as the metaphor of baptism of the duke and Poland in the *Chronicle* by Anonymus called Gallus

In the earliest Polish *Chronicle* of an anonymous author, called Gallus, dating back to the early twelfth century, there is a tale about the blindness of Duke Mieszko, who was born sightless, but regained his ability of seeing on the day of his seventh birthday (Book 1, Chapter 4). The purpose of the present article is to identify the Biblical background of this tale. The numerous terminological affinities, together with the phraseology and imagery that was used by the author clearly indicate that Gallus was inspired by the Biblical tradition in the broad sense of the word. He describes various events from the time of the Mieszko's childhood in terms of faith and religion, and employs strictly theological language. His account of the duke's blindness and his regaining of sight is of the prophetic character, as it presages the enlightenment of the duke and the whole of Poland (= the Polish people), i.e. getting baptized. The conversion of the duke and his baptism are presented by the chronicler by means of the metaphor of enlightenment which refers to the Letter to the Hebrews (6:4; 10:32) and the latter Christian tradition, in which “the enlightenment” became the technical term for baptism. In this way, Mieszko's baptism is symbolically portrayed as the transition from blindness to seeing (regaining of sight) and from physical to spiritual seeing. The theme has several

analogies in the Scriptures (for example, the story of Tobias, healing the man born blind in John 9:1–12 and 35–38). Knowing is another metaphor of baptism as the transition from recognizing the things that are seen to the things that are unseen (2 Corinthians 4:16–18), and from knowing the things that are created to acknowledging the omnipotence of God (cf. Wisdom 13:1–9; Romans 1:18–32). Gallus Anonymus clearly refers to the Biblical phraseology and imagery where knowing means not only an intellectual operation, but first and foremost is an act of willingness as the acknowledgement of God and the submission to Him. The chronicler appeals to the Book of Wisdom (13:1) which is attested by his use of the term *artifex* – “creator” as the divine title: Mieszko recognizes and acknowledges the omnipotence of God thanks to the prior gift of enlightenment that had been bestowed on him. The comparative and philological study shows that the tale about the blindness and regaining of sight by Duke Mieszko is not only abundant in direct quotations from the Bible (i.e. Hebrews 6:4; 10:32; John 9:1–41; Ephesians 3:17–19; 2 Corinthians 4:16–18; Wisdom 13:1), but employs the language of the Scriptural phraseology, imagery and symbolism as well. While featuring the blindness and regaining of sight by Duke Mieszko as the prefiguration of his baptism, the chronicler expresses the view that through the gift of enlightenment and recognizing God that was granted to the duke (i.e. through his getting baptized), all of the country experienced the same enlightenment and elevation. Hence, because of his getting baptized, Mieszko saved all the nation from the error of the paganism (= the death) and brought his people to believe in Jesus Christ (= the life). Gallus Anonymus paints Duke Mieszko as the man of faith and great and wise ruler who became the benefactor of the Polish nation.

Ks. prof. dr hab. Marek Parchem – prof. zw. nauk teologicznych; kierownik Katedry Literatury Międzytestamentalnej w Instytucie Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; absolwent UKSW, Warszawa; Pontificio Istituto Biblico, Roma; The Hebrew University of Jerusalem. Autor kilku książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych dotyczących Biblii i literatury z okresu Drugiej Świątyni, m.in.: *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej*, Warszawa 2002 (Rozprawy i Studia Biblijne, 9); *The “New” Picture of David: Exegetical Analysis of 2 Sam 11:27b–12:15a*, Toruń 2005; *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran*, Warszawa 2006 (Rozprawy i Studia Biblijne, 22); *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 26); *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran*, Warszawa 2008 (Rozprawy i Studia Biblijne, 30); *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, Kraków–Mogilany 2010 (Apokryfy Starego Testamentu, 2) (redakcja, obszerne wprowadzenie do apokaliptyki żydowskiej oraz przekład – po raz pierwszy na język polski – trzech apokryfów: Apokalipsy Barucha greckiej, Testamentu Mojżesza, Apokalipsy Daniela); *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni*, Bydgoszcz 2013 (Biblica et Judaica, 1); *Biblijny język aramejski: gramatyka, kompletne preparacje, słownik*, Pelplin 2016 (Biblica et Judaica, 5).