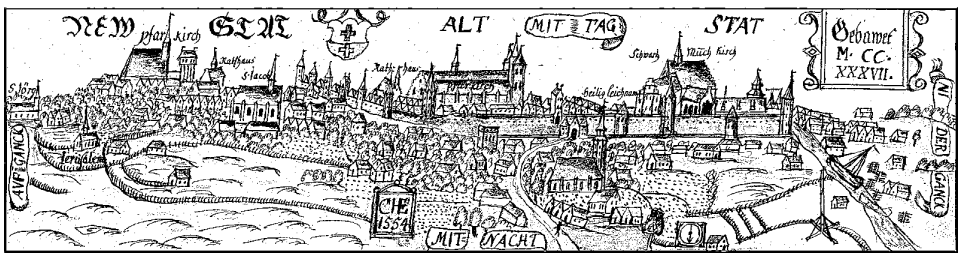
STUDIA ELBLĄSKIE

TOM XV – ELBLĄG 2014

ISSN 1507-9058

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XV – ELBLĄG 2014

Studia Elbląskie

Redaktor Naczelny:

ks. dr hab. Stefan EWERTOWSKI – prof. UWM
tel. 519 595 766

Zespół Redakcyjny:

ks. Zdzisław BIEG, ks. Wojciech BOROWSKI,
ks. Mieczysław JÓZEFCZYK, ks. Marek KARCZEWSKI,
ks. Andrzej KILANOWSKI, ks. Walenty SZYMAŃSKI,
ks. bp Józef WYSOCKI, ks. Wojciech ZAWADZKI,
ks. Marek ŻMUDZIŃSKI

Artykuły recenzowane:

ks. Stanisław BAFIA – prof. UWM, dr hab. nauk humanistycznych – filozofia
ks. Antoni MISIASZEK – prof. dr hab. nauk teologicznych – teologia
ks. Jan WIŚNIEWSKI – prof. dr hab. nauk humanistycznych – historia

Recenzenci numeru:

Krzysztof BIELAWNY, Beata BILICKA, Daniel BRZEZIŃSKI, Sławomir BUKALSKI,
Selim CHAZBIJEWICZ, Kazimierz DULAK, Tomasz DUTKIEWICZ, Wojciech FRĄTCZAK,
Zbigniew GROCHOWSKI, Andrzej KOPICZKO, Cezary KORZEC, Mirosław MRÓZ,
Piotr OLIŃSKI, Piotr OSTAŃSKI, Piotr PISZECKI, Paweł PODESZWA, Wiesław SIERADZAN,
Krzysztof STACHEWICZ, Katarzyna STASIEWICZ, Stanisław SUWIŃSKI,
Tomasz TUŁODZIECKI, Zbigniew WAŃAT, Grzegorz WEJMAN, Leszek WILCZYŃSKI,
Julian WOJTKOWSKI, Andrzej WOZIŃSKI, Michał F. WOŹNIAK, Zbigniew ZAWADZKI

Wydano za zgodą:
Biskup Elbląski
dr Jacek JEZIERSKI
l.dz. 407/2014

Projekt okładki:
Adam KARZEL – „SQL" s.c.

Przygotowanie do druku, redakcja techniczna:
Władysław Andrzej SACHA

Na okładce:
Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.
z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu;
oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

Adres Redakcji:
82-300 Elbląg, ul. Bożego Ciała 10
tel./fax 55 232-61-82
http://wsdelblag.pl/?page_id=32

ISSN 1507-9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

FRANCISCUS Episcopus Servus Servorum Dei

Venerabili Fratri Hyacintho Jezierski, hactenus Episcopo titulo Libecaliensi et Auxiliari archidioecesis Varmiensis, constituto Episcopo Elbingensi, salutem et Apostolicam Benedictionem. - Fundamenta muri civitatis omni lapide pretioso ornata - Ap 21, 19 - in mentem nostram revocant Apostolorum fidem et missionem, quam eorum successores prosequi per saecula solent, ipso Domino praecipiente suaque gratia iuvante. Cum quidem nunc Elbingensis Cathedralis Ecclesia, post renuntiationem Venerabilis Fratris Ioannis Strycna Praesule suo sit orbata, ad illum gregem regendum tu aptus Nobis videris, qui humanis sacerdotalibusque virtutibus es ornatus et in episcopali ministerio exercendo iam satis peritus, expletis viginti annis actuosae et frugiferae navitatis Episcopi Auxiliaris in archidioecesi Varmiensi. Te ergo Elbingensem fiducum specamus diligentem Pastorem, qui clerum et fideles laicos in caritate per Evangelii semitas prudenter conducere valeas. Quamobrem, audita sententia Congregationis pro Episcopis, Apostolica Nostra potestate dioecesis Elbingensis Episcopum te constituimus, iuribus et obligationibus additis idem ad officium secundum ius canonicum spectantibus, vinculo superioris titularis Sedis et memorato munere Auxiliaris soluto. Curabis quidem ut clerus et populus dioecesis tuae in cognitionem harum Litterarum Nostrarum veniant, quos omnes enixe cohortamur ut laeto animo te accipiant oboedienterque in via salutis sequantur. Insuper te, Venerabilis Frater, totamque iuvenem dioecesim Elbingensem committimus intercessioni Dei Genetricis Beatissimae Mariae Virginis Reginae Poloniae, cuius ad Clarommontanum sanctuarium singulis annis pedibus, bicotis vel autocaedis memorati devote peregrinantes fidentes praesidium eius invocant praesidium ut a Divino Filio gratiarum copiam eis exposcat. Datum Romae, apud S. Petrum, die decimo mensis Maii, anno Domini bismillesimo decimo quarto, Pontificatus Nostri secundo.

Franciscus Bruno, Sct. Ap.

Bulla papieża Franciszka ustanawiająca bpa dra Jacka Jezierskiego Biskupem Elbląskim

HISTORIA

Waldemar ROZYNKOWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

ŚWIĘCI JAKO PATRONOWIE OBIEKTÓW SAKRALNYCH W PAŃSTWIE ZAKONNYM W PRUSACH – – NA PRZYKŁADZIE MIAST

Słowa kluczowe: patronat, święci, Zakon Krzyżacki, Prusy

Key words: patronage, saints, the State of the Teutonic Order, Prussia

Schlüsselworte: Schirmherrschaft, Heilige, der Deutsche Orden, Preußen

Przejawów kultu świętych w średniowieczu można szukać w wielu miejscach. Jednym z nich jest na pewno ich patronat nad obiektami sakralnymi[1]. W niniejszym artykule chcemy się przyjrzeć wezwaniom hagiograficznym, które nadawano świątyniom w miastach państwa zakonu krzyżackiego w Prusach[2]. W granicach państwa zakonnego w Prusach właściwych oraz w ziemi chełmińskiej lokowano w średniowieczu w sumie 75 miast[3]. W każdym z nich wzniesiono przynajmniej jeden obiekt sakralny,

---

* Waldemar Rozynkowski, dr hab. nauk humanistycznych, mediewista, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 1992 roku ukończył studia historyczne na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 1999 roku obronił doktorat w Instytucie Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i został adiunktem. W 2007 roku uzyskał habilitację, a w 2011 roku tytuł profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Od 2011 roku zastępca dyrektora Instytutu Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

[1] G. Z i m m e r m a n n, *Patrozinienkunde,* w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Bd. 5, Tübingen 1961, kol. 159; A. G i e y s z t o r, J. S z y m a ń s k i, *Patrocinia,* w: *Słownik starożytności słowiańskich,* t. 4, cz. l, Warszawa 1970, s. 44; J.B. L e h n e r, *Patron,* w: *Lexikon für Theologie und Kirche,* Bd. 8, Freiburg 1986, kol. 187 n; A. A n g e n e n d t, *Patron,* w: *Lexikon des Mittelalters,* Bd. 6, Stuttgart 1999, kol. 1806–1808; A. W i t k o w s k a, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce,* Warszawa 1999, s. 49–58.

[2] Tekst jest rozszerzoną wersją artykułu: *Die Heiligen Patrone der sakralen Stätten in den Preussischen Städten im Mittelalter,* w: *Städtelandschaften im Ostseeraum im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit,* hrsg. v. R. Czaja, C. Jahnke, Toruń 2009, s. 155–165.

[3] W zestawieniu ujęto dwie nieudane lokacje miejskie z XV wieku, mianowicie Ełk i Pisz. W sumie na terenie państwa zakonnego lokowano 96 miast, z tego w Prusach właściwych 60, w ziemi chełmińskiej 15 oraz na Pomorzu Gdańskim 21. Zob.: R. C z a j a, *Miasta i ich posiadłości ziemskie w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach,* w: *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Podziały administracyjne i kościelne od XIII do XVI wieku,* red. Z.H. Nowak, współpraca R. Czaja, Toruń 2000, s. 53–54; T e n ż e, *Miasta i przestrzeń miejska w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach,* w: *Zakon krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–X1V wieku,* red. R. Czaja, A. Radzimiński, Toruń 2013, s. 81–106.

a dokładnie świątynię parafialną. W wielu ośrodkach miejskich było ich jednak znacznie więcej. Każdy obiekt sakralny posiadał swojego szczególnego patrona, czyli nosił jego wezwanie (*patrocinium*). Patron pochodził najczęściej z grona świętych, pośród których spotykamy także wyjątkową świętą, jaka była Najświętsza Maryja Panna. Patron obiektu sakralnego stanowił niejako imię świątyni, a jego patronat rozlewał się na cały okręg parafialny. Przyjrzyjmy się bliżej świętym patronom na badanym terenie, przyjmując jako kryterium ich podziału różne kategorie obiektów sakralnych.

KOŚCIOŁY PARAFIALNE

Miejskie kościoły parafialne tworzyły jasno określoną grupę, której odrębność była bardzo widoczna. W średniowiecznych miastach to przede wszystkim w nich koncentrowało się życie religijne, to tu oddziaływano duszpastersko na wiernych, przede wszystkim poprzez udzielanie im sakramentów świętych. Ponieważ od IV soboru laterańskiego (1215 rok), wierni byli niemalże prawnie związani ze swoimi świątyniami parafialnymi, dlatego ranga tych miejsc jest trudna do przecenienia[4].

Najczęściej spotykane wezwania miejskich kościołów parafialnych na omawianym obszarze przedstawiają się następująco: św. Jan (Chrzciciel i Ewangelista) – 9, św. Mikołaj – 7, św. Katarzyna – 5, św. Jakub – 4, św. Anna – 4, św. św. Piotr i Paweł – 4, Najświętsza Maryja Panna – 3, św. Bartłomiej – 3, św. Wojciech – 2, św. Maria Magdalena – 2. Kilka dalszych wezwań spotykamy w pojedynczych przypadkach, np. św. Jerzy, św. św. Kosma i Damian, św. Błażej, św. Tomasz oraz Trzech Króli. Niestety nie znamy aż 13 średniowiecznych wezwań miejskich kościołów parafialnych[5]. To znaczny procent wszystkich wezwań, trzeba mieć nadzieję, że być może, przynajmniej w części, uda się w przyszłości zmniejszyć tę liczbę.

W przypadku wezwań Janowych, na podstawie zachowanych średniowiecznych źródeł, trudno jest niejednokrotnie wskazać, który ze świętych Janów był głównym patronem świątyni parafialnej: Jan Chrzciciel, czy Jan Ewangelista? Czasami mogli oni występować wspólnie, jako współpatronowie, czego przykładem może być prawdopodobnie ich patronat nad świątynią parafialną w Starym Mieście Toruniu[6].

Nie można wykluczyć, że prawdopodobnie najwięcej miejskich kościołów parafialnych na obszarze średniowiecznego państwa zakonu krzyżackiego nosiło wezwanie św. Mikołaja. Nie ma w tym nic dziwnego, było to jedno z najbardziej popularnych patrociniów w całej średniowiecznej Europie. Wyliczono, że w Europie około 1500 roku przeszło dwa tysiące kościołów i samodzielnych kaplic nosiło to wezwanie[7]. Popularność tego świętego w całej Europie wzrosła od momentu przeniesienia w 1087

---

[4] W. R o z y n k o w s k i, *IV Sobór Laterański (1215) – jego znaczenie dla organizacji parafialnej*, *RT*, t. 49: 2002, z. 4, s. 5–15.

[5] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 96.

[6] W. R o z y n k o w s k i, *Patrocinia kościołów parafialnych w diecezji chełmińskiej w średniowieczu*, *ZH*, t. 65: 2000, z. 3–4, s. 58–60.

[7] K. M e i s e n, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendland. Eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung*, Düsseldorf 1931, s. 126–171.

roku szczątków świętego biskupa z Miry do miejscowości Bari w południowych Włoszech[8]. Genezy obecności tego wezwania w granicach państwa zakonnego można się doszukiwać także w bezpośrednich związkach zakonu krzyżackiego z sanktuarium w Bari[9].

Kult św. Mikołaja łączony jest w średniowieczu z początkami działalności chrystianizacyjnej na danym obszarze oraz najstarszymi lokacjami miejskimi[10]. Wydaje się, że spostrzeżenia te można odnieść do kilku ośrodków miejskich obszaru państwa krzyżackiego, np. do Elbląga, Grudziądza, Królewca i Torunia. Dawno zauważono także, że można doszukać się powiązań między wezwaniem św. Mikołaja, a ośrodkami położonymi przy szlakach handlowych. Święty ten w średniowieczu powszechnie uznawany był za patrona kupców i żeglarzy[11]. W odniesieniu do parafii miejskich, także badanego obszaru, związek ten wydaje się niemal organiczny, gdyż każde miasto w średniowieczu położone było przy ważniejszych szlakach komunikacyjno-handlowych.

W literaturze zauważono także, że w środowisku miast hanzeatyckich kościoły parafialne nosiły stosunkowo często wezwania: Najświętszej Maryi Panny, św. Mikołaja oraz św. Jakuba[12]. Popularność tych trzech patrociniów dostrzegamy bardzo wyraźnie na omawianym terenie. Wskazuje ona jednoznacznie na wspólnotę kulturową (wyznaniową) hanzeatyckiego środowiska. Obecność św. Jakuba na omawianym terenie to także jeden z przejawów popularności kultu tegoż świętego w całej Europie, którego centrum znajdowało się w Santiago de Compostela[13].

---

[8] H. F r o s, F. S o w a, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny,* Kraków 1982, s. 417–418.

[9] M. D y g o, *Studia nad początkami władztwa zakonu niemieckiego w Prusach (1226–1259),* Warszawa 1992, s. 349–350.

[10] Zob.: K. B l a s c h k e, *Nikolaipatrozinium und stadtische Fruhgeschichte*, Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 84: 1967, s. 273–337; T e n ż e, *Nikolaikirchen und Stadtentstehung im Pommerchen Raum*, Greifswald-Stralsunder Jb. 9: 1970/71, s. 21–40; R. M i c h a ł o w s k i, *Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych*, w: *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 6, pod red. S.K. Kuczyńskiego, Warszawa 1994, s. 63–74.

[11] J. P e t e r s o h n, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission-Kirchenorganisation-Kultpolitik*, Köln – Wien 1979, s. 506–507. Zob. A. Z b i e r s k i, *Port gdański na tle miasta w X–XIII wieku,* Gdańsk 1964, s. 340–341; B. J ä h n i g, *Das Entstehen der mittelalterlichen Sakraltopographie von Elbing*, Beiträge zur Geschichte Westpreußens, Bd 10: 1987, s. 36; I. C z a r c i ń s k i, *Rola kościoła w życiu miasta. Kształtowanie się środowiska intelektualnego*, w: *Historia Elbląga*, t. l (do 1466 r.), red. S. Gierszewski, A. Groth, Gdańsk 1993, s. 227.

[12] Zob.: J. P e t e r s o h n, *Der südliche Ostseeraum*, s. 495–496.

[13] W. R o z y n k o w s k i, *Św. Jakub – patron obiektów sakralnych w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Szpital i kościół św. Jakuba. 600 lat fundacji gildii szyprów w Gdańsku,* red. A. Sroka, Toruń 2009, s. 28–47; T e n ż e, *Św. Jakub Apostoł – patron kościoła i parafii*, w: *Dzieje i skarby kościoła świętojakubskiego w Toruniu*, red. K. Kluczwajd, Toruń 2010, s. 9–19; T e n ż e, *O najstarszych śladach kultu św. Jakuba Większego na Pomorzu Gdańskim i w Ziemi Chełmińskiej*, w: *Wpływ Świętego Roku Jakubowego na rozwój kultu i Drogi św. Jakuba,* red. A. Jackowski, F. Mroz, I. Hodorowicz, Kraków 2011, s. 133–150; T e n ż e, *Kult św. Jakuba Większego w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Camino de Santiago – nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba*, red. P. Roszak, Toruń 2011, s. 217–250; T e n ż e, *Św. Jakub Apostoł – patron kościołów w diecezji toruńskiej*, w: *„Akt Europejski" bł. Jana Pawła II a renesans Drogi św. Jakuba*, red. A. Jackowski, F. Mroz, Kraków 2012. s. 207–225.

Zauważmy, że w parafiach miejskich praktycznie nie spotykamy patronatu św. Jerzego oraz św. Elżbiety[14]. Może to trochę dziwić mając na uwadze bliskość tych świętych patronów wspólnocie krzyżackiej, tym bardziej że nad wieloma miejskimi kościołami parafialnymi zakon sprawował prawo patronatu[15]. Częściowym wytłumaczeniem takiego stanu może być fakt, że patronat św. Jerzego spotykamy bardzo obficie w innej kategorii obiektów sakralnych, a dokładnie w kaplicach szpitalnych.

Zauważmy jednak, że tak skromna obecność św. Jerzego jako patrona kościołów parafialnych była charakterystyczna nie tylko dla obszarów państwa zakonnego, ale szerzej dla Kościoła we wschodniej części Europy. Posłużmy się tu przykładem z Polski, z obszaru diecezji krakowskiej. Na prawie 700 różnych kościołów tylko w ośmiu przypadkach spotykamy św. Jerzego jako patrona[16]. Podobną sytuację spotykamy na Śląsku oraz na Pomorzu Zachodnim[17].

W przypadku patronatu św. Elżbiety, bliskiej świętej krzyżackiej wspólnocie zakonnej, spotykamy, po części podobną sytuację, jak opisane wyżej. Patronat tejże świętej nad świątyniami parafialnymi jest właściwie nieobecny. Spotykamy go w innej kategorii obiektów sakralnych, w kaplicach szpitalnych[18].

Zwróćmy jeszcze uwagę na wezwanie Trzech Króli, które spotykamy w Nowym Mieście Elbląga. Wezwanie to należało do bardzo rzadkich w średniowieczu. Na terenie państwa krzyżackiego spotykamy je tylko w Elblągu. Obecność wezwania należy wiązać z popularnością kultu Mędrców ze Wschodu w środowisku miast hanzeatyckich. Przypomnijmy, że główne miejsce kultu w Europie Trzech Króli mieściło się w Kolonii[19].

KOŚCIOŁY KLASZTORNE

Odrębną grupę obiektów sakralnych w miastach stanowiły kościoły klasztorne. Wspólnoty zakonne posiadały w ramach Kościoła, w tym i kościoła lokalnego rozległą autonomię. Na omawianym obszarze spotykamy cztery wspólnoty zakonne[20]. Ich świątynie otrzymały następujące wezwania:

---

[14] U. A r n o l d, *Elżbieta i Jerzy jako patroni parafii w państwie zakonu niemieckiego w Prusach. O samowiedzy zakonu niemieckiego*, w: *Zakon Krzyżacki z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, Toruń 1996, s. 130–159.

[15] W. R o z y n k o w s k i, *Patronat nad parafiami w średniowiecznej diecezji chełmińskiej*, *RH*, t. 49: 2001, z. 2, s. 110–143.

[16] Zob.: J. S w a s t e k, *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów, RTK*, t. 14: 1967, z. 4, s. 12–25.

[17] Zob.: J. S w a s t e k, *Proweniencja i rozwój kultu św. Jerzego w Polsce w świetle wezwań kościołów w okresie przedtrydenckim*, Colloquium Salutis (Wrocławskie Studia Teologiczne), Wrocław 1969, s. 107–126

[18] W. R o z y n k o w s k i, *Kult św. Elżbiety w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach,* w: *Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej*, red. M. Mróz, J. Perszon, K.Ż. Sztylc, Toruń 2008, s. 105–118; T e n ż e, *Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu*, Toruń 2012, s. 118–120.

[19] Zob.: J. K a l i s z u k, *Mędrcy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce,* Warszawa 2005, s. 143–144.

[20] Pominięto tu krótkotrwałą fundację brygidek w Elblągu.

- augustianie eremici: Patollen – Trójca Święta, Reszel – św. Jan Chrzciciel, Świętomiejsce – Najświętsza Maryja Panna,
- cysterki (benedyktynki): Chełmno – św. Jan Chrzciciel i św. Jan Ewangelista; Toruń – Duch Święty; Krzyż Święty i św. Jan Ewangelista; św. Jakub Apostoł (?)[21]; Królewiec – Najświętsza Maryja Panna,
- dominikanie: Chełmno – św. św. Piotr i Paweł, Toruń – św. Mikołaj, Elbląg – Najświętsza Maryja Panna,
- franciszkanie: Toruń – Najświętsza Maryja Panna, Chełmno – św. Jakub i św. Mikołaj, Braniewo – Najświętsza Maryja Panna (?), Welawa – Najświętsza Maryja Panna (?), Barczewo – św. Andrzej (?)[22].

Jak widać spotykamy tu najbardziej popularnych świętych w Kościele doby średniowiecza. Wydaje się, że w każdej wspólnocie widoczna jest duża intensywność patronatu maryjnego, którą należy wiązać nie tyle ze specyfiką danego miejsca ile z duchowością poszczególnych zakonów – maryjność to cecha wielu zakonów. Spróbujmy zjawisko to odnieść szerzej do poszczególnych wspólnot zakonnych, które spotykamy na badanym obszarze.

W środowisku augustianów eremitów znaczna liczba kościołów klasztornych nosiła wezwanie maryjne. W XVIII wieku na 23 kościoły w Polsce aż 10 jako patronkę otrzymało Najświętszą Maryję Pannę[23]. Na terenie państwa zakonnego wezwanie maryjne nosiła jeszcze świątynia klasztorna w Chojnicach na Pomorzu Gdańskim[24].

Aż w dwóch fundacjach cysterek (benedyktynek)[25] widzimy odniesienie do Matki Bożej. Brakuje go w placówce toruńskiej, przypomnijmy jednak, że dwa z wymienionych tam obiektów sakralnych zakonnice otrzymały, tak więc nie miały wpływu na wybór wezwania. Dodajmy, że maryjność to szczególna cecha całego zakonu cysterskiego. Przypomnijmy, że w myśl statutów każdy kościół cysterski miał być pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny[26].

Matka Boża była główna patronką zakonu kaznodziejskiego i zajmowała zawsze poczesne miejsce w liturgii dominikańskiej[27]. W połowie XVIII wieku pośród 175 ko-

---

[21] Zakon posiadał domy zakonne w różnych miejscach. Brakuje jednoznacznego rozstrzygnięcia czy przy świątyni parafialnej w Nowym Mieście Toruniu już w średniowieczu znajdował się dom zakonny cysterek.

[22] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti*, s. 126–128.

[23] Zob.: Z. K r a t o c h w i l, *Augustianie w Chojnicach (1356–18191), RGd*, t. 49: 1989, z. l, s. 43.

[24] Tamże.

[25] W przypadku fundacji cysterek z terenu państwa zakonu krzyżackiego używamy często dwóch nazw tzn. cysterki – benedyktynki. Związane to było z niejednoznaczną średniowieczną terminologią oraz podobieństwem reguł obydwu zakonów, żyjących według wskazań św. Benedykta.

[26] O wezwaniach kościołów cysterek w Polsce w średniowieczu oraz o szczególnych związkach z Maryją zob.: W. R o z y n k o w s k i, *Patrocinia kościołów cysterek w średniowiecznej Polsce – wokół duchowości zakonu*, w: *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, red. A.M. Wyrwa, A. Kiełbasa, J. Swastek, Poznań 2004, s. 124–126.

[27] S. Z i n k i e w i c z, *Przedmiot kultu Matki Boskiej w rękopiśmiennym brewiarzu dominikańskim z Elbląga* (Muzeum Elbląskie Rkp nr 132 z Xlll–XV w.), *SW*, t. 19: 1982, s. 185–213; A. D a m a t o, *La Devozione a Maria nell'ordine domenicano*, Bologna 1984, s. 13–31; B. K o c h a n i e w i c z, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku,* Roma 2004.

ściołów dominikańskich wezwania maryjne stanowiły prawie trzecią część wszystkich patronatów[28].

Franciszkanie przejęli bardzo szybko wszystkie święta liturgiczne ku czci Maryi[29]. Owocem wyjątkowego przywiązania środowiska franciszkańskiego do Matki Bożej była znaczna liczba ich kościołów klasztornych, którym nadano wezwanie maryjne. Posłużmy się tutaj opracowanym zestawieniem dla okresu późniejszego. Około 1772 roku w prowincjach: polskiej, litewskiej i śląskiej blisko połowa kościołów franciszkańskich jako patronkę lub współpatronkę posiadało Najświętszą Maryję Pannę[30].

KATEDRY

Cztery miasta pruskie stały się stolicami biskupstw, w konsekwencji wzniesione w nich obiekty sakralne otrzymały miano katedr. Kościołom tym nadano następujące wezwania:

- Chełmża: Trójca Święta,
- Kwidzyn: Najświętsza Maryja Panna i św. Jan Ewangelista,
- Królewiec: pierwotnie św. Wojciech; później św. Wojciech i św. Elżbieta,
- Frombork: pierwotnie św. Andrzej (w Braniewie), a następnie Najświętsza Maryja Panna[31].

Wpływ na wybór wezwania katedry chełmżyńskiej mógł mieć pierwszy biskup chełmiński – dominikanin Heidenryk. Dzięki zachowanym źródłom możemy dostrzec zainteresowania teologiczne biskupa chełmińskiego dogmatem o Trójcy Świętej[32]. Obecność wezwania mogła mieć także związek z toczącymi się w tym czasie w Europie dyskusjami na temat dogmatu o Trójcy Świętej[33].

Zauważmy, że tytuł Trójcy Świętej niezwykle rzadko pojawiał się w średniowiecznych patrociniach w całej Europie. Bardzo skromna była także obecność tego wezwania na terenie państwa zakonnego. Wynikało to z oczywistego przekonania, że

---

[28] G. K a r o l e w i c z, *Wezwania kościołów dominikańskich w XVII–XVIII wieku,* Sprawozdania TN KUL, Lublin 1972, s. 106.

[29] O maryjności zakonu zob.: K. K a n t a k, *Franciszkanie Polscy,* t. l, 1237–1517, Kraków 1937, s. 219; J. P i k u l i k, *Śpiewy alleluja o Najświętszej Maryi Pannie w polskich gradualach przedtrydenckich,* Warszawa 1984, s. 59–64; A. G e m e l l i, *Franciszkanizm,* Warszawa 1988, s. 74–81; S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Mariologia franciszkańska,* Niepokalanów 2004, s. 529.

[30] S. L i t a k, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne,* Lublin 1996, s. 506–510.

[31] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti*, s. 83–84.

[32] T. K a e p p e l i, *Heidenricus, Bischof von Kulm († 1263). Verfasser eines Traktatus „De amore S. Trinitatis”*, Archivum Fratrum Praedicatorum, t. 30: 1960, s. 196–205; K. G ó r s k i, *Najdawniejszy pomnik duchowości dominikańskiej w Polsce*, W Drodze, t. 3: 1975, z. 10, s. 98–108; M. M r ó z, *Filozofia miłości trójjedynego Boga. Bp Heidenryk i jego średniowieczny traktat „De amore S. Trinitatis”,* w: *Dysputa o Bogu, „Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej”*, red. M. Mroż, Toruń 1998, s. 79–92.

[33] Zob. np. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869–1312), oprac. A. Baran, H. Pietras, Kraków 2002, s. 221 i n.

wszystkie kościoły oddawane były na chwałę Boga, czyli Trójcy Świętej. Tak więc niejako domyślnie wszystkie obiekty sakralne nosiły Jej imię[34].

Postać Matki Bożej w Kwidzynie występuje w wyjątkowej roli, nie tylko jako patronki kościoła katedralnego, ale jako patronki całego miasta. Do niej odwołano się przecież w nazwie miejscowości[35]. Obok Maryi spotykamy postać św. Jana Ewangelisty, który, dodajmy, w źródłach często jest wymieniany samodzielnie jako patron katedry. W związku z tym to jemu zapewne należy przyznać palmę pierwszeństwa w opiece nad „matką kościołów pomezańskich". Św. Jan Ewangelista wpisywał się bardzo dobrze w klimat misyjny, który spotykamy na omawianym terenie. Był przecież autorem jednej z wersji Ewangelii, skierowanej do świata pogańskiego.

Geneza patronatu św. Wojciecha nad katedrą w Królewcu jest dobrze rozpoznana. Wykorzystano tu bowiem tradycję prawdopodobnej męczeńskiej śmierci św. Wojciecha na terenie diecezji sambijskiej. Chociaż do dzisiaj jest to zagadnienie dyskusyjne, to jednak od XIV wieku także na Sambii szuka się miejsca męczeństwa św. Wojciecha[36].

Pojawienie się w Królewcu współpatronki w osobie św. Elżbiety należy wiązać z obecnością i znaczeniem dla procesu chrystianizacyjnego Prus zakonu krzyżackiego. Św. Elżbieta to przecież bardzo bliska święta tej wspólnoty zakonnej[37]. Trzeba przede wszystkim przypomnieć, że święta związana była z zakonem poprzez osobę jej opiekuna landgrafa Konrada z Marburga, który już po jej śmierci w 1234 roku wstąpił w szeregi zakonu krzyżackiego. To dzięki Konradowi szpital św. Franciszka w Marburgu, czyli miejsce, w którym posługiwała przyszła święta, został oddany pod opiekę zakonu krzyżackiego. Nie bez znaczenia w promocji kultu św. Elżbiety w środowisku zakonnym był oczywiście fakt, że w 1239 roku przywołany Konrad z Marburga osiągnął we wspólnocie krzyżackiej godność wielkiego mistrza. Św. Elżbieta, do pewnego stopnia, była także bliska zakonowi poprzez fakt wpisania się w jego charyzmat,

---

[34] Zob. na temat tego wezwania: A. W i t k o w s k a, *Titulus ecclesiae ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce,* Warszawa 1999, s. 61; A. A n g e n e n d t, *Patrocinium Salvatora*, s. 21–37. O historii święta Trójcy Świętej zob.: P. B r o w e, *Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes,* Archiv fur Liturgiewissenschaft, Bd. 1: 1950,s. 65–81.

[35] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti*, s. 234.

[36] Zagadnienie miejsca męczeńskiej śmierci św. Wojciecha posiada bardzo obszerną literaturę, zob.: M. B i s k u p, *W sprawie średniowiecznych pielgrzymów polskich do miejsca zgonu św. Wojciecha na Sambii*, w: *Kościół – Kultura – Społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, Warszawa 2000, s. 18; J. P o w i e r s k i, *Źródłoznawcze i merytoryczne aspekty sporu o miejsce śmierci św. Wojciecha,* w: *Pogranicze polsko-pruskie w czasach św. Wojciecha*, Elbląg 1999, s. 149–164; J. O k u l i c z-K o z a r y n, *Różne aspekty koncepcji pomezańskiej misji pruskiej Św. Wojciecha,* w: *Pogranicze polsko-pruskie w czasach św. Wojciecha*, Elbląg 1999, s. 135–142; G. L a b u d a, *Miejsce pamięci św. Wojciecha w Tenkittach*, w: *Pogranicze polsko-pruskie w czasach św. Wojciecha*, Elbląg 1999, s. 143–147; T e n ż e, *Święty Wojciech. Biskup – męczennik, patron Polski, Czech i Węgier,* Wrocław 2004, s. 192–197.

[37] Kult św. Elżbiety w zakonie krzyżackim został podjęty przede wszystkim w pracy zbiorowej: *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jahrigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche,* Marburg 1983, hrsg. von U. Arnold, H. Liebing, Marburg 1983, ss. 421 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens*, Bd. 18). Poza tym trzeba wymienić bardzo cenny artykuł Bernharda Demela, *Die heilige Elisabeth von Thuringen. Patronin des Deutschen Ordens,* Archiv fur Kirchengeschichte von Bohmen – Mahren – Schlesien, Bd. 12: 1993, s. 74–96; U. A r n o l d, *Elżbieta i Jerzy,* s. 134.

czyli działalność opiekuńczą i szpitalną. Oczywiście nie należy zapominać, że w tym przypadku mamy do czynienia z różnymi formami zaangażowania na rzecz ubogich. Na terenie swojego państwa w Prusach zakon wypełniał je przede wszystkim poprzez funkcję patrona nad obiektami szpitalnymi.

W diecezji warmińskiej pierwotny plan erygowania katedry z połowy XIII wieku dotyczył miejscowości Braniewo. Konkretne działania w tym kierunku podjął biskup warmiński Anzelm (1250–1278). Katedra braniewska jako patrona otrzymała św. Andrzeja Apostoła. Została ona jednak zniszczona podczas powstania pruskiego w 1261 roku. Kolejny biskup Henryk Fleming (1278–1300) postanowił przenieść stolicę do Fromborka i tam zaczęto wznosić nową katedrę. Zmiana miejsca poszła w parze ze zmianą patrona katedry, orędowniczką świątyni katedralnej obrano Maryję, dodajmy także patronkę całego miasta[38].

KOŚCIOŁY I KAPLICE SZPITALNE

Kolejną grupę obiektów sakralnych w mieście stanowiły kościoły i kaplice służące działalności opiekuńczej i szpitalnej. W średniowieczu trudno było sobie wyobrazić istnienie szpitala (przytułku) bez integralnej obecności w nim kościoła czy kaplicy[39]. Tak więc niejako w definicję średniowiecznego szpitala wpisani zostali także jego święci patronowie. O tym, że odgrywali oni ważną rolę świadczy fakt, że potoczne nazwy tych obiektów tworzono z reguły od ich patronów. Dlatego też średniowieczne źródła wymieniają szpitale „św. Jerzego" czy „Ducha Świętego"[40].

W granicach państwa zakonnego w Prusach oraz w ziemi chełmińskiej szpitalom i przytułkom patronowali głównie św. Jerzy – 40 i Duch Święty – 27. Pośród innych patronów spotykamy: św. Andrzeja – l, św. Annę – l, św. Antoniego – l, św. Elżbietę – 5, św. Jana – l, św. Leonarda – l, św. Marcina – l, św. Marię Magdalenę – 2 oraz św. św. Piotra i Pawła – 1[41].

Szpitale, którym patronował św. Jerzy spotykamy często w średniowiecznej Europie. Najczęściej miały one charakter zamknięty, gdyż przeznaczone były dla chorych na choroby zakaźne, np. trąd, stąd nazywano je leprozoriami. Popularność tego patrona na badanym terenie należy wiązać także z jego częstą obecnością jako świętego orędownika leprozoriów na obszarze hanzeatyckim. Dla przykładu dwa najstarsze leprozoria, które założono w Hamburgu i Lubece nosiły wezwanie św. Jerzego. Praktycznie tylko jego patronat nad tymi miejscami spotykamy także w regionie Szlezwika-Holsztyna, Meklemburgii, Brandenburgii i Pomorza[42]. Nie bez znaczenia przy wyborze tego

---

[38] B. C h o r o s t i a n, *Maryjne miasto Frombork,* Folia Fromborcensia, R. 2: 1999, nr 2, s. 128; E. K u r o w s k i, *Dzieje Fromborka. Historia miasta do 1998 roku*, Frombork 2000, s. 35.

[39] O średniowiecznych szpitalach zob.: E. W i ś n i e w s k i, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. l, *Średniowiecze,* red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 350–356.

[40] Zob. odwołania źródłowe w: W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti,* s. 146–151.

[41] Tamże.

[42] „ Zob.: M. H o r a n i n, *Sieć leprozoriów w państwie zakonnym w Prusach, KMW*, nr 2:2005, s. 134–135.

wezwania mógł być fakt bliskości tego najbardziej popularnego w średniowieczu patrona rycerstwa z zakonami rycerskimi. Dodajmy, że krzyżacy sprawowali nad tymi szpitalami prawo patronatu[43].

Aby uwypuklić intensywny związek tego wezwania z państwem zakonnym, a szerzej z miastami hanzeatyckimi, odwołajmy się do badań przeprowadzonych nad wezwaniami kościołów szpitalnych w średniowieczu na terenie diecezji krakowskiej. Na tym rozległym obszarze wśród 67 znanych tytułów kościołów szpitalnych w ogóle nie spotykamy św. Jerzego[44].

Drugiej grupie szpitali – przytułków patronował Duch Święty. W Europie przytułki o tym wezwaniu były jednymi z najpopularniejszych. Rozwój instytucji, którym patronowała jedna z osób Trójcy Świętej związany był przede wszystkim z kanonikami regularnymi św. Augustyna de Saxia, zwanymi powszechnie duchakami, którzy zajmowali się działalnością opiekuńczą. Zakładane przez nich w całej Europie szpitale nosiły wezwanie Ducha Świętego[45].

Obecność szpitali pod patronatem Ducha Świętego na terenie państwa zakonnego to zapewne pokłosie bezpośrednich związków krzyżaków z kanonikami. Właśnie na tym zakonie wzorowali się krzyżacy, układając własny zbiór praw, podobnie było z liturgią[46]. Najważniejsze było jednak to, że obydwie wspólnoty zakonne łączyła posługa nad chorymi.

Jak już zaznaczono patronat Ducha Świętego nad kościołami i kaplicami szpitalnymi nie był charakterystyczny tylko dla omawianego obszaru, ale dla całej Europy. Odwołajmy się także w tym miejscu do przywołanej już wcześniej diecezji krakowskiej. Tym razem na 67 znanych średniowiecznych patrociniów szpitalnych aż 26 nosiło wezwanie Ducha Świętego[47].

Po 1235 roku, czyli po kanonizacji św. Elżbiety, w całej Europie zaczęły się pojawiać szpitale pod jej patronatem. Była to naturalna konsekwencja życia świętej. Przytułki były miejscami, w których księżna z Turyngii nie tylko posługiwała, ale wręcz żyła. Szpitale oddane pośrednictwu tejże świętej powstawały także w granicach państwa zakonnego, nie było to jednak znaczące zjawisko. Najbardziej znaczący kompleks szpitalny poświęcony św. Elżbiecie wzniesiono w Gdańsku[48].

---

[43] Zob.: R. C z a j a, *Rozwój szpitali miejskich w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach,* w: *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppe, Warszawa 1998, s. 135–144.

[44] Zob.: M. S p o r n a, *Wezwania kościołów i kaplic szpitalnych w diecezji krakowskiej do 1539 r.,* Nasza Przeszłość, t. 98: 2002, s. 549–564.

[45] Zob.: K. A n t o s i e w i c z, *Duchacy,* w: *EK,* t. 4, Lublin 1995, koi. 299–301.

[46] K. G ó r s k i, *Studia i materiały z dziejów duchowości,* Warszawa 1980, s. 194.

[47] M. S p o r n a, *Wezwania kościołów*, s. 562.

[48] P. O l i ń s k i, *Fundacje mieszczańskie w miastach pruskich w okresie średniowiecza i na progu czasów nowożytnych (Chełmno, Toruń, Elbląg, Gdańsk, Królewiec, Braniewo)*, Toruń 2008, s. 477–480.

KOŚCIOŁY FILIALNE

Ze źródeł wyłania się jeszcze około 30 obiektów sakralnych, które możemy ogólnie zdefiniować jako kościoły lub samodzielne kaplice o charakterze filialnym. Zależność tych miejsc wynika oczywiście z odniesienia do kościołów parafialnych. Zauważmy, że były to najczęściej kościoły i kaplice usytuowane na przedmieściach.

W tym przypadku widać wyraźnie dominującą obecność wezwania św. Wawrzyńca, spotykamy je siedem razy[49]. Wydaje się, że tego świętego męczennika można określić mianem patrona kościołów na przedmieściach, przy których umieszczano dodatkowe cmentarze dla rozrastających się miejskich wspólnot parafialnych[50].

Tyle samo razy jako patronkę kościołów filialnych spotykamy Najświętszą Maryję Pannę. W tym przypadku jednak tylko w połowie lokalizacja obiektów sakralnych dotyczy przedmieść. Przypomnijmy, że Maryja była przede wszystkim patronką głównych kościołów w granicach murów miejskich. Cechą charakterystyczną jej kultu może być jednak to, że już w średniowieczu spotykamy go w bramach murów obronnych – w tych miejscach umieszczano wizerunki Maryjne. Tak było na pewno w przypadku Malborka oraz być może Chełmna i Torunia[51].

Podsumowując, najbardziej popularni święci patronowie miejskich obiektów sakralnych w Prusach i w ziemi chełmińskiej to: św. Jerzy, św. Mikołaj, Najświętsza Maryja Panna, św. Janowie, św. Katarzyna, św. Wawrzyniec, św. Maria Magdalena oraz św. Jakub. Mamy tu więc do czynienia przede wszystkim z wezwaniami hagiograficznymi oraz Maryjnymi. Z wezwań trynitarnych na podkreślenie zasługuje obecność Ducha Świętego w wezwaniach kościołów szpitalnych. Wszystkie wymienione tu wezwania należały do grona najbardziej popularnych w całym Kościele doby średniowiecza.

Jak widać niebiańskich patronów obiektów sakralnych często czerpano z Pisma św. Kolejną grupę tworzyli święci z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Pochodzili oni przede wszystkim z grona tzw. świętych męczenników. Na czoło wysuwa się tu szczególnie postać św. Jerzego. Z końca starożytności trzeba wymienić postać św. Mikołaja. Najskromniejszą grupę stanowili święci z okresu średniowiecza. W pojedynczych przypadkach spotykamy tylko postacie: św. Wojciecha oraz św. Elżbiety z Turyngii.

---

[49] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti*, s. 142–144.

[50] Szerszą charakterystykę kultu św. Wawrzyńca na terenie państwa zakonnego zob.: W. R o z y n k o w s k i, *Mons Sancti Laurentii – wokół kultu św. Wawrzyńca;* W. C h u d z i a k, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine i na Pomorzu Nadwiślańskim*, Toruń 2003, s. 189–198.

[51] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti*, s. 197, 203.

SAINTS AS PATRONS OF THE SACRAL OBJECTS IN THE CITIES IN THE STATE OF THE TEUTONIC ORDER

SUMMARY

The author discusses the medieval practice in the State of the Teutonic Order of placing sacral objects, especially parish and monastic churches, cathedrals and hospital chapels, under patronage of selected saints. Though there was nothing exceptional about it in the Christian Europe, the choice of saints, dependent on their particular traits and popularity, is interesting. Among the most popular ones were, of course, the Holy Virgin Mary, venerated especially by the Cistersians and Dominicans, St George, St John the Evangelist and St Nicholas – the latter being the patron of merchants and sailors. It may be safely said that local cults correlated to a large degree with the presence or absence of particular religious orders in the area, with their preferences as to the patronage of certain saints over others. One of the most widely known saints in Europe was undoubtedly St James, especially along the popular pilgrimage route from Prussia to Santiago de Compostella. St Adalbert of Prague also deserves special mention, especially for his mission and martyrdom in Prussia.

HEILIGE ALS SCHUTZPATRONEN DER SAKRALEN OBJEKTE IM DEUTSCHORDENSLAND IN PREUßEN- AM BEISPIEL DER STÄDTE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor analysiert die mittelalterliche Praxis, den sakralen Orten im Deutschordensstaat die Schirmherrschaft der Heiligen zu gewähren. Die repräsentativsten Objekte sind: Pfarrkirchen, Klosterkirchen, Dome, Krankenhauskirchen und -kapellen. In der christlichen Kultur Europas war das eine gängige Praxis. Interessant scheint aber der Auswahlkatalog von Heiligen zu sein, was seine Begründung im Kult und in der Anerkennung von besonderen Merkmalen der Patronen findet. Die beliebtesten Schutzheiligen waren der Hl. Georg, Johannes der Täufer, Johannes der Evangelist und der Hl. Nicolaus – Schutzpatron der Kaufleute und Seefahrer. Man begab sich oft in den Schutz der seligen Jungfrau Maria, was mit dem Kult der Maria im Zisterzienser- und Dominikanerorden verbunden war. Es lässt sich feststellen, dass sich die Schirmherrschaft mit der Anwesenheit von verschiedenen Orden ausdifferenzierte. Bekannt waren auch der Kult des Hl. Jakobus und die Pilgerwege von Preußen nach Santiago de Compostela. Besonders bemerkenswert ist die Schirmherrschaft des Hl. Adalbert wegen seiner preußischen Mission und des erlittenen Märtyrertodes.

Jan WIŚNIEWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

POWOŁANIE DO ISTNIENIA I ROZWÓJ SEMINARIUM DUCHOWNEGO W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ**

Słowa kluczowe: Sobór Trydencki, kard. S. Hozjusz, jezuici, erygowanie kolegium i seminarium duchownego, Braniewo, nowożytne seminarium duchowne

Key words: the Council of Trent, Cardinal S. Hosius, Jesuits, erected: college and seminary, Braniewo, modern seminary

Schlüsselworte: Konzil von Trient, Kardinal S. Hosius, Jesuiten, gründete: Kolleg und Priesterseminar, Braunsberg, das neuere Priesterseminar

ERYGOWANIE SEMINARIUM DUCHOWNEGO W BRANIEWIE NA WARMII

Tworzenie seminariów duchownych w diecezjach „postanowił i polecił" Sobór Trydencki dekretami reformacyjnymi w czasie III fazy obrad, za papieża Piusa IV (1559–1565)[1]. W kanonie 18 (sesji 23 – 15 lipca 1563 r.) zapisano: „*Cum adolescentium aetas*] (…) święty sobór postanawia, aby przy poszczególnych kościołach katedralnych, metropolitalnych i w zależności od nich większych kościołach ustanowione były, w pobliżu tych kościołów (albo w innym odpowiednim miejscu, wybranym przez biskupa stosownie do możliwości i rozmiarów diecezji) kolegia dla młodych ludzi danego miasta i diecezji albo danego kraju, jeżeli ich liczba jest niewielka. Tam mają być utrzymywani, nauczani zasad religii oraz kształceni w dziedzinie dyscypliny kościelnej"[2]. Jak łatwo zauważyć, sobór bardzo ogólnikowo wypowiedział się na temat organizacji i funkcjonowania seminariów duchow-

* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła).

** W opracowaniu pominięto zagadnienie podstaw materialnych funkcjonowania seminarium duchownego.

[1] K. D o p i e r a ł a, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 316–319.

[2] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511–1870), opr. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2005, s. 706–707 – Forma i zasady erygowania seminariów kleryckich, zwłaszcza dla ubogich; o nauczaniu kleryków w katedrach i większych kościołach.

nych. Nawet nie podano liczby lat przebywania kleryka w tymże seminarium, ani konkretnego programu nauczania, czyli nie określono zakresu wiedzy teologicznej, którą miał zdobyć kandydat do kapłaństwa, aby można było go uznać za ukształtowanego intelektualnie do pracy w parafii[3]. Zatem, biskupom pozostawiono dużą swobodę w ostatecznym uformowaniu seminarium diecezjalnego, który powinien uwzględnić specyfikę i potrzeby duszpasterskie własnej diecezji. Mimo to, biskup miał rozdzielić seminarium niższe od wyższego, ale te pierwsze zdecydowanie przeważały, natomiast wyższe nie osiągnęły poziomu wyższych uczelni akademickich aż do końca XVIII w. Niektórzy badacze tego zagadnienie, w „wielkiej swobodzie i dowolności biskupów" w formowaniu oblicza seminarium widzieli „szansę rozwoju seminariów, (…) uruchomienie możliwości twórczych szerokich kręgów kościelnych". Niestety, tak się nie stało, ponieważ Stolica Apostolska informowała, że „jeszcze w XVIII w. normy ustalone w Trydencie nie zostały rozpracowane i uzupełnione"[4], a proces kształcenia przyszłych księży pozostawało poza kontrolą Rzymu.

Stanisław kardynał Hozjusz[5], po zakończeniu Soboru Trydenckiego 3–4 grudnia 1563 r., stawił się we Fromborku 5 lutego 1564 r., aby nieprzerwanie kierować diecezją warmińską do 18 sierpnia 1569 r. (rządził nią od 1551 r. do 1579 r, ale z tych 28 lat tylko połowę spędził rezydując w niej). W tym samym 1564 r. sprowadził na Warmię jezuitów[6], zwizytował diecezję, a w 1565 r. odbył synod w Lidzbarku, informując o zamiarze powołania seminarium duchownego. Dnia 21 sierpnia 1565 r. opublikował pierwszy akt erekcji seminarium duchownego w Braniewie[7], przy kolegium jezuickim[8] (a nieco później alumnatu papieskiego[9]). Już w następnym roku, 16 grudnia 1566 r. a potem 6 listopada 1568 r. udoskonalił go[10]. Na utrzymanie seminarium, zgodnie z dekretem soborowym, mieli łożyć biskup i kapituła ze swojego uposażenia, czyli tzw. dóbr stołowych. W dekrecie trydenckim nie

[3] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe seminarium duchowne „Hosianum". Zarys dziejów,* Olsztyn 1995, s. 12.

[4] Tamże, s. 13.

[5] A. L i e d t k e, *Hozjusz Stanisław (1504–1579) biskup warmiński, kardynał, sługa Boży*, w: *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny,* red. R. Gustaw, t. I, Poznań 1971, 375–401 – wraz z bibliografią Romualda Gustawa; A. S z o r c, *Dzieje Warmii 1454–1660*, Olsztyn 1999, s. 43–46.

[6] *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków – Warszawa 2004.

[7] J. W ł o d a r s k i, *Rada Miejska i mieszczanie Starego Miasta Braniewa wobec miejskich inwestycji kulturalnych kardynała Stanisława Hozjusza (XVI–XVII w.). Uwagi na temat relacji między etnosem polskim i niemieckim,* w: *Szkice z dziejów Prus Królewskich XVI–XVIII wieku,* red. J. Włodarski, Gdańsk 2008, s. 9–10.

[8] L. P i e c h n i k, *Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie w uniwersytet,* w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce,* Kraków 1994, s. 142–150.

[9] L. P i e c h n i k SJ, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001; S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 163–175; B.G. Ś l i w i ń s k a, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy*, t. I, Olsztyn 1998, s. 43–44.

[10] A. S z o r c, *Stanisław Hozjusz (1504–1579), biskup warmiński w latach 1551–1579,* w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 167.

wskazywano, aby na rzecz funkcjonowania seminarium duchownego można było opodatkować duchowieństwo parafialne i wiernych[11].

Cały problem polegał na tym, że obok podpisów kardynała i nuncjusza Jana Franciszka Commendonego oraz kanclerza kapituły katedralnej, żaden z jezuitów nie asygnował tego dokumentu, a kolegium zostało powołane bez zgody generała zakonu, do którego należało prawo erygowania tej szkoły. „Faktycznie [więc kardynał] powoływał on do bytu tylko seminarium, zaś jezuitom wyznaczył jedynie roczną pensję od diecezji"[12]. W związku z tym, rok później, kardynał opublikował drugi dekret, który wyjaśniał ten pierwszy, uzupełniając o pewne nowe elementy. Kwestia uruchomienia seminarium duchownego, które zostało tylko powołane, skomplikowała się z tego powodu, że jezuici w czasie II kongregacji generalnej w 1565 r. postanowili nie podejmować się prowadzenia seminariów w diecezjach[13]. Mimo to, jezuici podjęli się tego obowiązku w Braniewie za dyspensą generała, czyli „niezbyt im miłego zadania kierowania seminarium"[14], ponieważ S. Hozjuszowi (przyjacielowi zakonu) nie śmieli odmówić, chociaż postawili wymagania i wyłuszczyli obiekcje. W wyniku kilku narad zdecydowano o odłączeniu kolegium od seminarium duchownego, które ulokowano w oddzielnym domu (poza klasztorem). Jeden z jezuitów, z grona 20 pracujących w gimnazjum, miał „mieszkać na stałe w domu z klerykami, tam spożywać posiłki, czuwać nad kształceniem i formacją duchową alumnów"[15]. Sprecyzowanie wszystkich kwestii spornych w drugim dokumencie erekcyjnym spowodowało, że faktycznie dnia 25 listopada 1567 r.[16], czyli we wspomnienie św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy, naukę w seminarium braniewskim rozpoczęło 10 alumnów, a kosztami jego funkcjonowania obciążono kapitułę warmińską (1/3 – *triens*) i biskup (2/3 – *bes*). Jednakże rok później, 6 listopada 1568 r. kardynał jako legat papieski, wystawił ostatni akt erekcji seminarium duchownego i kolegium, którym wspólnie z kapitułą powierzono jezuitom prowadzenie seminarium diecezjalnego. Zawierał on kilka nowych elementów, w porównaniu z pierwszym i drugi dokumentem, a mianowicie: 1) biskup z kapitułą będą typować i usuwać kleryków z seminarium, także może uczynić przełożony jezuicki z kanonikiem konserwatorem po przedstawieniu postawy danego kandydata; 2) zarządzaniem gospodarczym seminarium mieli zajmować się tzw. prowizorzy (jak w parafii witrykus) oraz dyspensator. Wybierano dwóch prowizorów z grona rajców braniewskich, którzy gromadzili finanse i zboże nadsyłane z diecezji, prowadząc wykaz dochodów i rozchodów, a dyspensator był intendentem i dozorcą domu. Należy zaznaczyć, że dopiero w tym dokumencie z 6 listopada 1568 r. po-

[11] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe seminarium duchowne „Hosianum"*, s. 12.

[12] Tamże, s. 18.

[13] S. L i t a k, *Historia wychowania do wielkiej rewolucji francuskiej,* Kraków 2005, s. 160–161.

[14] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 171.

[15] Tamże, s. 20.

[16] Jezuici obecnie przyjmują, że jest to data erygowania seminarium duchownego w Braniewie w 1567 r.: *Uczniowie – sodalisi gimnazjum jezuitów w Brunsberdze (Braniewie) 1579–1623*, Kraków 1998, s. 7; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1654–1995,* Kraków 1996, s. 63–66; S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo,* s. 171.

dano pewne szczegóły[17], dotyczące kształcenia kleryków. Jezuitów zobowiązano do zorganizowania czterech „szkół", czyli cztery klasy, aby mogli w nich uczyć się także klerycy[18], chociaż już od 1567 r. wprowadzono niektóre przedmioty teologiczne, a od 1592 r. kurs filozoficzny[19]. Przypieczętowaniem zakończenia nieco „przydługawej" drogi do w pełni prawnego ukonstytuowania się kolegium i seminarium duchownego w Braniewie było pismo papieża Piusa V (1566–1572)[20] z 4 lutego 1571 r., który potwierdził ten stan rzeczy. Przebywający od 1569 r. w Rzymie kard. S. Hozjusz postarał się, aby ten dokument papieski przygotowano w jego kancelarii kardynalskiej.

Jednakże nazwa „Hosianum" funkcjonowała dopiero od 1821 r. w odniesieniu do Liceum (erygowane 1818 r.), które w 1912 r. podniesiono do rangi Akademii, dlatego jego nazwę przeniesiono na gimnazjum braniewskie, które jak Gimnazjum Hosianum przetrwało do 1934 r. (odtąd było to Gimnazjum im. Hermana von Salza). Wiadomo jednak, że już sam kardynał S. Hozjusz użył nazwy „Hosianum" w liście z 17 kwietnia 1566 r. skierowanym do nuncjusza J. F. Commendonego, pisząc: „Nawet Hosianum, o które wasza dostojność był tak zatroskany, stanęło w miejscu", skarżąc się na zawiłość różnych spraw diecezjalnych, w tym na trudności w uruchomieniu kolegium w Braniewie[21].

W tym miejscu trzeba dotknąć problemu niegdyś dyskutowanego w literaturze przedmiotu: które z seminariów duchownych w Polsce dzierży „palmę pierwszeństwa"? Trzeba w tym miejscu poczynić uwagę, że dawne seminaria nie pretendowały do miana i rangi uczelni czy szkoły, ponieważ były one „raczej internatami o zaostrzonej dyscyplinie, gdzie pod okiem jakiegoś duchownego przebywała niewielka grupka młodzieńców, (…) najwyżej dziesięciu". To powodowało, że nie przywiązywano większej wagi do zachowania dokumentu ich erekcji (o ile w ogóle je wystawiono), a także do momentu ich zwinięcia. Rzeczywistą podstawę źródłową posiadają zasadniczo trzy seminaria duchowne: braniewskie (warmińskie), włocławskie i poznańskie (o kilka miesięcy wcześniej, bo w 1565 r. biskup Kasper z Łagowa (1562–1574[22]) seminarium duchowne we Wrocławiu, które leżało poza ówczesnymi granicami Polski). Seminarium w Braniewie, które erygowano 21 sierpnia 1565 r. posiada więc najstarszą metrykę, ponieważ biskup włocławski Stanisław Karnkowski (1567–1603)[23] erygował je w swojej diecezji w 1569 r.,

---

[17] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 171.

[18] L. P i e c h n i k SJ, *„Ratio studiorum": fundament działalności edukacyjnej i naukowej jezuitów,* w: *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami,* red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków – Warszawa 2004, s. 69–89 – „Ratio studiorum" opracowane w Collegium Romanum zostało ogłoszone 26 września 1569 r., a pod koniec tego roku przesłane do wszystkich prowincji jezuickich; por. T e n ż e, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum" (1548–1599),* Kraków 2003.

[19] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1654–1995,* Kraków 1996, s. 63–66.

[20] K. D o p i e r a ł a, *Księga papieży*, s. 319–322.

[21] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe seminarium duchowne „Hosianum"*, s. 23–24 – „Nam nec Hosianum, de quo tantopere fuit illustrissima dominatio vestra sollicita, iam procedit".

[22] P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny,* Warszawa 1992, s. 100–101.

[23] Tamże, s. 99–100.

chociaż faktycznie zaczęło funkcjonować w 1612 r., natomiast biskup poznański utworzył je przy Akademii Lubrańskiego w 1571 r. (?)[24], chociaż ks. Józef Nowacki datował powstanie seminarium w Poznaniu na 1576 r. (vacat biskupi). W odniesieniu do seminarium hozjańskiego, które zostało najwcześniej w Polsce uruchomione należy postawić jedno pytanie: „czy za jego początek należy uznać datę pierwszej erekcji, to jest 21 sierpnia 1565 r., czy też rozpoczęcie nauki 25 listopada 1567 r.?". Ks. prof. Alojzy Szorc opowiadał się za pierwszą datą, „bo wtedy seminarium zostało zaprogramowane, a funkcjonowanie rozpoczęło z pewnym poślizgiem, jak wydział, który prawnie istnieje, chociaż czasowo vacat [jako nieobsadzone przez studentów i profesorów – J.W.]. Dla fundacji kolegium jezuickiego i seminarium liczy się ten pierwszy przywilej, pozostałe dwa należy traktować jako jego nowelizację"[25]. Współcześni nam jezuici przyjmują 1567 r. za datę jego powołania[26].

Jezuici rozwijali swoją działalność edukacyjno-wychowawczą w Braniewie[27]: w 1565 r. powstało kolegium jezuickie, a przy nim konwikt dla bogatej szlachty (głównie polskiej); w 1567 r. seminarium duchowne erygowano przy tymże kolegium, ponieważ wtedy przyjęto pierwszych kandydatów do kapłaństwa; w 1578 r. powołano alumnat papieskie (drugie seminarium); w 1582 r. powstała bursa ubogich, z której wielu uczniów wstępowało do seminarium diecezjalnego i papieskiego; a kolejną grupę tworzyli eksterniści, czyli uczniowie zamożnych mieszczan Prus Królewskich, mieszkający w domach rodzinnych, u krewnych i na prywatnych stancjach. W XVI w. duża liczba tych grup uczniowskich należała do Sodalicji Mariańskiej, czyli Kongregacji Mariańskiej, np. w 1608 r. na ok. 300 osób młodzieży skupiała 194 osoby[28].

ROZWÓJ BRANIEWSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO

W okresie XVI–XVII w. ilość uczniów w kolegium i seminarium była niewielka, ponieważ wahała się w poszczególnych lata od 130 do 300 osób. Wówczas Braniewo było międzynarodowym ośrodkiem kształcenia, pod kierunkiem jezuitów. Natomiast w diecezjalnym seminarium duchownym w XVI w. studiowało od 17 do 24 kleryków[29], którzy mieszkali w domu Bractwa Kapłańskiego. Procesem wychowawczym w seminarium kierował prefekt, zwany później regensem. Pierwszym z nich, w latach 1567–1572, był o. Krzysztof a Finibus (z Pogranicza). Do kasaty zakonu jezuitów, czyli do 1774 r., seminarium duchownym kierowało

[24] Tamże, s. 106 – biskup poznański Adam Konarski rządził diecezją poznańską w l. 1562–1574: „podniósł poziom naukowy Akademii Lubrańskiego, ufundował seminarium duchowne w Poznaniu".

[25] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe seminarium duchowne „Hosianum"*, s. 25.

[26] *Uczniowie – sodalisi gimnazjum jezuitów w Brunsberdze,* s. 7.

[27] S. B e d n a r s k i, *Podstawowe zasady szkolnictwa jezuickiego*, w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce,* s. 19–24; J. K o r e w a, *Rola braniewskiego Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w w. XVI–XVIII*, w: *SW*, t. 5, 1968, s. 81.

[28] *Uczniowie – sodalisi gimnazjum jezuitów w Brunsberdze*, s. 5–27.

[29] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 171.

57 regensów, a ostatnim był o. Mateusz Schultz (1773–1774–1781), który przez kolejnych siedem lat kierował seminarium diecezjalnym, jako jego pierwszy rektor (1774–1781)[30].

Pierwszy regulamin seminarium duchownego, bardzo podobny do wdrożonego w kolegium, został przygotowany i przyjęty 16 grudnia 1566 r. Przewidziano w nim m.in., aby klerycy rozmawiali ze sobą w języku łacińskim, a tylko za specjalnym zezwoleniem prefekta w języku narodowym[31]. Do seminarium duchownego mogli zostać przyjęcie młodzieńcy w wieku 16–24 lat, którzy przywdziewali sutannę, golili na głowach tonsurę, a także mieli oddzielny refektarz, w którym gromadzili się na posiłki. Jezuiccy klerycy mieszkali oddzielnie i oddzielnie byli święceni, ale jezuici zajmujący się jednymi i drugimi, powoli wprowadzali do programu gimnazjalnego przedmioty teologiczne, m.in. kazuistykę, czyli elementy teologii moralnej, która pomagała poprawnie rozwiązywać kwestie sumienia na spowiedzi, czy też tzw. kontrowersyjną teologię dogmatyczną, która przygotowywała przyszłego księdza do odpierania zarzutów innowierców (od 1592 r. filozofię)[32]. Mimo to, niewiele można powiedzieć o zakresie przygotowania intelektualnego przyszłych kapłanów, a także nie wiadomo, czy wszyscy kandydaci do święceń ukończyli 5-klasowe gimnazjum. Niektórzy, wstępujący do seminarium posiadali już jakieś wykształcenie, ponieważ jako warunek przyjęcia stawiano umiejętność czytania i pisania. Z dużym oporem przełożonych spotkał się fakt, aby klerycy uczęszczali na wykłady z filozofii i teologii do klas gimnazjalnych, ponieważ obawiali się, że mogą nabyć „niewłaściwego" postępowania od świeckich uczniów. Ten splot zagadnień decydował m.in. o tym, że w „litterae dimisoriae" nie informowano szczegółowo o przebiegu kształcenia, a tylko podkreślano, że dany kandydat do święceń posiadał „scientia debita" (należytą wiedzę), co w żaden sposób nie orientowało biskupa czy ukończył on cały cykl kształcenia filozoficzno-teologicznego (choćby najbardziej podstawowego). W początkowej fazie działalności seminarium udzielano święceń bez ukończenia cyklu kształcenia[33], z czasem jednak ograniczając ten proceder wyeliminowano takie sytuacje. Ustalenie listy osób przygotowujących się do święceń w braniewski seminarium duchownym jest niemal niemożliwe, ponieważ w 1945 r. płomienie ognia strawiły tzw. metrykę seminarium, a wraz z nią unicestwiono wiedzę, dotycząca tego zagadnienia[34].

---

[30] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach,* s. 63–66 oraz 163 – o. K. Finibus urodził się ok. 1539 r. w Bremie na terenie Niemiec, a 8 listopada 1565 r. wstąpił do zakonu w Rzymie, otrzymując cztery lata później święcenia kapłańskie. Wychowany w tradycji luterańskiej studiował w Lowanium i Brukseli, a w 1563 r. dotarł na dwór kard. S. Hozjusz, gdzie też przeszedł na katolicyzm. Od 1567 r. przebywał w Braniewie, a zmarł 24 stycznia 1582 r. w Jarosławiu, gdzie był profesorem humaniorów (przedmiotów humanistcznych); a także s. 607 – regens i pierwszy rektor seminarium diecezjalnego o. Mateusz Schultz, syn Mateusza i Gertrudy, urodził się 22 września 1734 r. w Lidzbarku Warm., który 2 września 1751 r. wstąpił do jezuitów w Wilnie. Był pierwszym rektorem Królewskiego Akademickiego Gimnazjum w Braniewie od 1781 r., gdzie zmarł 7 lipca 1794 r.

[31] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, Braniewo, s. 171.

[32] L. P i e c h n i k, *Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie w uniwersytet*, s. 145–148.

[33] S. L i t a k, *Historia wychowania do wielkiej rewolucji francuskiej,* s. 160–161.

[34] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 171–172, 174.

Klerycy kształcili się na koszt kapituły i biskupa, który do 1743 r. (biskup A.S. Grabowski: 1741–1766[35]) wycofał się z łożenia pieniędzy na ubrania kleryków. Także korzystali z darmowego wyżywienia i mieszkania, a nawet dostawali pieniądze na podróż do miejsca święceń, gdy musieli je przyjąć poza granicami diecezji warmińskiej[36]. W związku z tym, księży wyświęconych na koszt diecezji zobowiązywano do odpracowania wykształcenia przez pracę duszpasterską w diecezji warmińskiej przez okres 10 lat. Ci z absolwentów seminarium, którzy święceń kapłańskich nie przyjęli musieli spłacić tzw. *seminaristicum* w wysokości poniesionych wydatków na swoje wykształcenie, ale zwalniano z tego obowiązku tego, gdyby pozostawał w diecezji jako organista, notariusz czy nauczyciel szkoły. W związku z tym, że w Braniewie istniał Alumnat papieski, kształcący księży dla krajów sprotestantyzowanych, niektórzy jego absolwenci pracowali także na terenie diecezji warmińskiej, zwłaszcza tam, gdzie zainstalowali się protestanci (Królewiec, Święta Lipka, Tylża). W szczytowym okresie, czemu sprzeciwiali się nuncjusze, np. w 1740 r. w diecezji warmińskiej pracowała aż 50 prezbiterów (m.in. jako wikariusze fromborscy) absolwentów Alumnatu. Ks. prof. A. Szorc napisał, że „diecezja, mając takie wsparcie ze strony księży wykształconych na koszt papieża, straciła motywację do rozwijania swego seminarium, w którym w XVIII wieku prawie nigdy nie przebywało więcej niż pięciu alumnów". Wolne miejsca zaś wynajmowano tzw. konwiktorom (młodzieńcom świecki) za odpowiednie opłaty, ale ci wpływali na rozprężenie atmosfery w seminarium duchownym, czyli negatywnie na kleryków[37].

Gdy w 1798 r. zlikwidowano Alumnat Papieski (seminarium duchowne), przyszli księża dla krajów protestanckich pobierali nauki, przygotowujące ich do tego duszpasterskiego zadania, w niewielki naówczas seminarium duchownym, w którym mogło kształcić się 6 kleryków. W 1800 r. Kongregacja przekazała diecezji budynek Alumnatu tzw. Kamienny Dom (*Steinhaus*). W budynku znajdowało się sporo pomieszczeń, w których można byłoby umieścić kleryków, ale władze kościelne wydzierżawiły go profesorom gimnazjum i liceum. Na początku XIX w., ok. 1808 r. ze względu na nikłą liczbę zgłaszających do stanu duchownego, seminarium braniewskie faktycznie przestało istnieć. Prof. S. Achremczyk napisał, że wówczas „wykłady z filozofii i teologii w Gimnazjum Akademickim były prowadzone nieregularnie, bo brak quorum wpływał demobilizująco na profesorów, którzy zaniedbywali swoje obowiązki, aż wreszcie w 1811 r. wykładów zupełnie zaniechano"[38].

NOWOŻYTNE SEMINARIUM DUCHOWNE „HOSIANUM".

W 1815 r. biskup Józef von Hohenzollern (1817–1836)[39] pisał, że od ośmiu lat seminarium duchowne zasadniczo nie działa. Rok później, w 1816 r. klerycy

[35] P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce,* s. 72.

[36] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 172.

[37] Tamże, s. 172–173, 175.

[38] Tamże, s. 212.

[39] J. J a s i ń s k i, *Józef von Hohenzollern (1776–1836, biskup warmiński w latach 1817–1836*), w: *Poczet biskupów warmińskich,* s. 377–390.

nie mieli uczelni, ale diecezja zamierzała kształcić ich jakimś „chałupniczym sposobem", bo brakowało księży do pracy parafialnej. Już wtedy wierni wymagali od księdza lepszego wykształcenia, niż „umiejętności praktycznych wykonywania zajęć kapłańskich", bo ta umiejętność nie wystarczała w duszpasterstwie w czasach nowożytnych. W ferworze walki o kształcenie przyszłych księży, władze pruskie chciały przejąć kontrolę nad ich poziomem naukowym, pozostawiając ich formację duchową, wewnętrzną, Kościołowi. Król pruski reskryptem z 18 maja 1818 r. powołał w Braniewie samodzielną komórkę przy gimnazjum, zwane Liceum Hosianum, czyli wydział filozoficzno-teologiczny, do którego przyjmowano absolwentów gimnazjum, sposobiących się do kapłaństwa (świeccy nie korzystali z tej uczelni). „W ten sposób Liceum Hosianum i semianrium to jakby dwa zrośnięte ciała, skazane na siebie" (S. Achremczyk; ks. prof. A. Szorc pisał o „symbiozie z Liceum Hosianum" w latach 1818–1912 i Akademią Królewską w latach 1913–1945). W roku erygowania wstąpiło do niego trzech kandydatów po maturze w gimnazjum. Rząd pruski przeznaczył na funkcjonowanie Liceum 6 tysięcy talarów z funduszu sekularyzacyjnego, dlatego można było sprowadzić do Braniewa profesorów z Zachodu kraju. Kilku zatrudnionych tu wikariuszy szybko przeszło drogę kariery naukowej, uzyskując w niedługim czasie sławę nauczycieli szkół wyższych[40]. W pierwszym statucie Liceum z 1822 r. zapisano, że jest to „Wyższa uczelnia w Braniewie, która stawia sobie za cel zapewnienie wykształcenia umysłowego i moralnego tych młodzieńców, którzy pragną poświęcić się stanowi duchownemu, nosi nazwę Liceum Hosianum, nawiązując do pierwszego założyciela kardynała Hozjusza". Statut zmieniono dopiero w 1843 r., odkąd należało wybierać rektora i dziekanów na trzyletnią kadencję. Natomiast 14 maja 1890 r. rektor uczelni otrzymał prawo do noszenia złotego łańcucha z medalionem, jako symbolu władzy. Zachowany do dziś medalion na rewersie posiada następujący napis: „Wilhelm II cesarz król, Liceum Braniewskie założone przez Stanisława Hozjusz biskupa warmińskiego, przez króla Fryderyka Wilhelma III w 1818 r. przywrócone do istnienia, tą oto oznaką rektorską udekorował 1890". W 1912 r. Liceum przemianowano na Akademię Królewską, ponieważ profesorowie seminarium duchownego prezentowali wysoki poziom naukowy, dlatego „powoli urosło do rangi autentycznej wyższej uczelni"[41]. Z tego względu, że seminarium utożsamiało się z wydziałem filozoficzno-teologicznym, coraz częściej określano go mianem *Hosianum*, które w 1931 r. przejęło także bibliotekę Liceum. Rok później, w 1932 r., za rządów biskupa Maksymiliana Kallera (1930–1947)[42] w krótkim czasie wybudowano nowy gmach seminarium, ponieważ studiowało w nim około 100 kleryków (w 1937 r. 140 alumnów). Dnia 5 lutego 1945 r. zostało ono zburzone w czasie nalotów[43].

Na wydziale filozoficzno-teologicznym, czyli Liceum Hosianum, zaczęto wykładać podstawowe przedmioty teologiczne: Pismo św., teologię dogmatyczną i teologię moralną, historię Kościoła z prawem kanonicznym i teologię pastoralną,

[40] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 208–210.

[41] Tamże, s. 211–214.

[42] J. C h ł o s t a, *Maksymilian Kaller (1880–1947, biskup warmiński w latach 1930–1947),* w: *Poczet biskupów warmińskich,* s. 435–448.

[43] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 211–214.

zawsze wykładał rektor seminarium, a w ramach filozofii wykładano: matematykę, historię, filologię starożytna, języki nowożytne (od 1838 r. język polski, ponieważ aż 50% wiernych diecezji stanowiła ludność polska), przyrodoznawstwo, a obok przedmiotów ściśle filozoficznych: metafizyki, etyki, logiki i historii filozofii. Przełożonym obu fakultetów był rektor wybierany przez profesorów, którzy każdego roku wybierali dziekanów wydziałowych: filozofii i teologii. Obsada profesorska wszystkich katedr przez biskupa nastąpiła dopiero w 1843 r., ponieważ nadprezydent Prus (Heinrich) Teodor von Schön (1773–1856)[44] chciał włączyć „seminarium wydziałowe" do protestanckiego Uniwersytetu królewieckiego (założonego w 1544 r.)[45], przeciw czemu oponował biskup warmiński. W czasie konferencji w 1848 r., w której uczestniczyli delegaci sześciu uniwersytetów pruskich, akademii w Münster i Liceum Hosianum, zamierzano dokonać ich reformy. Wówczas profesor matematyki Wawrzyniec Feldt przedłożył przygotowane „Promemoria", w którym przedstawił stan prawny i faktyczny Liceum, postulując jego zrównanie z uniwersytetami, ponieważ do tej pory było ono jakby pomaturalną szkołą zawodową. Profesorowie zaczęli zdobywać stopnie naukowe: docenta prywatnego (po egzaminie *veniam docendi*), które nadawała uczelnia, ale tytuły wyższe profesora nadzwyczajnego i zwyczajnego nadawały państwowe władze oświatowe (w imieniu króla). Przy Liceum zostały zorganizowane gabinety: numizmatyczny, archeologiczny, botaniczny i kultury chrześcijańskiej, a także biblioteka uczelni i spis rękopisów i starodruków, które częściowo ocalały z pożogi wojennej[46]. Pod koniec XIX w. długość studiów teologii w seminarium duchownym przedłużono z sześciu do siedmiu semestrów, czyli 3,5 roku, w XX w. do pięciu lat, a od 1932 r. czas pobytu w seminarium przedłużono do 6 lat[47].

Należy też podkreślić, że pierwszym rektorem seminarium nowożytnego w Braniewie, od którego należy liczyć ich poczet, był ks. Josef Scheilla (uczeń późniejszego biskupa Ratyzbony J.M. Seilera[48]), który przybył do Braniewa 22 czerwca 1824 r. – miał wówczas w seminarium 6 kleryków, czyli niemal opustoszałe. Zajmował to stanowisko przez dziesięć lat, czyli do swojej przedwczesnej śmierci, gdy 9 lipca 1835 r. utopił się w wodach Pasłęki, w wieku 50 lat. Posiadał zatwierdzenie ministra oświecenia publicznego. Ks. J. Scheill opracował nowy regulamin funkcjonowania seminarium duchownego, po tym jak w 1817 r. ks. H. Schmedding (Schmulling) projekt ordynariusza „poddał (...) druzgocącej krytyce widząc w nim przestarzałe metody kształcenia duchowieństwa". Biskup nie upierał się przy swoim zamiarze, dlatego sprawę przekazał nowemu rektorowi, który rok później przedłożył pierwszy projekt. Wprowadzona w życie jego ostatnia wersja w 1832 r. obowiązywała do 1872 r., kiedy został zmieniony, ponieważ biskup

[44] Zob. J. J a s i ń s k i, *Między Prusami a Polską. Rozprawy z dziejów Warmii i Mazur w XVIII–XX wieku,* Olsztyn 2003, s. 241–257; M. J ó z e f c z y k, *Elbląg 1772–1850. Kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok*, Pelplin 2000, s. 38–73.

[45] J. J a s i ń s k i, *Historia Królewca,* Olsztyn 1994, s. 46–55.

[46] S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 210–211.

[47] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum",* s. 86.

[48] Johann Michael Sailer (1751–1832), wybitny teolog, który w 1822 r. został mianowany biskupem koadiutorem, a w 1829 r. biskupem Ratyzbony.

Filip Krementz (1867–1885[49]) uznał go za zbyt przestarzały. „Styl wypracowany przez rektora Scheilla seminarium braniewskie zbliżyło do rangi wyższej uczelni", wprowadzając na drogę rozwoju[50].

Niedługo po zakończeniu II wojnie światowej, 1 września 1945 r. do Olsztyna przybył administrator apostolski diecezji ks. dr Teodor Bensch (do 1951 r.), którego zadaniem było odbudowanie organizacji diecezjalnej, m.in. uruchomienie seminarium duchownego, ponieważ w diecezji odczuwano dotkliwy brak kapłanów. Warmińskie Seminarium Duchowne w Olsztynie przy ul. Mariańskiej 3 erygowano dnia 17 października 1949 r., ponieważ Pelplin z braku miejsc odmówił dalszego kształcenia przyszłych duchownych dla diecezji warmińskiej. Jednak wśród księży, pracujących na Warmii, Mazurach i Powiślu nie znalazł kadry nauczycielskiej, a księża dziekani nie chcieli erygowania seminarium duchownego. Rok akademicki 1949/50 rozpoczęło 43 kleryków, na dwóch pierwszych rocznikach (I – 26; II – 17), a od następnego roku rozpoczęto wykłady z zakresu teologii. Liczba kleryków wzrastała do 1959 r., ale wtedy odnotowywano spadek powołań aż do 1963 r., w którym (1963/64) studiowało tu 103 kleryków oraz 15 odbywało służbę wojskową. „W latach 1949–1994 łącznie – [wyświęcono – J.W.] ponad 800" absolwentów seminarium[51]. Nowe „ratio studiorum", które zatwierdził Rzym, wprowadzono w WSD w roku akademickim 1968/69, dążąc do podniesienia poziomu naukowego i wysoko duszpasterskiego. Dnia 29 maja 1969 r. biskup Józef Drzazga (1972–1978[52]), po wizycie „ad limina apostolorum" w 1968 r., złożył stosowne pisma do Konferencji Episkopatu Polski, aby Rzym przyznał tej uczelni prawo nadawania stopni akademickich – bakalaureatu i licencjatu. Kongregacja Nauczania Katolickiego poleciła jednak nawiązanie współpracy naukowej z wybranym ośrodkiem studiów teologicznych w Polsce. Rektor podpisał porozumienie z KUL, dlatego klerycy WSD mogli bronić prac magisterskich na tej uczelni, a od roku akademickiego 1973/74 diakoni WSD w Olsztynie byli wpisywani jako studenci na VI rok studiów Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Już na zakończenie roku studiów w 1974 r. jeden absolwent uzyskał tam magisterium, a w 1975 r. trzech diakonów obroniło prace magisterskie. W 1981 r. Jan Paweł II erygował Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, do której afiliowano Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny, a w jego ramach WSD w Olsztynie. W 1995 r. Warmińskie Seminarium Duchowne agregowano do tej uczelni krakowskiej, dając prawo do uzyskiwania magisterium i kościelnego licencjatu z teologii[53]. W chwili powoływania Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w 1999 r. Warmiński Instytut Teologiczny z Warmińskim Seminarium Duchownym stanowił tzw. trzeci człon, tworzący segment powołanej Uczelni, jako Wydział Teologii. Od tej

[49] J. C h ł o s t a, *Filip Krementz (1819–1899, biskup warmiński w latach 1867–1885)*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, s. 413–420.

[50] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum",* s. 80–83; S. A c h r e m c z y k, A. S z o r c, *Braniewo*, s. 212–213.

[51] S. A c h r e m c z y k. A. S z o r c, *Braniewo,* s. 11–112, 123–124.

[52] A. K o p i c z k o, *Józef Drzazga (1914–1978, biskup warmiński w latach 1972–1978),* w: *Poczet biskupów warmińskich*, s. 457–464.

[53] A. S z o r c, A. K o p i c z k o, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum"*, s. 126–129.

chwili tak świeccy, jak również klerycy seminarium duchownego tu kształcą się, uzyskując magisterium z teologii, a także mogą podejmować dalsze studia z możliwością uzyskania licencjatu kościelnego po magisterium oraz doktoratu i habilitacji doktorskiej.

ESTABLISHMENT AND DEVELOPMENT OF THE DIOCESAN SEMINARY IN WARMIA

SUMMARY

Cardinal Stanisław Hosius, implementing the resolutions of the Council of Trent, founded in 1565 the college and seminary in Braniewo and entrusted its operation to the Jesuits. However, it was until 1567 that it started teaching 10 candidates for the priesthood. This was the first seminary to be established on the Polish territory. One of the Jseuits, a prefect called Regens, was in charge of education and the clerics where educated in a gymnasium (middle school) where theological and philosophical subjects were taught (from 1592). It is not known whether all candidates for ordination completed the five-class education, because the comment in „litterae dimisoriae" only pointed out the candidate had „scientia debiata" (required knowledge). In around 1808, due to a scarce number of clerics in the seminary the lectures were conducted irregularly and as professors neglected them, they were discontinued in 1811. Scarcity of priests in the diocese of Warmia urged this problem to be solved, because already at that time did not suffice to educate future priests in a „handicraft way". Therefore, in 1818 the Prussia king established at the Gymnasium in Braniewo an independent unit called Lyceum Hosianum, or departament of philosophy and theology, which operated in symbiosis with the seminar between 1818 and 1912, and then between 1913 and 1945 with the Royal Academy. The new principal of the seminary, Fr. Joseph Scheill († 1835) developed a new style of running the seminary in Braniewo and as a result it approached the status of a university. In 1932, bishop M. Kaller (until 1947) quickly built a new seminary building which, however, was destroyed during air raids in 1945. After the war, in 1947, the seminary of the diocese of Warmia was re-established in Olsztyn where the diocese administrative centre was set up. From 1974, Warmian seminarians, with the consent of Rome, could defend their master's theses at the Catolic University of Lublin, from 1981 at the Pontifical Academy of Theology in Krakow, and in 1999 the seminary, as the Faculty of Theology, became part of the nescent University of Warmia and Mazury in Olsztyn.

DIE ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DES PRIESTERSEMINARS IN DER DIÖZESE ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG

Im Rahmen der Realisierung der Beschlüsse des Konzil von Trient gründete 1565 Kardinal Stanisław Hosius das Kolleg und Priesterseminar in Braunsberg und übergab seine Leitung Jesuiten. Erst 1567 jedoch begann 10 Priesterkandidaten sein Studium dort. Das war das erste Priesterseminar, das in Polen gegründet wurde. Der Etziehungsvorgang wurde von einem Jesuiten – Präfekt, Regens genannt, geleitet und die Kleriker wurden im Gymnasium ausgebildet, wo Theologie und Philosophie (seit 1592) unterrichtet wurde. Es ist nicht sicher, ob alle Priesterkandidaten die 5-klassige Ausbildung abgeschlossen haben, weil in „litterae dimisorie" hingewiesen wurde, dass der Kandidat „scientia debiata" (ordentliches Wissen) hatte. Ca. 1808 war im Seminar geringe Zahl von Kleriken, Deswegen wurde die Vorlesungen nicht regelmäßig gehalten, die Professoren vernachlässigten sie und 1811 wurden sie ganz eingestellt. Mangel an Priester in der ermländischen Diözese trieb zum Lösen des Problems, weil es schon damals nicht ausreichte, die zukünftigen Priester auf „Heimweise" auszubilden. In dem Zusammenhang hat der preußische König 1812 in Braunsberg eine selbständige Kammer beim Gymnasium, Lyzeum Hosianum genannt, das heißt die philosophisch-theologische Fakultät gegründet, die in den Jahren 1818–1912 im Zusammenhang mit dem Gymnasium und in den Jahren 1913–1945 mit der Königlichen Academie funktionierte. Der neue Rektor vom Seminar in Braunsberg Priester Josef Scheill († 1835) erarbeite den neuen Stil des Funktionierens des Seminars in Braunsberg, der es der Hochschule näher brachte. 1932 erbaute der Bischof M. Kaller (bis 1947) schnell ein neues Gebäude des Priesterseminars, das jedoch während der Bombenagriffe 1945 zerstört wurde. Nach dem Kriege 1947 wurde das Priesterseminar der ermländischen Diözese wieder gegründet, aber in Olsztyn, wo das Zentrum der Verwaltung der Diözese entstand. Seit 1974 konnten die ermländischen Kleriker mit Einwilligung des Papsts ihre Magisterprüfung and der Katolischen Universität in Lublin machen, seit 1981 and der Päpstlichen Akademie für Theologie in Krakau, und seit 1999 wurde das Seminar ein Teil der Ermlänisch-Masurischen Universität in Olsztyn als Theologiefakultät.

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB*

Studia Elbląskie
XV (2014)

NIEDRUKOWANA KORESPONDENCJA KS. ANTONIEGO JAGŁOWSKIEGO Z SIOSTRAMI BENEDYKTYNKAMI MISJONARKAMI W LATACH 1945–1974

(NA PODSTAWIE ZBIORÓW ARCHIWALNYCH W ABMO[1])

Słowa kluczowe: ks. Antoni Jagłowski, siostry benedyktynki misjonarki, niedrukowana korespondencja

Key words: The priest Antoni Jagłowski, anniwersaries, Missionary Benedictine Sisters, unpublished corresondence in ABMO

Schlüsselworte: Ks. Antoni Jagłowski, Jubiläen, benediktinische Missionsschwestern, ungedruckte Korrespondenz

Wielkie jubileusze przyczyniają się często do wydobywania z mrocznych archiwów na światło dzienne zapomnianych, znakomitych postaci. Tak też się stało z postacią księdza Antoniego Jagłowskiego (1891–1974), którego setna rocznica święceń kapłańskich i czterdziesta rocznica śmierci przypada w 2014 roku. Najpierw trzeba postawić kilka zasadniczych pytań i szukać na nie odpowiedzi w źródłach archiwalnych. Oto one: kim był ks. Antoni Jagłowski?, jakie koneksje łączyły go ze wspólnotą benedyktyńską?, dlaczego nie można go pominąć milczeniem, zwłaszcza w historiografii Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek a także w kontekście dziejów diecezji warmińskiej w latach 1945–1974.

Odpowiedzią częściową w ogólnym zarysie na te pytania niech będzie niniejszy artykuł, potraktowany jako przyczynek: 1) do obszerniejszego opracowania w środowisku benedyktynek misjonarek, w niedalekiej przyszłości, powojennego okresu dziejów tegoż Zgromadzenia w diecezji warmińskiej i 2) najdłuższego okresu życia i działalności ks. Jagłowskiego na różnych odpowiedzialnych stanowiskach w strukturach tejże diecezji (przez 23 lata) aż do emerytury w 1970 r.

Korespondencją[2] ks. Antoniego Jagłowskiego dotychczas nikt się nie zajmował i nie była ona nawet skatalogowana, podobnie jak obszerną i wartościową, jesz-

* Dr hab. Jadwiga Ambrozja Kalinowska, prof. UWM, wykładowca greki i łaciny, autorka wielu artykułów i kilku książek z zakresu neolatynistyki i literaturoznawstwa XVI w. oraz historii Kościoła po 1945 r. w Polsce.

[1] ABMO – Archiwum Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku.

[2] Wykaz, znajdującej się w ABMO, niedrukowanej dotychczas korespondencji ks. Antoniego Jagłowskiego z siostrami benedyktynkami (1945–1974), zestawiła w 2013 r. s. A.J. K a l i n o w s k a, Opublikowany zostanie w: *VERITAS CHRISTI LIBERAT. Księga Pamiątkowa, ku czci Księdza*

cze nie opublikowaną jego kaznodziejską spuścizną piśmienniczą. Autor sam nie przeznaczył jej do druku, służyła mu tylko jako przygotowanie do spełniania powierzonych mu obowiązków duszpasterskich. Należy ona bowiem do literatury stosowanej, wypływa z życia i ilustruje szarą codzienność ludzi Bogu poświęconych, przetykaną niekiedy złotymi promieniami uniesień ducha i żywej nadziei na szczęśliwą w Panu wieczność.

KORESPONDENCI

W celu pełniejszego zrozumienia treści opracowanej tu korespondencji, trzeba zaprezentować zainteresowanym Czytelnikom także korespondentów:

Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek, przygotowuje się obecnie przez nowennę lat do jubileuszu 100-lecia swego istnienia i działalności (2017). Założyła je w Białej Cerkwi k. Kijowa na dawnych kresach wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej w 1917 r. m. Jadwiga Józefa Kulesza (ok. 1859–1931) OSB, przy współpracy ze świecką osobą, matką wielodzietnej rodziny, Jadwigą Aleksandrowicz (1881–1948), która sponsorowała tamże ponad dwa lata utrzymanie i wyżywienie oraz działalność pierwszych benedyktynek, zwanych wówczas Benedyktynkami Czynnymi. Ponadto miała na utrzymaniu ochronkę, mieszczącą kilkadziesiąt osieroconych dzieci a także pierwszego kapelana, komisarza i przyjaciela sióstr benedyktynek misjonarek, ks. Antoniego Jagłowskiego (1891–1974), w Zgromadzeniu zwanego powszechnie Ojcem.

Dotychczasowy stan badań nad dziejami: wspólnoty sióstr benedyktynek misjonarek i postaci ks. Antoniego Jagłowskiego został dokładnie przedstawiony w pracy zbiorowej: *Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB, 2006/2007,* we *Wprowadzeniu do części II*[3]. Tutaj tylko skrótowo informujemy, że ramy chronologiczne 1945–1974, prezentowane w tytule artykułu, oznaczają ostatni okres życia i działalności ks. Jagłowskiego[4]; w diecezji warmińskiej oraz jego pobyt na emeryturze w Augustowie. Dla pełniejszego zrozumienia przedstawianych relacji trzeba wyjaśnić, z jakich przyczyn i w jaki sposób po drugiej wojnie światowej znaleźli swoje miejsce po 1945 r. na terenie tejże diecezji w nowym kształcie i pod polskim zarządem: siostry benedyktynki misjonarki – w 1945, a ks. Antoni Jagłowski – w 1947 r.

Problem tzw. repatriacji, a raczej wypędzenia ze wschodnich kresów naszej ojczyzny, Polaków; w tym duchowieństwa i sióstr zakonnych oraz wiernych świeckich po zakończeniu II wojny światowej został już przez autorkę zauważony i częściowo opracowany we wcześniejszych publikacjach: *Siostry benedyktynki misjonarki*

Biskupa Dr. Jacka Jezierskiego, z okazji 65 lat życia, 40 lat kapłaństwa i 20 lat biskupstwa, Olsztyn 2014, s. 459–463.

[3] *Materiały i studia*. Redakcja i opracowanie s. A.J. Kalinowska OSB, Olsztyn 2010, s. 49–53. Wcześniejszy okres współpracy ks. Jagłowskiego z tym Zgromadzeniem będzie szerzej opracowany w zamierzonej na rok 2014 lub 2015 monografii *Ks. Antoni Jagłowski (1891–1974) – życie i dzieła* (W świetle spuścizny piśmienniczej w ABMO).

[4] J.A. K a l i n o w s k a OSB, *Ksiądz Antoni Jagłowski w dwudziestolecie śmierci*, *WWA* 15 (1995), s. 118–125, zwłaszcza s. 121–124.

w diecezji warmińskiej 1945–1992[5]*, Jerzy Kawka (Barycki) i jego nielegalna organizacja „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny" w powiatach elbląskim i kwidzyńskim w czasach PRL-u*[6]*, Siostry benedyktynki misjonarki wobec przemocy systemów totalitarnych* [....] *1917–1989*[7] oraz *Siostry benedyktynki misjonarki w Olsztynie*[8]. W tych artykułach podjęto próbę po raz pierwszy w druku zaprezentowania problematyki z zakresu dziejów Zgromadzenia w kontekście ówczesnych przemian, zachodzących w diecezji warmińskiej po 1945 r.

Ks. Antoni Jagłowski w czasach niepokojów wojennych w naszym kraju: podczas agresji bolszewickiej (1920) oraz niemieckiej i sowieckiej (1939) na kresach wschodnich II RP: w Białej Cerkwi, w Kowlu i w Łucku, za pozwoleniem władz kościelnych opuszczał tereny zajęte przez okupantów i przenosił się: w 1920 r. do swojej (macierzystej) diecezji w Płocku, był bowiem księdzem płockim, podejmując tam pracę w duszpasterstwie i szkolnictwie; w 1939 r. udał się natomiast do rodzinnej diecezji (wcześniej zw. sejneńską) łomżyńskiej i zajął się tam z polecenia biskupa S. K. Łukomskiego[9] duszpasterstwem wiejskim w Gatnem, a następnie w Olszance.

Ta przymusowa rozłąka Zgromadzenia z kapelanem, i troskliwym opiekunem w jednej osobie została nagrodzona po drugiej wojnie światowej przez odnowienie wcześniejszej współpracy i więzów przyjaźni na różnych płaszczyznach duchowych i materialnych, co zaowocowało obfitą korespondencją.

Siostry benedyktynki misjonarki, wyrzucone siłą ze swoich własnych domów i pozbawione dachu nad głową, tułały się na Wołyniu i okolicach przez cały czas okupacji[10]. Przybyły następnie do Polski centralnej, najpierw do Końskowoli i do Puław, potem skorzystały z zaproszenia ks. dra Smarzycha Szczepana (1903–1982)[11], proboszcza parafii Świętej Trójcy i udały się na tzw. Ziemie Odzyskane do Kwidzyna w 1945 r., gdzie podjęły w bardzo trudnych warunkach pracę wychowawczą i opiekuńczą oraz charytatywną, a równocześnie rozpoczęły organizowanie tam na nowo własnego życia i swoich struktur zakonnych.

---

[5] J.A. K a l i n o w s k a OSB, *Siostry benedyktynki misjonarki w diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, *SW* XXX (1995), s. 329–341.

[6] J.A. K a l i n o w s k a OSB, *Jerzy Kawka (Barycki) i jego nielegalna organizacja „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny powiatach elbląskim i kwidzyńskim w czasach PRL-u*, *SE,* t. XII, (2011), s. 93–108.

[7] J.A. K a l i n o w s k a OSB*, Siostry benedyktynki misjonarki wobec przemocy systemów totalitarnych, 1917–1989,* „Forum Teologiczne", XIII (2012), s. 171–185.

[8] J.A. K a l i n o w s k a OSB, *Siostry benedyktynki misjonarki w Olsztynie*, w: A. Bielinowicz (red.), *W SŁUŻBIE BOGU I CZŁOWIEKOWI*, *Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu święceń kapłańskich ks. dra W. Więcka*, Olsztyn 2013, s. 273–284; J. C h ł o s t a, *Z kresów na Warmię i Mazury*, w: T e n ż e, *Warmia i Mazury w literaturze polskiej i niemieckiej w latach 1945–1995*, Olsztyn 1997, s. 36–41.

[9] W. J e m i e l i t y, *Stanisław Kostka Łukomski (1884–1947) w latach 1926–1947 biskup łomżyński*, *EK*, t. XI (2006), kol. 632–633.

[10] A. J a g ł o w s k i, *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. Benedykta, Okres piąty*: *Pod okupacją,* Olsztyn 1957; mps (wyd. II uzupełnione) ABMO.

[11] A. K o p i c z k o, *Smarzych Szczepan*, w: T e n ż e, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, Część 2. *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 262–263.

W tym czasie administrator apostolski diecezji warmińskiej ks. dr Teodor Bensch[12] na wszystkie możliwe sposoby zabiegał o pozyskanie zakonnych i diecezjalnych księży dla prowadzenia duszpasterstwa w swojej diecezji. Na jego apel do diecezji warmińskiej zaczęli napływać duchowni z różnych stron Polski. Wśród nich była duża grupa księży z dawnych diecezji kresowych: lwowskiej, wileńskiej i łuckiej. Wkrótce przekonał się administrator diecezji, że tylko własne seminarium duchowne na Warmii może rozwiązać ilościowy problem duszpasterzy. Rozpoczęto więc prace nad reaktywowaniem Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum" w trudnych powojennych warunkach, tym razem w Olsztynie.

Ks. Antoni Jagłowski podjął kapłańską posługę Słowa Bożego i Sakramentów w diecezji warmińskiej dopiero w marcu 1947 r., jednak nie na zaproszenie (ale tylko za zgodą) administratora diecezji, lecz sióstr benedyktynek misjonarek, które mając w pamięci jego świetlaną postać, ofiarną pracę i duszpasterstwo na rzecz Zgromadzenia w okresie międzywojennym w diecezji łuckiej, odnalazły go w diecezji łomżyńskiej i skutecznie zaprosiły na stanowisko kapelana Zgromadzenia do Kwidzyna w ówczesnej diecezji warmińskiej. Gorliwie, jak zwykle, wykonywał wówczas swoje obowiązki. Ponadto pomagał w urządzaniu domu generalnego i nowicjatu. Fundował figury Matki Bożej i świętych patronów benedyktyńskich sprowadzane z Beuronu[13]. Umieścił je przy głównych alejach dużego ogrodu przyklasztornego i zatroszczył się o uroczyste ich poświęcenie.

Niedługo cieszyły się jednak siostry benedyktynki posługą ks. Antoniego na miejscu w Kwidzynie, gdyż kanclerz Kurii Biskupiej Diecezjalnej w Olsztynie ks. prałat dr Stanisław Kobyłecki[14] kapłan przybyły z diecezji łuckiej, w imieniu administratora diecezji warmińskiej, zaproponował ks. Jagłowskiemu jako byłemu rektorowi Wyższego Seminarium Duchownego w diecezji łuckiej, objęcie urzędu rektora (lub przynajmniej ojca duchownego) w WSD „Hosianum" w Olsztynie. Po namyśle ks. A. Jagłowski podjął pracę w tymże Seminarium Duchownym na stanowisku ojca duchownego 15 września 1949 r. i przeniósł się na stałe do Olsztyna. Ponadto pełnił on tam funkcję ojca duchownego także w Niższym Seminarium Duchownym, jak również wizytował żeńskie zgromadzenia zakonne w diecezji[15].

Mimo absorbującej i odpowiedzialnej pracy nie zerwał kontaktów z siostrami benedyktynkami. Przyjeżdżał na uroczystości i święta do domu generalnego Zgromadzenia w Kwidzynie, celebrował Msze św., wygłaszał homilie i konferencje ascetyczne do sióstr, czasem odwiedzał też inne ich placówki. Co miesiąc pisał i posyłał

---

[12] *Teodor Bensch* (1903–1958), *adm. apostolski diecezji warmińskiej w latach 1945–1951; bp gorzowski w latach 1954–1958*; tamże, s. 20–21.

[13] Z. G a l i ń s k i, W. N o w o d w o r s k i, *Beuron, miejscowość w Bawarii, klasztor i opactwo benedyktynów, pw.* św. *Marcina. Ośrodek Kongregacji Beurońskiej zasłużony dla rozwoju sztuki i muzyki kościelnej, EK*, t. 2, (1985), kol. 341–342.

[14] R. D z w o n k o w s k i, *Kobyłecki Stanisław (1902–1987), ks. diecezji łuckiej, duszpasterz*, *EK,* t. IX (2002), kol. 255–256.

[15] O powierzenie mu wizytacji zgromadzeń zakonnych żeńskich ks. A. Jagłowski m.in. prosił osobiście administratora apostolskiego ks. dra Teodora Benscha w liście datowanym z Kwidzyna dnia 20 VI 1947 r. pisząc: „Gdyby Wasza Ekscelencja życzył sobie, to chętnie mógłbym przeprowadzić w letnich miesiącach wizytację domów zakonnych żeńskich w naszej diecezji", mps: AAN AWO, Teczka personalna: Ks. Antoni Jagłowski.

siostrom na dzień skupienia konferencje, dostosowane do okresu Roku Liturgicznego. Prowadził, jak przedtem, lekcje z siostrami nowicjuszkami, brał, jak dawniej, udział w kapitułach generalnych Zgromadzenia. Interesował się wszechstronnym rozwojem Zgromadzenia, doradzał często zarządowi generalnemu, zależało mu bardzo na kształceniu sióstr na różnych kierunkach na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na innych średnich i wyższych uczelniach w Polsce.

Spośród korespondentek ks. Jagłowskiego na pierwszy plan wysuwają się tu przełożone generalne Zgromadzenia: m. Małgorzata W. Szyndler (1894–1988), m. Gerarda A. Sokołowska (1893–1979), m. Tekla P. Domańska (1898–1980), m. Bronisława J. Krajewska (1921–2012)[16] i siostry pracujące w ich otoczeniu, w drugiej kolejności były to przełożone lokalne, a następnie siostry studentki KUL-u w Lublinie, do których zalicza się również w latach 1963–1969 pisząca te słowa[17].

ZBIORY ZACHOWANEJ KORESPONDENCJI

W czasie rozłąki, o której już wspomniano, sióstr benedyktynek misjonarek z ks. A. Jagłowskim pojawiały się do załatwienia sprawy niecierpiące zwłoki i potrzebne były okolicznościowe kontakty, w których należało wyrazić wdzięczną pamięć oraz swoją radość, złożyć życzenia czy gratulacje, zapowiedzieć swój przyjazd, zapewnić o modlitwie. Sprawy te znalazły swe odzwierciedlenie w korespondencji, która się rozwinęła na szerszą skalę. W ten sposób powstał dość obszerny zbiór listów. Z tego zbioru zachowało się zaledwie 116 listów ks. Antoniego Jagłowskiego i 25 do niego skierowanych. Była to przeważnie rękopiśmienna, rzadziej w maszynopisach, obfita korespondencja, jako znak nieprzerwanych więzi między Zgromadzeniem lub też poszczególnymi siostrami i zaprzyjaźnionym księdzem Antonim Jagłowskim, czyli Ojcem.

W Archiwum Zgromadzenia, mieszczącym się w domu generalnym w Kwidzynie, a od 1986 r. (wraz z przeniesieniem siedziby domu generalnego) w Otwocku, zachowały się dwa zasadnicze zbiory korespondencji ks. Jagłowskiego z siostrami benedyktynkami: Teka *Huntington* 1/3 i Teka: *Ks. Antoni Jagłowski*, II/2/3. Możliwe, że dadzą się odnaleźć jeszcze inne listy z tej korespondencji, chodzi tu szczególnie o dotychczas nieznane listy matki generalnej Małgorzaty Szyndler z Huntington USA z lat 1947–1962, na które to listy ks. Jagłowski tak dokładnie odpisywał.

Wiemy też, że spuścizna epistolarna ks. A. Jagłowskiego nie ogranicza się tylko do kontaktów korespondencyjnych z siostrami benedyktynkami misjonarkami.

---

[16] Oprócz prostych biogramów m. Gerardy, m. Małgorzaty i m. Tekli w pracy zbiorowej: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu,* (red. A.J. Kalinowska), Olsztyn 2000; poczet przełożonych generalnych Zgromadzenia czeka jeszcze na swoje opracowanie.

[17] W 1964 r. napisała ona do ks. Jagłowskiego list z prośbą o wypożyczenie wymaganej do studiów klasycznych w Lublinie na KUL-u książki Z. S a m o l e w i c z, T. S o l t y s i k, *Składnia łacińska*, Kraków 1932. (Nowe wydanie tej książki ukazało się w Krakowie, w 2006 r.). W odpowiedzi otrzymała dużą paczkę, a w niej nie tylko potrzebną książkę, z biblioteki sióstr benedyktynek w Kwidzynie, ale dodatkowo notatniki akademickie i dużo, dużo słodyczy. Wdzięczność za tak miłą niespodziankę została okazana również przez korespondencję. Choć listy te nie zachowały się, pozostała jednak wdzięczna pamięć i modlitwa.

Pisał także listy do *Sióstr Benedettine di carita*[18] w Rzymie, korespondował z siostrami samarytankami w Niegowie i odwiedzał je, a nawet próbował, chociaż bezskutecznie, połączyć benedyktynki białocerkiewskie w Kowlu raz z benedyktynkami włoskimi w Rzymie, drugi raz w Łucku z benedyktynkami samarytankami w Warszawie[19], wizytował też inne zgromadzenia habitowe i niehabitowe w diecezji warmińskiej. Miał szeroko otwarte serce dla wszystkich. Był aktywnym człowiekiem, przyjaznym kapłanem i opiekunem sierot, w „Antoninku" i „Teresinku" na Wołyniu, rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Łucku, następnie ojcem duchownym i wychowawcą wielu pokoleń kleryków oraz duszpasterzem w świętojakubowej parafii w Olsztynie. Przede wszystkim miał wielu przyjaciół wśród księży, miał też liczne rodzeństwo w Polsce i wielu krewnych w USA, z którymi utrzymywał również bliskie korespondencyjne kontakty.

TREŚĆ KORESPONDENCJI

Co było zasadniczą treścią korespondencji ks. A. Jagłowskiego z siostrami benedyktynkami misjonarkami? Z pewnością była to ojcowska troska o przekazanie dobrych rad a nawet pomocy materialnej dla przełożonych generalnych i całego zarządu generalnego, by Zgromadzenie po przeżyciu wielkiej traumy wojennej mogło się podźwignąć się i zacząć wszystko ponownie od podstaw.

Dodatkową trudność stanowiło to, że nie było w Polsce razem z siostrami benedyktynkami ich przełożonej generalnej, M. Małgorzata Szyndler przebywając bowiem na kweście w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w czerwcu 1939 roku została zaocznie wybrana na urząd przełożonej generalnej Zgromadzenia i z powodu wielkiego kataklizmu dziejowego, jakim była II wojna światowa, nie mogła wrócić do swej wspólnoty, by faktycznie objąć ten urząd[20]. Zastępczyni jej s. Tekla Domańska bardzo często z domu generalnego z Kwidzyna pisała do ojca Jagłowskiego w Olsztynie radząc się, jak rozwiązać bieżące problemy. Gdy po 1945 r. trzeba było od nowa organizować życie i struktury zakonne w diecezji warmińskiej, pomoc ojca Jagłowskiego była wówczas konieczna, o czym świadczy częsta wymiana listów z zarządem generalnym Zgromadzenia.

Na kartach tej korespondencji splatają ją się dwa zasadnicze wątki. Z jednej strony wnikliwy Czytelnik korespondencji ks. Jagłowskiego może śledzić dzieje Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek, które zdobywając nowe placówki, rozwijało się, choć w bardzo skromnych warunkach, tworzyło dom generalny

[18] K. K u ź m a k, *Gabriel Janina Matylda (1858–1926), w zakonie m. Kolumba OSB, Polka – założyła Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek od Miłości w Rzymie w 1908 r., EK*, t. V. 1989, kol. 791; M. B o r k o w s k a OSB, *Czarna owca*, *szkic biografii bł. Matki Kolumby Gabriel*, Tyniec 1995.

[19] J. D u c h n i e w s k i, *Jaroszewska Jadwiga (1900–1937) w zakonie Wincenta*, *założyła w 1932 r. w Warszawie Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego, EK*, t. 7. 1997, kol. 1052; E. D ę b o w s k a, *Matka Wincenta, Jadwiga Jaroszewska, polska Samarytanka i jej dzieło*, Marki – Struga k. Warszawy 1990.

[20] Więcej na ten temat: A.J. K a l i n o w s k a, *Życie i działalność sióstr benedyktynek misjonarek w Huntington USA* (1962–2012) „Studia Redemtorystowskie" 2014 (w druku).

i nowicjat Zgromadzenia w Kwidzynie. Na każdym kroku piętrzyły się jednak przeszkody, które trzeba było mądrze pokonywać.

Ważnym wydarzeniem w Zgromadzeniu było zorganizowanie przez ojca Jagłowskiego biblioteki w Domu Generalnym, o czym pisał ojciec do m. Małgorzaty Szyndler[21].

„Jeśli mowa o książkach, to muszę wyrazić swój żal do Waszej Przewielebności. Naprzód muszę pochwalić i wyrazić swój podziw i uznanie za tak wielką troskę, o materialne potrzeby swoich córek. Prawdziwa, dobra, dbała i troskliwa Matka. Ale nie słyszałem ani razu, aby ta Matka przysłała coś [jakieś pieniądze] na książki religijne, duchowe, z których siostry czerpałyby chleb dla duszy. One spragnione tych książek. Ile razy odwiedzają mnie z innych domów, to zawsze rozpytują[!] mnie o książki do czytania i rozmyślania. Rozdałem dawne i nowe kupione też. Trzeba siostrom dostarczyć książki, bo to jedyne źródło dla niejednej, skąd czerpią pokrzepienie dla ducha. Wydarłem (!) s. Ekonomce [Antoninie] kilka tysięcy złotych, kupiłem kilkanaście, oprawiłem i w ten sposób zapoczątkowałem bibliotekę w Domu Głównym, umieściłem w szafce w gościnnym pokoju. […]. Tę biblioteczkę trzeba stopniowo powiększać, a nadto i dla innych domów przygotować książki".

Powstawały nowe placówki: np. w Ełku, w Suszu, w Grajewie itd. Przybywały nowe powołania zakonne, chociaż bez posagu. Bieda bywała częstym gościem w tej rodzinie zakonnej, która przygarnęła sieroty z Wołynia.

Z drugiej strony w korespondencji rozwijał się wątek biograficzny o. A. Jagłowskiego, który stopniowo uchylał okno swojej duszy i pozwalał jakby zajrzeć do swego wnętrza. Poznajemy jego stan zdrowia zagrożony przez różne niedomagania i choroby. Dowiadujemy się, że chorował na cukrzycę i inne dolegliwości, udawał się niejednokrotnie do lekarzy w Warszawie, wyjeżdżał do sanatorium w Krynicy Morskiej. Odwiedzał przy okazji domy Zgromadzenia w Ełku, w Otwocku, czy w Puławach. Uświadamiał sobie proces starzenia się i swoją aktywnością, chciał się temu przeciwstawić, zachęcał też poszczególne siostry w listach, by pięknie się starzały. Zależało mu bardzo na rozwoju Zgromadzenia. Traktował je jak własne, nazywając je często „naszym". Żył życiem Zgromadzenia, któremu chętnie służył z poświęceniem się, pisał, wygłaszał lub posyłał do przeczytania w oznaczonym dniu, na placówki zakonne konferencje ascetyczne na różne okoliczności Roku Liturgicznego[22]. Organizował pracę introligatorską i hafciarską dla sióstr jak źródło ich utrzymania. Sprowadzał z USA narzędzia pracy i maszyny introligatorskie.

Na prośbę sióstr zbierał materiały do Kroniki Zgromadzenia zwanej *Historią,* którą opracował później, przepisując na maszynie w sześciu tomach. Tak pisał o swej pracy do m. Małgorzaty Szyndler do Huntington (USA):

„Obecnie wynalazłem sobie nową pracę. Zacząłem zbierać materiały do *Historii Zgromadzenia*. Na razie chodzi mi o pierwszy okres białocerkiewski. Dawno to było, trzeba opierać się na wspomnieniach osób dotąd jeszcze żyjących. A jest ich

[21] *Ks. Jagłowski do m. Małgorzaty Szyndler*, Kwidzyn dnia 14 V 1948 r. mps w: ABMO.

[22] 60 jego konferencji ascetycznych już przygotowała do druku autorka tego artykułu (AJK). Zamieszczone mają one być w *Aneksie* do biografii ks. A. Jagłowskiego.

już niewiele. Trzy byłe wychowanki i trzy siostry, ale do jednej nie mam dostępu. Na ‘gwiazdkę’ chcę oddać siostrom do czytania”[23].

Innym razem tejże adresatce donosił[24]: „Historię okresu białocerkiewskiego siostry już czytały na Boże Narodzenie, jako gwiazdkę ode mnie. Były rozczulone poznawszy początki swego Zgromadzenia. Obecnie gotowy jest okres kowelski (1921–1926). Wkrótce będzie oprawiony i rozdany siostrom do czytania. W pisaniu (!) okres ten jest nieco krótszy od poprzedniego. W sześciu egzemplarzach odbijam na maszynie. Robię odbitki z zachowanych fotografii do każdego okresu. Trzy egzemplarze nowe będą z fotografiami. Jeden egzemplarz przygotuję dla Drogiej Matki. Jest nadzieja, że przyjedzie do Polski moja kuzynka[25], to wracając przywiozłaby, bo pocztą nie da się [tego] przesłać. Trzeba cierpliwie czekać. Zbieram już materiał z okresu łuckiego. To okres najdłuższy i najbogatszy w wydarzenia. […] gdy przyjdzie czas, to poproszę Matkę o historię swojej placówki”.

Uczestniczył czynnie w organizowaniu i celebrowaniu różnego rodzaju jubileuszy w Zgromadzeniu i w zjazdach wychowanek z kresów wschodnich II RP.

To wszystko ojciec Jagłowski wykonywał przy swoich obowiązkach: ojca duchownego i wykładowcy w latach 1949–1960 w WSD „Hosianum” w Olsztynie, a od roku 1961 do 1969 proboszcza i dziekana Dekanatu I w Olsztynie, posługując duszpastersko parafianom w katedrze olsztyńskiej pw. św. Jakuba.

Po przejściu na emeryturę wyjechał na zaproszenie ks. A. Chomickiego[26], byłego swego alumna na Ukrainę, by pomóc dawnym swym kolegom księżom i młodszym prezbiterom w duszpasterstwie posoborowym na Podolu i na Wołyniu[27]. Będąc już na emeryturze w „Zielonym Domku” w Augustowie 1971 r. tym razem ojciec złożył siostrom benedyktynkom wyjątkowo piękne życzenia:

„Kilkudniowy pobyt pod waszym własnym dachem utwierdził mnie w przekonaniu, że Zgromadzenie wasze coraz głębiej zapuszcza korzenie na Ziemi Warmińskiej. Wraz z własnością ziemską, która staje się bazą materialną zakorzenia się i praca wasza. Życzyć trzeba, aby apostolstwo wasze w swoim ciągłym rozwoju doszło do tego stopnia, aby uznano waszą obecność na Warmii jako ważny wkład w życiu religijnym i społecznym Ludu Bożego. Aby to osiągnąć potrzeba pełnej świadomości celu wszystkich członkiń Zgromadzenia oraz czuwania, aby nie zaniedbać odpowiednich środków w działaniu. Ani cofnąć się, ani zatrzymać się na wytkniętych szlakach Bożych niepodobna. Wciąż naprzód…[28].” etc.

---

[23] Fragment listu, pisanego z Olsztyna dnia 10 X 1955 r. do m. Małgorzaty Szyndler do Huntington, mps w ABMO.

[24] Olsztyn, dnia 1 II 1956 r., mps w ABMO.

[25] Elżbieta Jagłowska z Chicago (USA).

[26] Ks. Antoni Chomicki (1909–1993), jeden z najwybitniejszych kapłanów diecezji łuckiej, żołnierz AK, misjonarz Podola, nazwany przez potomnych „Patriarchą Wołynia i Podola”, zob. Kl. Klem. S t a s z c z a k, *Drogi Opatrzności Bożej w czasie II. wojny światowej dla sióstr benedyktynek misjonarek*, red. A.J. Kalinowska, Olsztyn 1998, s. 29–30.

[27] Sprawozdanie z tego pobytu na Ukrainie przekazał o. Jagłowski siostrom benedyktynkom misjonarkom w Kwidzynie dnia 22 czerwca 1970 r. (Wydruk komputerowy tej konferencji ascetycznej w zbiorach przygotowanych do publikacji przez piszącą te słowa nosi nr 55).

[28] Ks. A. Jagłowski do m. Bronisławy Krajewskiej, Augustów, Boże Narodzenie 1971, mps w ABMO.

ZAKOŃCZENIE

Ks. Jagłowski, jak wynika z przeglądu tej korespondencji, usilnie dokładał starań, by po 1945 r. pomóc będącemu w potrzebie Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek do zagospodarowania się na tzw. Ziemiach Odzyskanych i zorganizowania na nowo życia zakonnego i działalności zewnętrznej, a przede wszystkim domu generalnego w Kwidzynie. Zgromadzenie ze swojej strony odwdzięczało się ojcu Jagłowskiemu na wszystkie możliwe sposoby przy nadarzających się okolicznościach, doceniając jego posługę duchową i materialną. Wdzięczność za życzliwość i wielką ofiarność Ojca wobec Zgromadzenia w imieniu całej rodziny zakonnej najdobitniej zademonstrowała wspomniana już s. Bronisława Krajewska OSB na kapitule generalnej w Kwidzynie w czerwcu 1956 r. przez dłuższe przemówienie, zawierające m.in. laudację *Historii naszego Zgromadzenia* autorstwa ks. A. Jagłowskiego[29].

Godna uwagi jest jeszcze jedna wypowiedź s. Bronisławy Krajewskiej, ale już jako przełożonej generalnej, która na piśmie składając życzenia wielkanocne ojcu Jagłowskiemu w swoim i w imieniu sióstr z Kwidzyna tak napisała w niedatowanym liście:

„Nasz dług wdzięczności [Ojcu] będziemy spłacały szczerą miłością i modlitwą. Osoba Drogiego [nam] Ojca jest zapisana w *Historii* naszej Rodziny zakonnej złotymi zgłoskami i jak długo będzie istniało nasze Zgromadzenie, a mamy nadzieję w Bogu, że do końca świata, tak długo pozostanie [wśród nas] pamięć o Ojcu”[30].

Zaprezentowano tu krótkie refleksje na temat udziału ks. Antoniego Jagłowskiego w życiu i rozwoju Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek na kanwie jego niedrukowanej dotychczas korespondencji z tymi siostrami. Stanowi to dla Czytelników zainteresowanych osobą i działalnością tegoż kapłana pewnego rodzaju zapowiedź obszerniejszej monografii ks. A. Jagłowskiego (i edycji jego konferencji ascetycznych) której przygotowanie do druku jest już bliskie końca.

UNPUBLISHED CORRESPONDENCE OF FATHER ANTONI JAGŁOWSKI WITH MISSIONARY BENEDICTINE SISTERS IN YEARS 1945–1974
BASED ON THE ARCHIVAL COLLECTIONS IN ABMO

SUMMARY

The circumstances of writing this article was given in the brief introduction: the hundreth anniversary of the priestly ordination of Father Antoni Jagłowski and his fortieh anniversary of his death (1891–1914–1974).

This article is divided into three short sections:The correspondents, The collection of the correspondence in ABMO: The content of the correspondence, The conclusion.

[29] Zob. *Akta kapituły generalnej*, Kwidzyn 4 czerwca 1956, mps w ABMO.

[30] Mps w ABMO.

The correspondents were presented to readers sequentially: Father Antoni Jagłowski and Missionary Benedictine Sisters after 1945 in Diocese of Warmia. Next the correspondence was disscused in general and the circumstances in which it was created with Missionary Benedictine Sisters and its two collections of the correspondence preserved in ABMO. Next the content of the correspondence was presented.There were presented current affairs of the Assembly of Missionary Benedictine Sisters after their expulsion from the eastern borderlands of the Second Polish Republic and their arrival on the nothern lands recovered. Next the biographical topic of father A. Jagłowski as their chaplain was presented. In the conclusion the efforts to develop the structures of Assembly by Father A. Jagłowski were presented particulary in Diocese of Warmia.The gratitude of Missionary Benedictine Sisters was emphasized. It was announced publication of the extensive monography of Father Antoni Jagłowski.

DIE UNGEDRUCKTE KORRESPONDENZ DES PRIESTERS ANTONI JAGŁOWSKI MIT DEN BENEDIKTINISCHEN MISSIONSSCHWESTERN AUS DEN JAHREN 1945–1974 (AUF DER GRUNDLAGE DER ARCHIVSAMMLUNGEN DES ABMO)

ZUSAMMENFASSUNG

Eine kurze Einleitung des Artikels gibt den Anlass seiner Entstehung an: der hundertste Weihetag und vierzigste Todestag des Priesters Antoni Jagłowski (1891–1914–1974). Der Artikel zeigt folgende kurze Kapitel: die Korrespondenten; die erhaltenen Korrespondenzsammlungen im ABMO: den Korrespondenzinhalt und den Schluss. Zunächst werden den Lesern die Korrespondenten vorgestellt: der Priester Antoni Jagłowski und die benediktinischen Missionsschwestern in der Diözese Ermland nach 1945. Desweiteren wird die Korrespondenz des Priesters Antoni Jagłowski im Allgemeinen besprochen und die konkreten Umstände, unter denen die mit den benediktinischen Missionsschwestern entstand, sowie auch die beiden erhaltenen Sammlungen im ABMO. Anschließend folgt die Vorstellung des Korrespondenzinhaltes. Er enthält in Kürze die laufenden Angelegenheiten der Kongregation der benediktinischen Missionsschwestern, die nach der Vertreibung aus den Ostgebieten der II. Polnischen Republik in die nördlichen gewonnenen polnischen Gebiete gekommen sind, sowie biographische Anmerkungen ihres Geistlichen A. Jagłowski. Im Schlussteil werden gekürzt einerseits die Bemühungen des Priesters A. Jagłowski zusammengefasst, um der Kongregation zu helfen, sich neu einzurichten und eigene Strukturen aufzubauen, besonders in der Diözese Ermland, andererseits die Dankbarkeit der benediktinischen Missionsschwestern unterstrichen und die Herausgabe einer umfassenden Monographie über A. Jagłowski angekündigt.

Ewelina SOKOŁOWSKA*

Studia Elbląskie
XV (2014)

STOWARZYSZENIA CZELADNICZE

Słowa kluczowe: Prusy Wschodnie, Warmia, katolickie stowarzyszenia czeladnicze, rzemieślnicy, robotnicy, organizacje

Key words: East Prussia, Warmia, catholik journeyman organizations, workers, organizations

Schlüsselwörte: Ostpreußen, Ermland, katholische Gesellenvereine, Handwerker, Arbeiter, Organisationen

Nowym typem stowarzyszeń katolickich, które zaczęły konstytuować się po Wiośnie Ludów były organizacje powstałe w wyniku dużej aktywności laikatu katolickiego, cieszące się poparciem Kościoła, lecz niewchodzące w skład jego struktury[1]. Były one określane jako zalecane lub popierane przez Kościół (*kirchlicherseits empfohlen oder gefördert*)[2]. W zależności od uwarunkowań historycznych dopuszczano ich różnorodność. Wymagano jednak, aby były zgodne z zasadami Pisma Świętego i oficjalnej nauki Kościoła[3]. Mimo świeckiego charakteru duży udział w ich tworzeniu odegrało duchowieństwo, często zasiadające w organach kierowniczych[4].

Do organizacji, które powstały w celu zwalczania biedy i rozwiązłości moralnej wśród mężczyzn, należących do niższych warstw społecznych zalicza się katolickie stowarzyszenie czeladnicze. Jego pomysłodawcą był ks. Adolf Kolping. Urodzony w 1813 roku w Kerpen w skromnej rodzinie szewskiej, z wykształcenia szewc[5],

* Ewelina Sokołowska, dr, Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie, Wydział Administracji, Studium Języków Obcych.

[1] R. T r a b a, *Niemcy – Warmiacy – Polacy 1871–1914*, Olsztyn 1994, s. 24–25.

[2] Tamże, s. 24; H. E r h a r t e r, *Kirchliche Vereinigungen*, *LThK*, Bd. 10, Freiburg 1965, kol. 684.

[3] P. B e c h e r, A.E. H i e r o l d, *Katholische Organisationen*, *w: Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft,* Bd. 3, Freiburg/Breisgau 1987, kol. 342.

[4] R. T r a b a, dz. cyt., s. 25.

[5] I.E. M o n i u s z k o, *Błogosławiony Adolf Kolping i ks. dr Feliks Schreiber duszpasterze ludzi pracy,* Olsztyn 2003, s. 11.

święcenia kapłańskie otrzymał w 1845 roku[6]. Podwaliny dla powstających stowarzyszeń, które zrzeszały młodych mężczyzn, stworzył stolarz Josef Thiel. Przyświecała mu idea ograniczenia swobody obyczajów i zapobieganie religijnemu wykorzenieniu młodych chłopców. Jego myśl kontynuował Johann Gregor Breuer, który w miejscowości Elberfeld założył w 1846 roku kościelny chór czeladniczy[7]. Dał on początek Stowarzyszeniu Młodych Mężczyzn (*Jungmännerverein*). Najpierw ks. wikariusz Josef Steenarts, a od 1947 roku ks. wikariusz Adolf Kolping – zostali jego pierwszymi prezesami[8]. Organizacja dała początek właściwemu stowarzyszeniu czeladników[9] (*Gesellenverein*), zaś Kolping nakreślił kierunek i wyznaczył cele. Dokument, ogłoszony 27 marca 1850 roku w Kolonii, określony jako *General=Statut des katholischen Gesellenvereins*[10] składał się z 48 paragrafów. Opisano w nim skład, strukturę zarządu, cele związku, członkostwo, zadania i zajęcia członków, zasady działania wspólnej kasy chorych[11]. Wyróżniono dwa rodzaje zarządu: ochronny (*Schutzvorstand*) oraz tzw. ścisły zarząd (*engerer Vorstand*)[12]. Zarząd ścisły tworzyli: prezes, wiceprezes, senior (najstarszy w stowarzyszeniu) i porządkowi (*Ordner*)[13]. Prezes wybierał swego zastępcę. W skład zarządu ochronnego wchodzili mieszkańcy miasta popierający interesy stowarzyszenia oraz dobroczyńcy stowarzyszenia[14]. Senior zbierał składki, prowadził kasę stowarzyszenia, składał półroczne sprawozdania z przychodów i rozchodów kasy[15]. Porządkowi czuwali m.in. nad wypełnianiem statutowych celów przyjmowaniu nowych zgłoszeń na członka stowarzyszenia[16].

Szczególną rolę przypisywał Adolf Kolping prezesowi. Zawsze musiała to być osoba duchowna, mianowana przez biskupa, gdyż był to – według niego *urodzony*

---

[6] K. K u ź m i a k, *Kolping Adolf, EK,* t. 9, Lublin 2002, kol. 392. Wędrówka czeladnicza umożliwiła mu poznanie ubóstwa materialnego i duchowego cechu rzemieślniczego, zaś odkrycie w sobie powołania do duszpasterstwa i przyjęcie święceń kapłańskich – pracę na rzecz odnowy moralnej społeczności rzemieślników. B. R i d d e r, *Kolping Adolf, LThK*, Bd. 6, Freiburg 1962, kol. 401.

[7] I.E. M o n i u s z k o, dz. cyt., s. 25.

[8] A. K a l l, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert,* Paderborn 1983, s. 100; H. F e s t i n g, *Was Adolph Kolping für uns bedeutet*, Breisgau 1985, s. 121.

[9] W nomenklaturze polskiej określenie *Gesellenverein* ma kilka tłumaczeń, począwszy od najstarszego: stowarzyszenie pachołków (*GO*, nr 146 z 9.12.1905), następnie towarzystwa czeladzi (R. Traba, dz. cyt., s. 45) i najnowsze określenie – związek czeladników (A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 184).

[10] Projekt statutu A. Kolping opublikował najpierw w katolickiej Nadrenii w „Deutsche Volkshalle" z 16 II 1850 r.; S.G. S c h ä f e r, *Adolf Kolping der Gesellenvater. Ein Lebensbild*, Münster 1880, s. 129.

[11] I.E. M o n i u s z k o, dz. cyt., s. 30.

[12] S.G. S c h ä f e r, dz. cyt., s. 129.

[13] Por. przykładowy statut Katolickiego Towarzystwa Czeladniczego znajdujący się w archiwum kościoła pw. Trójcy Świętej w Brandenburgii: *Allgemeines Statut des Gesellenvereins*, § 28, http://www.hoff-mann.net/dreifi-chronik/cv_33.htm wywołane: 18.02.2011 r.

[14] Tamże, § 29.

[15] Tamże, § 32.

[16] Tamże, § 33.

wychowawca ludu[17]. Kolping, z wykształcenia pedagog socjalny, w stowarzyszeniu upatrywał swego rodzaju wspólnotę rodzinną pod duchowym przewodnictwem ojca – prezesa[18].

Cele, jakie wytyczył Kolping nowo powstałej organizacji, obejmowały trzy aspekty życia młodego czeladnika: duchowy – ochrona przed moralnym zepsuciem, poprzez przygotowanie młodego mężczyzny do roli ojca w duchu religijnym, zawodowy – kształcenie mistrza w swoim fachu oraz społeczny – wychowanie dobrego obywatela[19].

Członkiem stowarzyszenia mógł zostać czeladnik stanu wolnego, który ukończył 18 rok życia[20], prowadził się nienagannie lub zobowiązał się do takiego życia[21]. Czeladnicy nie mogli należeć do żadnego innego stowarzyszenia, którego cele stałyby w sprzeczności z ideami katolickich towarzystw czeladniczych. Ponadto przystępując do jednego stowarzyszenia stawał się automatycznie członkiem wielkiej wspólnoty czeladników[22].

Cele stowarzyszenia realizowano za pomocą cotygodniowych zebrań, na których wygłaszano odczyty o tematyce religijne i społecznej, a także organizowano kursy doskonalenia zawodowego[23].

Statut generalny stał się swoistą *magna charta* dla wszystkich lokalnych, nowo zakładanych, stowarzyszeń czeladniczych. Organizacja wewnętrzna stowarzyszenia mogła odzwierciedlać miejscowe potrzeby, z zastrzeżeniem, że żaden statut lokalny nie mógł pozostawać w sprzeczności z duchem i ideą generalnego[24]. Ważnym elementem statutu była informacja, że również wszelka działalność bądź agitacja polityczna są zakazane[25], co miało chronić czeladź przed wpływami ruchu rewolucyjnego.

Stowarzyszenia czeladnicze swoją strukturą przypominały piramidę. Zarząd generalny znajdował się w Kolonii z prezesem generalnym na czele, wiceprezesem, trzema asesorami (*Beisitzer*), z czego dwóch musiało być czeladnikami oraz sekretarzem. Prezesowi generalnemu podlegali prezesi diecezjalni, im zaś prezesi

---

[17] S.G. S c h ä f e r, dz. cyt., s. 129; H.A. K r o s e, *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, Bd. 1, s. 254; H. F e s t i n g, *Was Adolph Kolping für uns bedeutet?,* Freiburg/Breisgau 1985, s. 121.

[18] A. K a l l, dz. cyt., s. 100.

[19] H.A. K r o s e, dz. cyt., s. 253; H.-G. A s c h o f f, *Von der Armen- zur Wohlfahrtspflege. Anfänge staatlicher Sozialgesetzgebug. Die Kirche im Kontext unterschiedlicher Sozialhilfe,* w: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 5: *Caritas und soziale Dienste,* pod red. E. Gatza, Freiburg/Breisgau 1997, s. 73; H. F e s t i n g, dz. cyt., s. 121.

[20] S.G. S c h ä f e r, dz. cyt., s. 129; F. B e r i n g e r, *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch*, Paderborn und Münster 1887, s. 823. Inne źródła podają, że musiał mieć ukończonych 17 lat. Por. H.A. K r o s e, dz. cyt., s. 253.

[21] F. B e r i n g e r, dz. cyt., s. 823. Por. też: przykładowy statut Katolickiego Towarzystwa Czeladniczego znajdujący się w archiwum kościoła pw. Trójcy Świętej w Brandenburgii. *Allgemeines Statut des Gesellenvereins*, § 10, http://www.hoff-mann.net/dreifi-chronik/cv_33.htm wywołane: 18.02.2011 r.

[22] S.G. S c h ä f e r, dz. cyt., s. 130; *Allgemeines Statut des Gesellenvereins*, § 13.

[23] H.A. K r o s e, dz. cyt., s. 254.

[24] S.G. S c h ä f e r, dz. cyt., s. 129.

[25] Tamże, s. 129; *Allgemeines Statut des Gesellenvereins*, § 7.

lokalnych stowarzyszeń czeladzi[26]. Za patrona stowarzyszeń czeladniczych obrano św. Józefa. Raz w roku odbywały się generalne zebrania prezesów diecezjalnych. W miarę rozrastania się towarzystwa czeladnicze zostały zrzeszone w Związek Katolickich Towarzystw Czeladniczych Niemiec[27].

Do śmierci Kolpinga w 1865 roku istniało w Niemczech 418 katolickich towarzystw. Liczba ta, w miarę wzrostu popularności towarzystw w kolejnych dziesięcioleciach, systematycznie rosła. Poniższa tabela ukazuje dynamiczny rozwój katolickich stowarzyszeń czeladniczych w całych Niemczech do 1912 roku. Szczególną uwagę w tabeli zwraca liczba członków w roku 1903 roku. Przytoczone dane, to łączna suma czeladników i mistrzów.

Tabela nr 1. Towarzystwa Kolpinga i liczba członków

Rok	Liczba towarzystw	Liczba członków aktywnych
1865	418	24 600
1875	522	29 038
1885	646	38 044
1895	liczba nieczytelna	55 712
1902	1086	68 911
1903	776	178 000 (członkowie aktywni i honorowi)
1905	1128	72 745
1912	1268	84 021

Źródło: Zur Entwicklung des Verbandes kath. Gesellenvereine, *EZ*, nr 171 z 28.07.1914; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 11 z 15.01.1902; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 115 z 21.05.1904.

Należy dodać, że 331 towarzystw założyło hospicja, istniało 820 bibliotek oraz 515 kas oszczędnościowych. 135 towarzystw prowadziło kursy nauki rachunków, prowadzenia ksiąg i kursy doskonalenia zawodowego[28]. Systematycznie zwiększająca się liczebność oraz szeroko zakrojona działalność społeczna świadczą o popularności stowarzyszeń wśród stanu rzemieślniczego.

Encyklika papieża Leona XIII[29] *Rerum novarum* ogłoszona w 1891 roku na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, wywołała zainteresowanie duchownych warmińskich kwestią społeczną[30]. Organizatorem życia społecznego na Warmii był pochodzący z rodziny zamożnych chłopów[31] ks. dr Feliks Schreiber, który poznał bliżej sytuację czeladników. Interesowała go przede wszystkim kwestia oświato-

[26] H.A. K r o s e, dz. cyt., s. 254.

[27] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 124 z 3.06.1909.

[28] Tamże, nr 115 z 21.05.1904.

[29] Tamże, nr 147 z 02.07. 1898.

[30] J. J a s i ń s k i, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku. Narodziny i rozwój*, s. 278.

[31] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 253; T. O r a c k i, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 r.),* Warszawa 1983, s. 281.

wa[32], społeczna i religijna[33]. Ks. Schreiberowi udało się zaktywizować społeczność warmińską na tyle, aby powstały tu stowarzyszenia czeladnicze.

Nie zachowały się pełne statuty towarzystw czeladniczych na Warmii. Na podstawie informacji prasowych oraz dostępnych źródeł można podjąć próbę odtworzenia ich struktury i ważniejszych wydarzeń w życiu organizacji. Zgodnie z wcześniej omówionymi zasadami zakładania nowych towarzystw czeladniczych oraz informacjami prasowymi, zawartymi w *Pastoralblat für die Diözese Ermland* i *Ermländische Zeitung*, struktura towarzystwa nie odbiegała od wytycznych ks. Kolpinga. Zarząd tworzył prezes (osoba duchowna), zastępca prezesa (mogła być nią osoba świecka), starszy (*Senior*), I i II porządkowy (*Ordner* I, II). Stowarzyszenia posiadały członków aktywnych i pasywnych, zwanych także członkami honorowymi (*Ehrenmitglieder*). Funkcje prezesów pełnili zarówno proboszczowie jak i wikariusze.

Na prezesa diecezjalnego na Warmii powołano ks. prof. Franza Hiplera, a w czasie jego nieobecności zastępował go ks. Antoni Hosmann[34]. Kolejno funkcję tę piastowali duchowni m.in.: Johann Wichert[35], Julius Hennig, Hubert Austen[36]. Do obowiązków prezesa diecezjalnego towarzystw czeladniczych należało m.in. organizowanie każdego roku konferencji dla prezesów oddziałów lokalnych i dokonywanie wizytacji towarzystw[37]. Prezesi oddziałów byli zobowiązani m.in. do udziału w tych konferencjach oraz składania corocznych sprawozdań ze swojej działalności[38].

Na Warmii wydawano fachowe pismo skierowane do katolickich towarzystw czeladniczych *Mittheilungen für die Vorsteher der katholischen Gesellenvereine*[39] (zachowana oryginalna pisownia), którego redaktorem był ks. Franz Hipler[40]. W piśmie publikowano wystąpienia lokalnych prezesów oraz sprawozdania z walnych zebrań towarzystw czeladniczych z całych Niemiec[41]. Od 1871 roku wydawano dodatek pt. *Unterhalung*, który zawierał rozmaite propozycje referatów, organizowania imprez dla członków towarzystwa, jak również informacje o wystawianych sztukach[42]. Do 30 numeru *Mittheilungen für die Vorsteher der katholischen Gesellenvereine* z 1873 roku dołączono próbny egzemplarz *Der Arbeiterfreund, Wochen-*

---

[32] Ks. dr Feliks Schreiber założył Dom Towarzyski „Kopernik" w Olsztynie, w którym odbywały się zebrania Towarzystwa Czeladzi Katolickiej. A. W a k a r, *Przebudzenie narodowe na Warmii 1886–1893*, Olsztyn 1982, s. 77.

[33] T. O r a c k i, dz. cyt., s. 281.

[34] *PDE*, 1869, s. 108.

[35] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 263 z 15.11.1906.

[36] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 184.

[37] *PDE*, 1870, s. 120. Inne źródło informuje, że prezesi oddziałów lokalnych spotykali się raz na trzy lata na konferencjach organizowanych przez prezesów diecezjalnych. G. M a t e r n, *Wohlthätigkeits = Anstalten und = Vereine sowie das katholisch-soziale Vereinsleben in der Diözese Ermland,* Braunsberg 1920, s. 55.

[38] *PDE*, 1871, s. 140.

[39] Tamże, 1871, s. 144; 1872, s. 40; 1872, s. 144; 1873, s. 16.

[40] Tamże, 1873, s. 16.

[41] Tamże.

[42] Tamże 1871, s. 144.

schrift für alle Arbeiterkassen[43]. Poza tym proponowano prezesom towarzystw czeladniczych na Warmii, obok prenumeraty nadreńskiego *Rheihnische Volksblätter für Haus und Familie*, zamawianie prasy lokalnej, jak np. *Ermländische Volksblätter*, którą traktowano jako inspirację do pogadanek na spotkaniach członkowskich[44]. Od 1902 roku obligatoryjnym czasopismem dla wszystkich stowarzyszeń stał się *Kolpingsblatt*[45].

Zgodnie z założeniami statutowymi prezesi podczas zebrań wygłaszali referaty o tematyce społeczno-politycznej, religijnej i zdrowotnej. Przede wszystkim podkreślano religijny charakter stowarzyszenia uważając, że jest ono jako antidotum na truciznę, za którą uważano socjaldemokrację[46] w czasach, gdy odbywała się walka pomiędzy chrześcijaństwem a ateizmem, wiarą a jej brakiem[47]. Ponadto starano się wychodzić naprzeciw pojawiającym się wyzwaniom społecznym, jakim bezsprzecznie było bezrobocie wśród czeladników. Na jednym z posiedzeń Towarzystwa Czeladzi w Olsztynie poruszono problem konieczności założenia biura pośrednictwa pracy, które działałoby na terenie całej Warmii[48]. Nie bez znaczenia pozostawały też zagadnienia zdrowotne. Wygłaszano pogadanki o profilaktyce zdrowotnej, np. o higienie jamy ustnej[49].

Katolickie stowarzyszenia czeladnicze dbały nie tylko o rozwój moralny i duchowy swoich członków, lecz zachęcały również do rozwoju kulturalnego, angażując do wystawianych sztuk[50]. Ponadto bardzo popularną formą spędzania czasu latem było organizowanie przez wszystkie towarzystwa zawodów strzeleckich (*Schützenfest*), podczas których wybierano najlepszego strzelca w kategorii kobiet i mężczyzn[51]. Dla członków stowarzyszenia organizowano tzw. wieczory familijne, w trakcie których odbywały się odczyty, deklamacje, słuchano śpiewu, jak również tańczono[52]. Raz do roku każde katolickie towarzystwo czeladnicze na Warmii organizowało festyny: okołopostny, letni, jesienny i zimowy[53] oraz własną lote-

[43] *PDE*, 1873, s. 16.

[44] Tamże1871, s. 144.

[45] Decyzja w tej sprawie zapadła na walnym zgromadzeniu w Moguncji (Mainz). – Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 212 z 13.09 1902.

[46] Wormditt, *EZ*, nr 31 z 8.02.1891.

[47] Königsberg, *EZ*, nr 44 z 24.02.1892.

[48] Allenstein, *EZ*, nr 115 z 21.05.1903.

[49] Wartenburg, *EZ*, nr 223 z 29.09.1909.

[50] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 15 z 4.02.1879; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 12 z 16.01.1892; Braunsberg, *EZ,* nr 14 z 19.01.1892; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 6 z 8.01.1893. Na szczególną uwagę zasługuje wystawione przez Towarzystwo Czeladnicze w Braniewie przedstawienie upamiętniające ich założyciela pt. *Gesellenvater Kolping* (*Kolping – ojciec towarzystw czeladniczych*). – Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 13 z 13.01.1885. Warto też wspomnieć, że organizowano przedstawienia teatralne z uwzględnieniem płci widowni: jednego dnia wystawiano sztukę dla mężczyzn, zaś drugiego – dla kobiet. – Heilsberg, *EZ*, nr 24 z 25.02.1886.

[51] Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 76 z 28.06.1884; Heilsberg, *EZ*, nr 79 z 05.07.1884; Heilsberg, *EZ,* nr 74 z 25.06.1885; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 78 z 4.07.1885.

[52] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 22 z 20.02.1879; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 230 z 7.10.1909; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 240 z 18.10.1910.

[53] Informacje o organizowanych przedstawieniach dla członków towarzystw czeladniczych z okazji świąt, festynów letnich, jesiennych lub zimowych zamieszczano w prasie. Ze względu na

rię bożonarodzeniową[54] na cele dobroczynne[55]. Festynom towarzyszyły uroczyste przemówienia okolicznościowe, muzyka, występy chóru, zabawa ludowa. Zawsze podkreślano rolę, jaką odgrywa stowarzyszenie czeladnicze i sama korporacja rzemieślnicza, której zagraża postępujący liberalizm[56]. Ponadto organizowano członkom wycieczki krajoznawcze do pobliskich miejscowości[57]. Festyny miały charakter nie tylko rozrywkowy, lecz także patriotyczny: towarzyszyły im m.in. okrzyki na cześć pary cesarskiej, śpiewano hymn, intonowano pieśni patriotyczne[58]. Hucznie obchodzono rocznice założenia towarzystwa, które zawsze zaczynały się Mszą św., później towarzyszyły im przemówienia, popisy teatralne i występy chóru.

Wielkim wydarzeniem w życiu każdego towarzystwa było poświęcenie chorągwi, gdyż nie było łatwo wejść w jej posiadanie. Wymagało to zgody miejscowych władz świeckich[59]. Na uroczystość zawsze zapraszano biskupa, bratnie stowarzyszenia czeladnicze, inne organizacje katolickie i miejscowe władze[60]. Wszyscy członkowie stowarzyszenia w sposób zorganizowany udawali się przy dźwiękach muzyki do domu prezesa, aby uroczyście odebrać od niego chorągiew, a następnie przemaszerować do kościoła, w którym intonowano odpowiednią pieśń. Prezes wygłaszał przemówienie okolicznościowe i święcił chorągiew. Potem członkowie stowarzyszenia udawali się wraz z nowo poświęconą chorągwią do odświętnie przystrojonego domu stowarzyszenia (bądź wynajętego lokalu), w którym odbywał się poczęstunek[61].

Trudno stwierdzić, czy istniał ceremoniał przyjęcia nowych członków w poczet katolickiego towarzystwa czeladniczego. Wiemy, że nowo przyjmowanemu czeladnikowi odczytywano statut towarzystwa, przy tym zwracano szczególną uwagę na

dużą ich liczbę ograniczono się do przykładowej prezentacji ogłoszeń: Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 20 z 14.02.1884; nr 10 z 22.01.1885; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 11 z 26.01.1886; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 8 z 18.01.1890; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 30 z 7.02. 1891; Wormditt, *EZ*, nr 31 z 8.02.1891; Königsberg, *EZ*, nr 270 z 24.11.1892; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 5 z 6.01.1893; Allenstein, *EZ*, nr 3 z 4.01.1895; Mehlsack, *EZ*, nr 6 z 9.01.1896; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 41 z 19.02.1896; Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 140 z 20.06. 1896; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 118 z 25.05.1897; *EZ*, nr 38 z 17.02.1898; *EZ*, nr 158 z 14.07.1899; Bischofsburg, *EZ*, nr z 14.02.1900; Bischofstein, *EZ*, nr 180 z 7.08.1902; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 44 z 24.02.1909; *EZ*, nr 48 z 28.02.1911; Mehlsack, *EZ*, nr 38 z 17.02.1912; Der katholische Gesellenverein, *EZ*, nr 29 z 5.02.1913; Bischofstein, *EZ,* nr 142 z 25.06.1914.

[54] Dział ogłoszeń, EZ, nr 296 z 25.12.1891; nr 294 z 24.12.1892; nr 293 z 23.12.1893.

[55] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 8 z 11.01.1893.

[56] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 82 z 15.07.1882; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 84 z 19.07.1879.

[57] Dział ogłoszeń, *EZ*, nr 85 z 21.07.1885; nr 69 z 12.06.1886; Mehlsack, *EZ*, nr 134 z 15.06.1894; Kolumna Braunsberg, EZ, nr 106 z 9.05.1895; Allenstein, *EZ*, 07.06.1895; nr 106 z 11.05.1898; Braunsberg, *EZ*, nr 116 z 24.05.1898.

[58] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 82 z 15.07.1882.

[59] Mehlsack, *EZ*, nr 154 z 10.07.1891.

[60] Allenstein, *EZ*, nr 149 z 4.07.1900; Bischofstein, *EZ*, nr 216 z 20.09.1905; nr 217 z 21.09.1905.

[61] Mehlsack, *EZ,* nr 60 z 22.05.1886. Olsztyńskie Towarzystwo sprowadziło nową chorągiew z Luksemburga. – Allenstein, *EZ*, nr 77 z 4.04.1900. Chorągiew posiadały katolickie towarzystwa czeladnicze w Malborku, Elblągu i Barczewie. – Marienburg, *EZ* nr 185 z 16.08.1892; Elbing, *EZ,* nr 35 z 13.02.1892; Wartenburg, *EZ*, nr 172 z 30.07.1899; Bischofsburg, *EZ*, nr 177 z 5.08.1899.

dochowanie wierności wierze katolickiej, posłuszeństwo majstrowi oraz życzliwość względem kolegów[62].

Zachowany materiał archiwalny pozwala nam w miarę dokładnie prześledzić rozwój towarzystw na Warmii. Pierwsze katolickie Towarzystwo Czeladnicze (*Katholischer Gesellenverein*) zostało założone w Bisztynku w 1858 roku. Jego prezesem został ks. proboszcz Josef Sett[63], a kolejnym w 1887 roku – ks. wikariusz Josef Kuhn[64]. Towarzystwo najprawdopodobniej na dłuższy czas zawiesiło swoją działalność. Kolejna wzmianka o jego istnieniu pochodzi dopiero z 1902 roku, kiedy jest mowa o założeniu powołaniu w Bisztynku katolickiego Towarzystwa Czeladniczego. Prezesem został ks. wikariusz dr Brunon Neudenberger[65]. W 1911 roku funkcję tę piastował ks. wikariusz Franz Dobberstein[66].

Z chwilą reaktywowania towarzystwa w 1902 roku zapisało się do niego od razu 35 członków, zaś prezes ks. Brunon Neudenberger na pierwszym, walnym zebraniu założycielskim odczytał statut, który nie zachował się do naszych czasów. Pół roku po ukonstytuowaniu się towarzystwa jego liczba niemal się podwoiła. W 1903 roku liczyło już 89 członków, w tym 43 aktywnych[67]. Brak archiwalnych danych o terminach spotkań uniemożliwia szersze przedstawienie tej kwestii, ale należy przypuszczać, że zebrania organizowano w niedziele.

Kolejne stowarzyszenie czeladnicze powstało w Ornecie w 1861 roku. Prezesem został ks. wikariusz Julius Fahl[68]. Nie wiadomo, jak długo ono działało i dlaczego przestało istnieć. W informacjach o *Gesellenvereine* zawartych w *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* z 1887 roku, dowiadujemy się, że Stowarzyszenie Czeladnicze w Ornecie zostało ponownie powołane do życia 12 maja tego samego roku. Jego prezesem został ks. wikariusz Josef Kuhn, który z pewnością pełnił tę funkcję jeszcze przez rok[69].

Informacje o liczebności towarzystwa są dość skąpe. Źródła podają, że w 1900 roku posiadało 5 członków aktywnych i 80 honorowych, zaś w 1909 roku –

---

[62] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 168 z 27.07.1897.

[63] *Gesellenverein, PDE*, 1869, s. 108. Ze względu na brak źródeł nie było możliwe odtworzenie następujących po sobie prezesów. Wszystkie imiona księży, których wymieniono w artykule, zaczerpnięto z książki: A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 r.)*, Olsztyn 2003.

[64] Gesellen = Verein, *PDE*, 1887, s. 51. Towarzystwo najprawdopodobniej zawiesiło działalność, gdyż kolejna wzmianka o nim pojawia się dopiero w 1911 r. – Bischofstein, *EZ*, nr 222 z 27.09.1911.

[65] Bischofstein, *EZ,* nr 117 z 24.05.1902.

[66] Tamże, nr 222 z 27.09.1911.

[67] Tamże, nr 117 z 24.05.1902.

[68] *Gesellenverein, PDE*, 1869, s. 108.

[69] *PDE*, 1887, s. 76; Wormditt, *EZ*, nr 2 z 5.01.1888. Kolejnymi prezesami byli: w 1892 r. – ks. wikariusz Franz Armborst (A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 1, ss. 184 i 124), w latach 1893–1898 – ks. Johan Skirde (*PDE*, 1893, s. 123; 1895, s. 23; 1897, s. 91; 1898, s. 71), następnie w okresie 1909–1914 r. – ks. proboszcz Hubert Austen. – Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 79 z 7.04.1909; Wormditt, *EZ*, nr 84 z 12.04.1911; nr 228 z 4.10.1911; nr 154 z 8.07.1914.

30 członków aktywnych i 109 honorowych[70], w 1911 roku – już 41 aktywnych i 125 pasywnych, zaś w 1912 roku – 31 członków aktywnych i 134 honorowych. Towarzystwo dysponowało kasą oszczędnościową[71] i własną biblioteką, której zasoby systematycznie zwiększano[72]. Zebrania odbywały się w każdą niedzielę od 8.00 do 10.00 i cieszyły się dobrą frekwencją[73].

W 1863 roku Olsztynie powołano towarzystwo, którego prezesem został ks. wikariusz Alexander Thamm[74]. Z nieznanych przyczyn olsztyńskie stowarzyszenie zawiesiło swoją działalność. Zostało reaktywowane w 1888 roku przez ks. wikariusza dra Feliksa Schreibera, któremu powierzono kierowanie[75]. Za jego bytności zakończono budowę katolickiego domu stowarzyszeń (*Vereinshaus „Zum Kopernikus"*[76]) dla olsztyńskiego towarzystwa czeladniczego. Budynek miał skupiać życie kulturalne katolików. Pierwsze zebranie odbyło się 31 listopada 1888 roku, mimo tego że budynek nie został w pełni ukończony[77].

Kolejnymi prezesami byli: ks. wikariusz Franz Fleischer[78], 1892 rok – ks. Wiktor Jasiński[79], w latach 1893–1897 – ks. proboszcz Julius Weichsel (zastępca – ks. wikariusz dr Bernhard Gigalski[80]), w 1898 roku – ks. Anton Baranowski[81], w 1899 roku i w 1901 roku – ks. wikariusz Franz Pingel[82], w 1903 rok – ks. wikariusz Josef Strehl[83]. Źródła archiwalne nie podają, ilu czeladników zapisało się do reaktywowanego towarzystwa. Wyrażano nadzieję, że przyczyni się ono do ożywienia miasta[84]. Towarzystwo rozwijało się bardzo dynamicznie. W 1893 roku posiadało 40 aktywnych członków i 100 honorowych. Mimo to uważano, że liczba członków

---

[70] Wormditt, *EZ*, nr 79 z 7.04.1909.

[71] Tamże, nr 84 z 12.04.1911.

[72] Tamże, nr 66 z 20.03.1913.

[73] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58; Wormditt, *EZ*, nr 66 z 20.03.1913.

[74] *Gesellenverein, PDE*, 1869, s. 108.

[75] J. J a s i ń s k i, K. W a j d a, *Na przełomie stuleci. Rys historyczny,* w: *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 2. *Od 1871 do 1975 r.,* Warszawa 1983, s. 47; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 2, s. 253. G. Matern podaje, że organizację reaktywowano w 1889 r. – G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[76] Od 1 VII 1889 r. budynek dzierżawił niejaki pana Rogalla za kwotę 500 talarów rocznie – *GO* z 15.03.1889.

[77] *GO* z 30.11.1888.

[78] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 184.

[79] Tamże. Inne źródła podają, że ks. Jasiński był prezesem Katolickiego Towarzystwa Czeladniczego w Olsztynie od 1891 r. – Allenstein, *EZ* nr 149 z 4.07.1891.

[80] Allenstein, *EZ*, nr 65 z 18.03.1896.

[81] Die ermländischen Gesellenvereine, *PDE*, 1893, s. 123; Allenstein, *EZ*, nr 198 z 30.08. 1893; Die ermländischen Gesellenvereine, *PDE*, 1895, s. 91; 1898, s. 71. Istnieją nieścisłości związane z okresem kierowania Towarzystwem przez ks. Baranowskiego. W *Pastoralblatt für Diözese Ermland* czytamy, że kierował nim do 1898 r., zaś „Ermländische Zeitung", że do 1897. – Por. *PDE*, 1898, s. 71; Allenstein, *EZ*, nr 199 z 1.09.1897.

[82] Allenstein, *EZ*, nr 214 z 17.09.1899; Allenstein, Kolumna Braunsberg z 16.04.1901 [mikrofilm uszkodzony w miejsceu nru i daty ukazania się gazety].

[83] Allenstein, *EZ,* nr 45 z 25.02.1903.

[84] Allenstein, *EZ,* nr 33 z 11.02.1891.

aktywnych ciągle jest zbyt mała. Wyrażano pogląd, że gdyby wszyscy czeladnicy z Olsztyna wstąpili w jego szeregi, to ich liczba wzrosłaby najprawdopodobniej do 200[85]. Przyczynę tego stanu rzeczy upatrywano w zbyt niskiej aktywności mistrzów czeladników, którzy nie zachęcali ich do wstępowania w szeregi Towarzystwa, a także w postawie samych czeladników, którzy swój wolny czas woleli spędzać w *podejrzanych kręgach*[86]. Stąd wszelkimi sposobami starano się ożywić ruch kolpingowski w Olsztynie. Dobrą okazję stwarzały wizytacje biskupów[87]. Jednakże warto zauważyć, że w niespełna pół roku po opublikowaniu tego dość krytycznego artykułu towarzystwo zwiększyło swoją liczebność o 25% i liczyło 50 członków aktywnych oraz 120 honorowych[88], w 1900 roku – 95 członków aktywnych i 150 honorowych, zaś w 1904 roku – 250[89]. Świadczy to o niezwykle dużej dynamice działalności stowarzyszenia. Należałoby łączyć ten stan z poczuciem odpowiedzialności prezesów za losy towarzystwa, gdyż nawet w przypadku choroby jednego z nich nie odkładano zebrań, lecz organizowano zastępstwo[90]. Ważną rolę odegrało też zaangażowanie olsztyńskich członków honorowych[91]. Z inicjatywy jednego z nich – księgarza Eugena Buchholza, założono bibliotekę z 90 woluminami[92]. Znalazły się w niej książki o charakterze popularnym, jak również czasopisma i literatura fachowa dla wielu gałęzi cechu rzemieślniczego[93]. Oprócz tego powołano do życia chór składający się z członków towarzystwa[94], kasę oszczędnościową, dom towarzystwa (*Vereinshaus*), w którym organizowano coniedzielne zebranie w godz. od 8.00 do10.00, zaś wędrujący czeladnicy mogli skorzystać z oferowanego tam noclegu[95]. Członkowie towarzystwa byli też zobowiązani do czterech Komunii Generalnych i uczestnictwie w dwóch zamawianych Mszach św.[96].

W czerwcu 1914 roku obchodzono uroczystość 50-lecia założenia katolickiego Towarzystwa Czeladniczego w Olsztynie. Udział w nim wzięły 44 towarzystwa czeladnicze z całej Warmii. Mszę św. odprawiono w kościele pod wezwaniem św. Jakuba w Olsztynie, którą celebrował jeden z prezesów towarzystwa, ks. proboszcz Julius Weichsel. W uroczystym pochodzie udział wzięły, oprócz katolickich towarzystw czeladniczych, również katolickie towarzystwa robotnicze: „Św. Jakub”

[85] Allenstein, *EZ*, nr 33 z 10.02. 1893.

[86] Tamże.

[87] Przy okazji bierzmowania w Olsztynie biskup warmiński dr A. Thiel spotkał się z członkami miejscowego Towarzystwa Czeladniczego. – Allenstein, *EZ*, nr 149 z 1.07.1891. Kolejna wizytacja miała miejsce w 1894 r. – Allenstein, *EZ* nr 115 z 23.05.1894.

[88] Allenstein, *EZ*, nr 174 z 2.08.1893.

[89] Liczba podana przez autora artykułu bez podziału na członków aktywnych i pasywnych. – Allenstein, *EZ*, nr 37 z 15.02.1904.

[90] Przykładem dla tego typu praktyk może być osoba ks. wikariusza dra Bernarda Gigalskiego. – Allenstein, *EZ*, nr 65 z 18.03.1896.

[91] Allenstein, *EZ*, nr 33 z 10.02. 1893.

[92] Tamże, nr 37 z 15.02.1904.

[93] Tamże, nr 198 z 30.08.1893.

[94] Tamże, nr 37 z 15.02.1904.

[95] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[96] Tamże.

oraz „Św. Józef”[97]. W uroczystościach uczestniczył prezes diecezjalny towarzystw czeladniczych – ks. Julius Hennig, ówczesny biskup warmiński Augustinus Bludau oraz dostojnicy kościelni z Fromborka[98].

Stowarzyszenie we Fromborku istniało od 1863 lub 1864 roku. Pierwszym prezesem został wikariusz katedralny ks. Julius Pohl[99]. Towarzystwo najprawdopodobniej nie było zbyt aktywne, gdyż brak go w wykazach warmińskich towarzystw czeladniczych zamieszczonych w *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* w 1893[100] i 1895[101] roku.

Braniewskie stowarzyszenie założono w 1864 roku[102]. Prezesem został beneficjant ks. Michael Prahl, który piastował tę funkcję do 1877 roku[103]. Jego następcą był wikariusz Julius Fahl[104]; później nastał – ks. wikariusz Anton Zink, który przewodził towarzystwu do 1884 roku[105]. Od 5 kwietnia 1884 roku[106] do 1887 roku prezesem był ks. wikariusz lic. Johannes Wichert, zaś wiceprezesem – ks. wikariusz Franz Klein. Ks. J. Wichert został odwołany, ponieważ otrzymał nominację na stanowisko subregensa seminarium duchownego. Na jego miejsce wyznaczono ks. wikariusza Paula Romahna, który pełnił tę funkcję do 1890 roku[107]. Po nim, w tym samym roku, urząd objął ks. dr Franz Ludwig[108].

---

[97] Allenstein, *EZ*, nr 125 z 3.06.1914.

[98] Tamże.

[99] Zgodnie z informacją zawartą w *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins am 28. und 29. Juni 1914* katolickie Towarzystwo Czeladnicze miało zostać założone w 1864 r. Data ta nie zgadza się z informacją zawartą w *Pastoralblatt für Diözese Ermland,* według której powstało w 1863 r. – *PDE*, 1869, s. 108; *EZ*, nr 145 z 27.06.1914.

[100] *PDE*, 1893, s. 123.

[101] Tamże, 1895, s. 23.

[102] Tamże, 1869, s. 108; 1877, s. 144. Cytowany G. Matern datuje założenie towarzystwa na 1860 r. – G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[103] *PDE*, 1869, s. 108; 1877, s. 144.

[104] Tamże, 1877, s. 144; *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins*, *EZ*, nr 145 z 27.06.1914.

[105] *PDE*, 1884, s. 59.

[106] Tamże, Braunsberg, *Gesellenvereine*, *EZ*, nr 55 z 7.05.1884. Jeszcze w tym samym roku ks. J. Wichert wziął udział w uroczystym otwarciu letniego festynu w Braniewie, w trakcie którego przypomniał główne założenia działalności *Gesellenvereine*. – Braunsberg, *EZ* nr 88 z 26.07.1884.

[107] *PDE*, 1887, s. 51.

[108] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 50 z 29.04.1890. Ustalenie kolejnych prezesów towarzystwa braniewskiego nastręcza sporo trudności, gdyż źródła podają różne daty. W latach od 1893 (lub 1891) do 1895 (lub 1894) był nim ks. dr Augustinus Bludau. – *PDE*, 1893, s. 123; 1895, s. 23. Pojawia się sporo nieścisłości związanych z okresem kierowania Towarzystwem Czeladzi Katolickiej w Braniewie przez ks. dra A. Bludaua. *Ermländische Zeitung* w numerze 120 z 30.05.1891 r. podaje, że w 1891 r. objął urząd, a zrezygnował w 1894 r. Miejsce po nim w tym samym roku otrzymał ks. Hugo Günther. – *EZ* nr 28 z 6.02.1894. Por. też lata kierowania towarzystwem przez księży: Bludaua i Günthera zamieszczone w: *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins am 28. und 29. Juni*. – *EZ*, nr 145 z 27.06.1914. Ks. wikariusz Hugo Günther był prezesem od 1895 r. (lub 1894) do 1897 r. – *EZ* nr 254 z 3.11.1895; nr 198 z 31.08.1897; *Die ermländischen Gesellenvereine*, *PDE*, nr 7 z 1.7.1897, s. 91. W 1897 r. kierownictwo nad towarzystwem przejął ks. dr Alois Borchert, którego pożegnano w kwietniu 1899 r. – *PDE*, 1898, s. 71; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 87 z 18.04.1899. Następcą

Historię założenia katolickiego Towarzystwa Czeladniczego w Braniewie można dokładnie prześledzić na podstawie obszernego sprawozdania zawartego w dodatku do *Ermländische Zeitung* z 1914 roku. Idea jego powstania pojawiła się już 1863 roku. Inicjatorami byli: Kelehr[109] (płóciennik), Schweihoser (szewc), Flack (stolarz), Rauter (1897 nauczyciel w Ornecie), Bormann (introligator), Zorn (szewc) oraz kluczowa postać dla założenia Towarzystwa – mistrz ciesielski – Möller, który w trakcie swojej wędrówki czeladniczej osobiście poznał Adolfa Kolpinga w Kolonii i był naocznym świadkiem działalności kolońskich towarzystw czeladniczych[110]. Organizację pod oficjalną nazwą: Katolickie Towarzystwo Czeladnicze w Braniewie powołano do życia 4 kwietnia 1864 roku i od razu przystąpiło do niej 30 członków. Prezesem został prefekt ks. dr Franz Hipler, zaś wiceprezesem – wspomniany wcześniej ks. wikariusz Michał Prahl. Początkowo spotykano się w braniewskiej gospodzie „Reihnischer Hof", której właścicielem był Scharowski. Towarzystwo otrzymało własnoręcznie napisany list przez A. Kolpinga, w którym tenże potwierdził jego rejestrację[111], co traktowano jako wielkie wyróżnienie. Towarzystwo organizowało spotkania w każdą niedzielę od 8.00 do 11.00 w dobudowanym skrzydle do Domu Towarzystwa Ludowego, w którego rozbudowie miało swój udział finansowy[112].

W pierwszym dziesięcioleciu działalności stowarzyszenie musiało przeżywać stagnację. Liczba członków zmalała do 22 osób[113]. Stąd też starsi członkowie w liście skierowanym do ks. Juliusa Fahla poprosili go o powrót do Braniewa, co też uczynił. Za jego przewodnictwa liczebność wzrosła do 75 aktywnych członków i tyleż samo honorowych[114], co świadczy o jego umiejętności pozyskiwania ludzi dla idei oraz umiejętnego kierowania nimi. Kolejną, znaczącą postacią w dziejach towarzystwa, był zastępca ks. J. Fahla i jego bezpośredni następca – ks. lic. Johann Wichert, późniejszy subregens Warmińskiego Seminarium Duchownego. Wśród zasłużonych dla towarzystwa wymienia się następujących księży wikariuszy: Paula Romahna, dra Franza Ludwiga, dra Franza Bludaua i Hugona Günthera, który założył bibliotekę oraz urządził noclegownię dla wędrujących czeladników[115] (moż-

ks. Borcherta został w 1899 r. ks. dr Alfons Schulz. – *EZ* nr 203 z 5.09.1899; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 253 z 3.11.1890. Od 1901 r. prezesem był ponownie ks. A. Borchert, który jeszcze w tym samym roku zmarł. Jego następcą został ks. Leon Dobberstein i pełnił tę funkcję do 1905 r., następnie do 1908 r. – ks. Emil Wolff, w kolejnych latach 1908–1912 – ks. Arthur Kather, do 1913 r. – ks. Arthur Bleise, a do 1914 r. – ks. Georg Matern. – *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ*, nr 145 z 27.06.1914.

[109] Imiona założycieli nie są znane.

[110] Kolumna Braunsberg, *EZ,* nr 56 z 10.03.1903.

[111] Kath. Gesellenverein, *EZ*, nr 109 z 13.05.1914; *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ*, nr 145 z 27.06.1914.

[112] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58; *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ*, nr 145 z 27.06.1914.

[113] *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ,* nr 145 z 27.06.1914.

[114] Tamże.

[115] Tamże.

na było bezpłatnie przenocować, zjeść kolację i śniadanie[116]). W tym czasie liczba członków aktywnych wzrosła do 81, zaś honorowych do 147. Jako kolejnych zasłużonych wymienia się księży: Aloisa Schulza, Leona Dobbersteina, Emila Wolffa, Arthura Kathera, Arthura Bleise i Georga Materna[117]. W 1900 roku liczba członków aktywnych wynosiła 75 osób, zaś honorowych – 170 osób. Składka członkowska wynosiła 15 fenigów[118]. W trakcie przeprowadzonych badań nie natrafiono na statuty towarzystwa.

Jedenaście lat później towarzystwo liczyło 60 członków aktywnych i 177 pasywnych[119]. W 1909 roku towarzystwo zmalało do 56 członków aktywnych, co tłumaczono wędrówką czeladniczą. W tym czasie liczebność honorowych członków wzrosła do 176[120]. W 1914 roku stowarzyszenie posiadało ponad 60 członków aktywnych i 160 pasywnych[121]. Dwa razy do roku członkowie przyjmowali Generalną Komunię św. Ponadto w ich intencji odprawiano Mszę św.[122].

Znane są przypadki niezadowolenia z działalności towarzystwa. Na walnym zebraniu, które miało miejsce w listopadzie 1909 roku, zadecydowano o podwyższeniu składek dla członków honorowych z dwóch do trzech mk, co wywołało jawną dezaprobatę, skutkiem czego kilku z nich w proteście wystąpiło z towarzystwa[123].

Trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy powołano do życia lidzbarskie towarzystwo czeladnicze. W materiałach źródłowych znajdujemy trzy różne daty założenia katolickiego Towarzystwa Czeladniczego w Lidzbarku Warmińskim: 1863, 1864 i 1865 rok[124]. Pierwszym prezesem został ks. wikariusz Adolf Poschmann[125]. W 1900 roku towarzystwo liczyło 40 członków aktywnych i 200 honorowych, a cztery lata później – 45 aktywnych i 200 członków honorowych. W ramach towarzystwa działał chór. Założono także kasę pogrzebową, do której należały 44 osoby[126], bibliotekę i kasę oszczędnościową[127]. Towarzystwo posiadało własne lokum pod nazwą *Führstlicher Garten*[128].

---

[116] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 264 z 15.11.1895; G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[117] *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ,* nr 145 z 27.06.1914.

[118] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[119] Koluma Braunsberg, *EZ*, nr 253 z 3.11.1911.

[120] Tamże, nr 261 z 9.11.1909.

[121] *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ*, nr 145 z 27.06.1914.

[122] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[123] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 261 z 9.11.1909.

[124] Rok 1863 – por. Heilsberg, *EZ* nr 114 z 19.05.1896; 1864 r. – nr 250 z 3.07.1898; 1865 r. – nr 122 z 30.05.1900; G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58. Należy zauważyć, że, w *Ermländische Zeitung* z 1898 r. mówi się o obchodach 33-lecia założenia stowarzyszenia, co oznaczałoby, że za ostateczną datę jego założenia uznano 1865 r. – Por. Heilsberg, *EZ*, nr 117 z 25.05.1898.

[125] *PDE*, 1869, s. 108; Heilsberg, *EZ* nr 124 z 31.05.1895; E. Laws (oprac.), *Ermlandbuch 1978,* Bischof-Maximilian-Kaller-Stiftung, Osnabrück 1978, s. 204.

[126] Tamże.

[127] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[128] Heilsberg, *EZ*, nr 124 z 03.06.1897.

Od 1867 roku[129] w Dobrym Mieście istniało katolickie Stowarzyszenie Czeladnicze, którego założycielem i pierwszym prezesem był ks. wikariusz Adolf Keuchel[130]. Liczba członków w 1900 roku wynosiła 60 aktywnych i 100 honorowych. Spotykano się w każdą niedzielę i w święta w godzinach od 8.00 do 11.00 w wynajętym lokalu. Składkę członkowską określono na 20 fenigów. Członkowie byli zobowiązani do przyjmowania czterech Generalnych Komunii św. i brania udziału w aniwersarzu[131]. Towarzystwo Czeladnicze w Dobrym Mieście prowadziło również działalność poboczną, która polegała m.in. na zbieraniu datków na rzecz powodzian[132]. Odnotowano także przypadki darowizn na rzecz towarzystwa[133].

Katolickie Towarzystwo Czeladnicze w Jezioranach założono w 1869 roku. Nominację na pierwszego prezesa otrzymał ks. wikariusz Josef Dargel[134]. Towarzystwo najprawdopodobniej zawiesiło działalność, gdyż nie jest wymieniane w cytowanym wcześniej *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* z lat 1893 i 1895. Nie odnaleziono również innych materiałów źródłowych poświadczających działalność tego towarzystwa. Kolejna informacja na jego temat pojawia się dopiero u J. Steinkiego, który ustalił, że organizacja została reaktywowana dopiero w 1912 roku[135].

Pierwszym prezesem i założycielem stowarzyszenia w Pieniężnie w 1883 roku[136] był ks. wikariusz Josef Kuhn, który pełnił posługę do 1887 roku[137]. Zachowała się dokładna relacja powołania tej organizacji, która powstała 18 listopada 1883 roku z inicjatywy ks. Josefa Kuhna i w momencie założenia posiadała 45 członków[138], zaś w 1886 roku było ich 80[139]. W trzynaście lat później działało zaledwie 27 aktywnych członków[140]. Na początku XX wieku odnotowano wzrost zainteresowania społeczności pieniężnieńskiej organizacją, gdyż w 1902 roku ponownie posiadała 40 aktywnych i 150 członków pasywnych[141]. W 1910 roku nastąpił spadek liczebności do 35 członków aktywnych i 112 honorowych, a 18 czeladników przebywało

---

[129] Według innych źródeł towarzystwo założono w 1868 r. – Por. G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58–59.

[130] *PDE*, 1869, s. 108; Guttstadt, *EZ*, nr 157 z 13.07.1904.

[131] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[132] Guttstadt, *EZ*, nr 13 z 01. 02.1883.

[133] W 1883 r. mieszkanka Olmütz w spadku zapisała członkom miejscowego towarzystwa swój dom. – Gemischtes, *EZ*, nr 92 z 9.08.1883.

[134] *PDE*, 1869, s. 108.

[135] J. S t e i n k i, dz. cyt., s. 104.

[136] Mehlsack, *EZ*, nr 269 z 22.11.1899.

[137] Gesellen = Vereine, *PDE*, 1884, s. 59; Mehlsack, *EZ*, nr 69 z 12.06. 1884; Braunsberg. Gesellenvereine, *EZ,* nr 55 z 7.05.1884. Braunsberg; nr 144 z 4.12.1884; Gesellen = Verein, *PDE,* 1887, s. 51; 1884, s. 59; Mehlsack, *EZ*, nr 69 z 12.06.1884; Braunsberg. Gesellenvereine, *EZ,* nr 144 z 4.12.1884; *PDE*, 1887, s. 51.

[138] Mehlsack, *EZ*, 1899, Kolumna Braunsberg z 11.04.1899.

[139] O liczebności towarzystwa dowiadujemy się przy okazji relacji prasowej o letnim festynie w Braniewie. – Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 70 z 17.06.1886.

[140] Nie podano liczby członków honorowych, chociaż określono ich jako *(...) dużą liczbę (...).* – Mehlsack, Kolumna Braunsberg, *EZ*, z 11.04.1899.

[141] Mehlsack, *EZ*, nr 53 z 6.03.1902.

na wędrówce czeladniczej[142]. Towarzystwo Czeladzi w Pieniężnie posiadało własną bibliotekę, w której można było nie tylko wypożyczać książki, ale też poczytać gazety i czasopisma[143]. Założono również kasę oszczędnościową[144]. Spotykano się w wynajętym lokalu w każdą niedzielę od 8.00 do 10.00. Członkowie byli zobowiązani do przyjmowania czterech Komunii Generalnych i do udziału w aniwersarzu[145].

Od 1893 roku istniało Towarzystwo w Barczewie[146]. Jego założycielem i pierwszym prezesem był ks. wikariusz Victor Kowalski, który kierował nim do 1898 roku[147]. W miarę dokładnie udało się odtworzyć skład osobowy zarządu organizacji z 1900 roku. Prezesem został ks. wikariusz Josef Samland. Zarząd ochronny (*Schutzvorstand*) tworzyli: Hillmann (ślusarz), Franz Zenteck (mistrz kuśnierski), Schwarz (rzeźnik), skarbnik – E. Gramsch, pisarz – czeladnik rzeźnictwa Schwarz i porządkowy (*Ordner*) czeladnik krawiectwa – Johann Orlowski; seniorem, który współtworzył towarzystwo został Gustav Off[148]. W tymże roku (1900) towarzystwo liczyło 30 członków aktywnych i 110 honorowych[149]. W 1908 roku liczba aktywnych pozostała bez zmian, zmalała natomiast liczba członków honorowych do 99 osób. Zarząd ochronny tworzyli: krawiec J. Bulitta, kuśnierz Franz Zenteck, siodlarz A. Tolksdorf. W 1902 roku włączono do kasy pogrzebowej żony członków. Miesięczna składka wynosiła 40 fenigów[150]. W 1904 roku organizacja liczyła 30 aktywnych i 53 pasywnych członków[151]; starszym był czeladnik kuśnierstwa Paul Deuth, skarbnikiem – R. Gäbler, pisarzem – A. Gramsch[152]. W 1909 roku było 27 członków aktywnych i 87 pasywnych. Rok później liczebność nieznacznie wzrosła do 29 członków aktywnych i 88 honorowych[153]. Spotykano się w wynajętym lokalu w każdą niedzielę od 8.00 do 10.00. Założono bibliotekę i kasę oszczędnościową[154]. Członków obowiązywało sześć razy do roku przystępowanie do Komunii św. Generalnej[155].

W Biskupcu towarzystwo podjęło działalność od 1883 roku. Na jego czele stanął ks. wikariusz Gustav Palmowski[156]. Z nieznanych przyczyn organizacja przestała się rozwijać. Na podstawie zachowanych źródeł archiwalnych można przypuszczać, że Katolickie Towarzystwo Czeladzi w Biskupcu zostało reaktywowane

---

142 Tamże, nr 292 z 22.12.1910.

143 Tamże, nr 284 z 11.12.1901.

144 G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

145 Tamże.

146 Tamże; Wartenburg, *EZ*, nr 251 z 30.10.1901.

147 *PDE*, 1895, s. 23; 1897, s. 91; 1898, s. 71; Wartenburg, *EZ*, nr 148 z 3.07.1898.

148 Wartenburg, *EZ,* nr 239 z 17.10.1900. Imiona członków zarządu pozostają nieznane.

149 G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

150 Wartenburg, *EZ*, nr 244 z 21.10.1902. Pełne imiona wymienionych członków pozostają nieznane.

151 Wartenburg, *EZ*, nr 247 z 26.10.1904.

152 Tamże, nr 234 z 11.10.1911. Pełne brzmienia imion pozostają nieznane.

153 Tamże.

154 Tamże.

155 G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58–59.

156 Bischofsburg, *EZ*, nr 67 z 12.06.1883.

w 1897 roku, gdyż *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* wymienienia je ponownie w swoich materiałach w tymże roku. Jego prezesem był ks. Johann Heller[157], zaś ks. proboszcz Edward Herrmann – prezesem honorowym[158]. Pierwsze spotkanie zorganizowano 11 maja 1897 roku w szkole dla chłopców. Seniorem wybrano czeladnika kowalstwa Rogawskiego, zaś garbarza Dembecka i listonosza Engelberga – członkami zarządu[159]. Dwa lata później nastąpiło pożegnanie prezesa, którego przejściowo zastąpił ks. wikariusz Alois Majewski. Członkowie zgotowali odchodzącemu prezesowi uroczyste pożegnanie w Biskupcu w restauracji Bernharda Krügera[160]. Wybory nowego prezesa, którym został ks. wikariusz Otto Langkau[161] odbyły się 7 marca 1898 roku .

W 1900 roku towarzystwo liczyło 40 członków aktywnych i 25 honorowych, a składka miesięczna wynosiła 20 fenigów[162]. Pod kierownictwem ks. Stoffa liczba członków aktywnych spadła do 27, zaś członków pasywnych wzrosła do 95[163]. Należy przypuszczać, że zgodnie z wymogami zawodowymi część członków aktywnych musiała udać się na wędrówkę czeladniczą. W 1911 roku było już 40 aktywnych członków, ale nie podano informacji o członkach pasywnych[164]. Kolejne dane o jego liczbie pochodzą z 1912 roku. Wówczas należało do niego 38 aktywnych i 105 członków honorowych[165]. Towarzystwo nie posiadało własnego lokalu. Zebrania odbywały się w wynajętych pomieszczeniach w każdą niedzielę od 8.00 do 10.00. Rocznie członkowie przyjmowali cztery Generalne Komunie i brali udział w dwóch Mszach św. odprawianych specjalnie w ich intencji[166]. W źródłach nie zachowały się informacje o założonej bibliotece bądź kasie oszczędnościowej.

Towarzystwo Czeladnicze w Reszlu założono w 1860 roku[167]. Reaktywowano je w październiku 1904 roku. Jego prezesem został wówczas ks. wikariusz Paul Stankewitz[168]. Nie ustalono jednak nic więcej na temat jego działalności.

W 1895 roku *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* wylicza tylko 7 warmińskich katolickich Towarzystw Czeladniczych: Barczewo, Braniewo, Dobre Miasto, Lidzbark Warmiński, Olsztyn, Orneta i Pieniężno[169]. Kolejnego podsumowania dokonano dwa lata później i tak do wykazu dołączono nowo założone towarzystwo w Biskupcu[170]. W 1898 roku na Warmii istniało dziewięć stowarzyszeń. W sumie

---

[157] *PDE*, 1897, s. 91; 1898, s. 71. Tę datę przytacza również G. M a t e r n, dz. cyt., s. 55.

[158] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 83 z 11.04.1897.

[159] Pełne brzmienia imion pozostają nieznane. – Bischofsburg, *EZ*, nr 108 z 13.05.1897.

[160] Bischofsburg, *EZ*, nr 14 z 19.01.1898.

[161] Tamże, nr 55 z 9.03.1898; *PDE*, 1897, s. 91; 1898, s. 71.

[162] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[163] Bischofsburg, *EZ*, nr 15 z 20.01.1904.

[164] Tamże, nr 67 z 22.03.1911.

[165] Tamże, nr 93 z 24.04.1912.

[166] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 58.

[167] *Festblatt zum 50jährigen Bestehen des Braunsberger katholischen Gesellenvereins, EZ,* nr 145 z 27.06.1914.

[168] Rössel, *EZ*, nr 253 z 3.11.1904.

[169] *PDE*, 1895, s. 23.

[170] Tamże, 1897, s. 91.

założono na terenie ziemi warmińskiej dwanaście organizacji czeladniczych. Pięć z nich – Braniewo, Dobre Miasto, Lidzbark Warmiński, Olsztyn i Reszel – posiadły własne lokum w postaci domu, w którym odbywały się spotkania członków[171]. Nie założono natomiast domów czeladniczych *sensu stricte*[172]. Niestety, nie prowadzono kursów doszkalających, jak to miało miejsce w innych częściach Niemiec[173]. Tak więc działalność towarzystwa ograniczała się do prowadzenia pogadanek i prób chórów. Zakładano też zbyt mało domów czeladniczych, które mogłyby zapewnić wędrującym czeladnikom bezpieczny i tani nocleg[174].

W drugiej połowie XIX wieku wiedza na Warmii o towarzystwach czeladniczych była wciąż niewielka. Wielu czeladników po ukończeniu szkolenia, podejmując tzw. wędrówkę zawodową, nie wstępowało do stowarzyszenia w miejscowościach, w których się znaleźli, gdyż albo nie wiedzieli nic o jego istnieniu, bądź też wiedzieli zbyt mało i zapisywali się do konkurencyjnych, tzw. wolnych związków zawodowych[175], które w negatywny sposób wyrażały się o katolickich towarzystwach czeladniczych[176]. Zaistniałej sytuacji starano się zapobiec. Wędrującym czeladnikom pochodzącym z miejscowości, w których nie było towarzystwa chciano zapewnić dogodne warunki noclegowe za okazaniem tzw. przejściowej karty członkowskiej Towarzystwa Czeladniczego[177]. Proboszczom parafii, w których nie założono jeszcze towarzystwa, jak również prezesom towarzystw młodzieżowych (*Jünglings- und Jugendvereine*) przesyłano na ich prośbę za darmo tymczasowe karty członkowskie Towarzystw Rzemieślniczych. Proboszcz był zobowiązany do wydawania karty zarówno młodemu członkowi towarzystwa udającemu się na wędrówkę czeladniczą, jak również każdemu czeladnikowi, w którego miejscowości ta organizacja jeszcze nie została założona. Za jej okazaniem możliwym było uzyskanie noclegu w katolickich Domach Rzemieślniczych przez 14 dni na bardzo dogodnych warunkach finansowych. Podstawą do uzyskania zniżki było zapisanie się do Towarzystwa w miejscowości, w której czeladnik znalazł zatrudnienie[178]. W ten sposób ukazywano z jednej strony atrakcyjność Towarzystwa w stosunku do świeckich organizacji, z drugiej – dokładano wszelkich starań, aby *(...) młodzi ludzie nie odchodzili od wiary i Kościoła (...)*[179]. W ten sposób czeladnicy koncentrowali się w miejscowościach, w których istniały już Towarzystwa, wzmacniając je liczebnie.

---

[171] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 56–57; Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 259 (w miejscu daty uszkodzony mikrofilm) z 1899; tamże, nr 261 z 12.11.1899. Z ustaleń J. Steinkiego wynika, że sześć organizacji posiadało własne lokum, ale nie podał ich nazw. – J. S t e i n k i, dz. cyt., s. 103.

[172] Kolumna Braunsberg, *EZ*, nr 257 z 8.11.1899. W tym miejscu należy zaznaczyć, że autor artykułu nie był pewny liczby domów czeladniczych na Warmii i przy słowie „jeden" postawił znak zapytania. O tym, że na Warmii nie założono domów czeladniczych, zob. też: J. S t e i n k i, dz. cyt., s. 103.

[173] *Die Bedeutung des kath. Gesellenvereins für das gewerbliche Unterrichtswesen, EZ*, nr 275 z 30.11.1911.

[174] G. M a t e r n, dz. cyt., s. 55.

[175] *Propaganda für die kath. Gesellenvereine, PDE,* 1909, s. 123.

[176] Tamże.

[177] Tamże.

[178] H.-G. A s c h o f f, dz. cyt., s. 73.

[179] *Propaganda für die kath. Gesellenvereine*, *PDE*, 1909, s. 123.

CATHOLIC JOURNEYMAN ORGANIZATIONS

SUMMARY

This article has the goal to present the development of Catholic journeyman organizations in Warmia from 1848 until the outbreak of the First World War. He relies primarily on reports in the press of the 19th Century as well as archival material. In this paper was described the history of these associations, and then the social organizations in Warmia, taking into account their education, their governing bodies, as well as the time and place of the meetings held and the development of initiatives in favor of the intellectual, moral, and professional development of young men. Soon the extent of the popularity of this organization has been lit among the young craftsmen and among believers of local parishes. Furthermore, the role of the Catholic clergy in the establishment of journeymen associations was examined. Finally, structural bonds of Warmia organizations with headquarters in Germany were analyzed.

KATHOLISCHE GESELLENVEREINE

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel hat sich das Ziel gesetzt, die Entwicklung der katholischen Gesellenvereine im Ermland von 1848 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges darzustellen. Er stützt sich vor allem auf Berichte, die in der Presse des 19. Jhs. veröffentlicht wurden sowie auf Archivmaterialien. Im Beitrag wurde die Entstehungsgeschichte der Vereinigungen beschrieben und dann die gesellen Organisationen im Ermland unter der Berücksichtigung ihrer Bildung, ihrer Leitungsgremien, sowie Ort und Zeit der veranstalteten Versammlungen als auch der Entwicklungsinitiativen zugunsten der geistigen, moralischen und beruflichen Entfaltung der jungen Männer dargestellt. Demnächst wurde das Ausmaß der Beliebtheit dieser Organisation unter den jungen Handwerkern und unter Gläubigen von lokalen Pfarrgemeinden beleuchtet. Weiters wurde die Rolle der katholischen Geistlichen bei der Gründung von Gesellenvereinen untersucht. Abschließend wurden strukturelle Bindungen der ermländischen Organisationen mit der Zentrale in Deutschland analysiert.

Janusz HOCHLEITNER*

Studia Elbląskie
XV (2014)

WARMIŃSKA POBOŻNOŚĆ LUDOWA WPISANA W DAWNE ZWYCZAJE WIELKOPOSTNE I WIELKANOCNE

Słowa kluczowe: religijność ludowa, kultura duchowa, tożsamość lokalna, zwyczaje

Key words: religious folk, spiritual culture, local identity, customs

Schlüsselworte: volkstümliche Religiosität, geistige Kultur, lokale Identität, Bräuche

UWAGI WSTĘPNE

Inspiracją do skreślenia poniższych rozważań stała się lektura ostatniej adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Franciszka „Evangeliae Gaudium", w której znajdujemy cały rozdział „Ewangelizacyjna siła pobożności ludowej" (p. 122–126). W jednym z tam zawartych punktów znajduje się ciekawa uwaga o pobożności ludowej Ameryki Łacińskiej, którą miejscowi biskupi nazywają nawet „duchowością ludową" lub „mistyką ludową"[1]. W dokumentach Kościoła od soboru II watykańskiego ta problematyka już była wielokrotnie podejmowana, aż została opisana w oddzielnym dokumencie[2]. Myślę, iż w tej perspektywie nabierają znacznie głębszego sensu opisywane przez etnografów i antropologów kultury ludowe zwyczaje, dawne i współczesne. Siłę tej religijności lepiej można dostrzec, gdy zestawi się ją z innymi formami okazywania kultu, które na przestrzeni stuleci wielokrotnie ukierunkowywały wiernych na kontestacyjne formy postrzegania rzeczywistości religijnej i Kościoła, czy wprost prowadziły do odrzucenia Boga.

Dzieje religijności podlegają różnym fazom rozwoju, które w żywym organizmie społeczności ludzkiej składają się z pewnych racjonalnych przejawów, od

* Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM w Olsztynie i wicedyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku, historyk i etnograf badający przede wszystkim dzieje kulturowe Warmii i lokalne kulty świętych; poszukujący także form adaptacji dziedzictwa historycznego do oferty turystycznej regionu.

[1] Zostały te terminy skomentowane w takim sensie, że chodzi o prawdziwą „duchowość wcieloną w kulturę ludzi prostych" – *Adhortacja apostolska ojca świętego Franciszka „Evangeliae Gaudium"*, p. 124.

[2] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania,* wyd. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Pallottinum 2003.

których są uzależnione. Badania historyczne koncentrują się przede wszystkim na poznawaniu dziejów postaw religijnych w dłuższych okresach czasu oraz ewolucji tych postaw w czasie i przestrzeni. Badania naukowe nad intensywnością przeżyć religijnych są od stulecia stosunkowo często podejmowane w badaniach humanistycznych. Trudno nie zauważyć, iż racjonalna obserwacja tak trudnej i ukrytej rzeczywistości nastręcza wielu metodologicznych kłopotów. Systemowe badania na gruncie historyczno-socjologicznym zapoczątkowali badacze francuscy (Le Bras[3]). Interesujące wyniki przyniosły poszukiwania specjalistów niemieckich[4]. Na polskim gruncie ta refleksja doczekała się wielu inspirujących przemyśleń E. Ciupaka, ks. W. Piwowarskiego i ks. Janusza Mariańskiego.

Sukcesy socjologicznych badań nad postawami religijnymi zainspirowały i w dużym stopniu wytyczyły poszukiwania historyków. Przede wszystkim historycy kultury skutecznie zaczęli stosować metody badań etnograficznych do poznania przeszłości wybranych grup etnograficznych[5]. Dzieje dominium warmińskiego (tj. Warmii, będącej 1/3 terytorium erygowanej w 1243 r. diecezji warmińskiej) wydają się szczególnie interesującym obszarem do tego rodzaju badań, gdyż niemal ze wszystkich stron było ono otoczone przez społeczności innowiercze, co niemal całą granicę historycznej Warmii czyniło pograniczem kulturowym. W okresie nowożytnym także dają się zauważyć silne wpływy polskie, które wyciskały poważne zmiany w sferze kultury materialnej i duchowej, widocznej w zwyczajach religijnych. Na te procesy istotny wpływ miała odnowa Kościoła katolickiego zapoczątkowana w XVI w. w Trydencie[6]. O rozwoju kulturowym tej wspólnoty decydował w dużej mierze fakt, iż graniczyła ona z grupą etniczną o podobnej etnogenezie, lecz od 1525 r. zróżnicowanej religijnie. Efektem takiego złożonego pogranicza było nakładanie się na siebie różnych wpływów[7].

ELEMENTY WARMIŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ

Warmińska tożsamość kształtowała przez kolejne pokoleniowo utrwalane nawyki, które determinowały określone postawy i sposoby zachowania społeczności

[3] G. L e B r a s, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1956.

[4] Por. bibliograficzne zestawienie – P. D i n z e l b a c h e r, *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie*, w: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, s. 9–27.

[5] Por. m.in. A. K u t r z e b a-P o j n a r o w a, *Współpraca nauk społecznych w studiach nad przeszłością i teraźniejszością kultury wsi polskiej*, „Etnografia Polska", t. 11, 1967; W. O d y n i e c, *O potrzebie etnografii historycznej. Uwagi dyskusyjne*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego. Historia", t. 9, 1979; N. K r a ś k o, *Socjologia i etnografia w Polsce – historia stosunków wzajemnych*, w: *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992.

[6] J. H o c h l e i t n e r, *Religijność potrydencka na Warmii 1551–1655*, Olsztyn 2000.

[7] Por. Z. S t a s z c z a k, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978; T e j ż e, *Pogranicze etnograficzne a problemy pogranicza etnicznych*, „Problemy Metodologiczne Etnografii", 1989, s. 27–37; I. B u k o w s k a-F l o r e ń s k a, *Pogranicze jako kategoria wewnątrzspołeczna i wewnątrzkulturowa*, w: tamże, s. 165–173.

lokalnych[8]. Specyficzna forma zależności ludności warmińskiej od duchownych przełożonych (do 1772 r. biskupów i fromborskiej kapituły) sprawiła, iż opisywana kultura była przesiąknięta zwyczajami opartymi na sakralnej obrzędowości prawdopodobnie silniej, niż w innych społecznościach tradycyjnych. Dostrzegamy je w zajęciach gospodarczych oraz przede wszystkim w sposobach spędzania dni świątecznych[9].

Posłuszeństwo wiernych instytucji Kościoła ułatwiała ujednolicanie wielu aspektów życia religijnego. Szczególnie mały region, jakim było dominium warmińskie, stanowi czytelne pole badawcze. Na tak wyodrębnionym terytorium można poszukiwać przejawów określonych postaw w jednej wspólnocie ludzkiej, a także rejestrować etapy tworzenia się religijnego dziedzictwa. Środowisko geograficzne warunkuje kulturę, pozostawiając w niej odbicie swojej specyfiki. Pisząc o klimacie kulturowym Warmii dotykamy sfery emotywnej, będącej czymś irracjonalnym i zmiennym. Ta aura nie jest możliwa do dokładnego opisu[10]. Niemniej w badaniach historycznych uprawnione są próby zarysowania tendencji rozwojowych. Ta charakterystyka badań zjawisk kulturowych ogranicza badacza w możliwości korzystania z prostych narzędzi pomiaru. Znacznie szerzej możemy korzystać w tych badaniach z metod etnograficznych. Współczesne społeczności religijne mają swoje korzenie w odległej przeszłości. Poprzez przemiany w liturgii i teologii – wierzenia z dawnych wieków trwają nadal w tradycji ludowego katolicyzmu[11].

Początki piśmiennictwa chłopskiego na Warmii można datować od poł. XIX w. Pieśni ludowe, legendy, opowiadania, sentencje i przysłowia występowały w formie przekazu ustnego jako literatura przekazywana z pokolenia na pokolenie. Spisywaniem jej wartości zajęli się co prawda już w XVIII i XIX w. badacze starożytności słowiańskiej, literaci i folkloryści[12]. Podobnie w sposób ograniczony można wykorzystać w tego rodzaju badaniach zbiory folklorystyczne zebrane w XX stuleciu[13].

---

[8] T. P i l c h, *Środowisko lokalne – struktura, funkcje, przemiany*, w: *Pedagogika społeczna*, red. Tegoż, I. Lepalczyk, Warszawa 1993, s. 145–146.

[9] J. H o c h l e i t n e r, *Warmiński kult pracy. Przyczynek do kultury duchowej chłopów w epoce nowożytnej*, w: *Szkice z dziejów Prus Królewskich XVI–XVIII wieku. Gospodarka – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2008, s. 40–65.

[10] T. B o r a w s k a, K. G ó r s k i, *Umysłowość średniowieczna*, Warszawa 1993, s. 196.

[11] G. L e B r a s, *Socjologia religii wśród nauk o człowieku*, tł. B. Cywiński, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, Warszawa 1966, s. 19.

[12] Do tej grupy można zaliczyć materiały J.K. Pisanskiego drukowane w czasopismach królewieckich w poł. XVIII w. W XIX stuleciu szeroko pojętymi przekazami kultury ludowej zajmowali się W.J.A. Tettau i J.D.H. Temme wydając w 1837 r. zbiór baśni i podań Prus Wschodnich [*Die Volkssagen Ostpreußens, Lithuavens und Westpreußens,* Neues Ausgsabe 1865 – przyp. red.]. Kolejni badacze podejmujący w XIX stuleciu tego rodzaju badania to Ch.G. Hintz, H. Frischbier, O. Knoop.

[13] Baśnie warmińskie zbierali na przełomie XIX i XX w. J. Liszewski, A. Samulowski, F. Kwas, A. Steffen i F. Nowowiejski. Pod kierownictwem W. Gębika w latach 1950–1957 zebrano kilka tysięcy pieśni. Ponadto M. Okęcka-Bromkowa zgromadziła przeszło tysiąc pieśni, gawęd i baśni regionalnych. W 1956 r. opublikowano „Bajki Warmii i Mazur" (red. H. Konecznej i W. Pomianowskiej). Zestaw wątków baśniowych z tych ziem zgromadził i opisał T. Oracki w książce „Bajki Warmii i Mazur". Por. także W. O g r o d z i ń s k i, *Źródła rękopiśmienne polskiej pieśni ludowej z Warmii i Mazur i ich opracowania po 1945 roku*, *KMW*, 2004, nr 2, s. 215–228.

Podstawowa trudność w badaniu wytworów kultury typu ludowego sprowadza się przede wszystkim do weryfikacji źródeł etnograficznych[14]. Zwyczaje rejestrowane w XIX i XX w. mogą nieraz stanowić bezpośrednią kontynuację tradycji dużo wcześniejszej. Szersza perspektywa historyczna umożliwia właściwą selekcję zwyczajów starszych od późniejszych wpływów.

WYBRANE PRAKTYKI WIELKOPOSTNE

Wielki Post rozpoczynający się w Środę Popielcową, na Warmii nazywanej Suchą Środą, był dla Warmiaków bardzo ważny. Rozpoczynał okres istotny ze względu na nauczanie Kościoła, a także stanowił czas intensywnego przygotowywania się do prac gospodarskich, które miały zadecydować o plonach na najbliższy rok. Tradycyjnie na okres Wielkiego Postu gromadzono śledzie, które spożywano w każdy piątek oraz duże ilości suszonych owoców[15].

Na synodzie w Benewencie w 1091 r. papież Urban II zobowiązał każdego, kto ukończył 7 rok życia, do jednego posiłku w ciągu dnia w czasie Wielkiego Postu po godzinie 14[16]. Na Warmii ludność wiejska przestrzegała ścisłego postu. W dużym stopniu wynikało to z tradycji, którą na tych ziemiach wprowadzili krzyżacy. W tzw. pokoju dzierzgońskim z 1249 r. m.in. nakazano Prusom: „Dorośli neofici zobowiązali się w Wielkim Poście powstrzymać od spożywania mięsa i napojów mlecznych, zaś we wszystkie piątki roku od mięsa". Zarządcy warmińskiego dominium od XVI w. zobowiązywali proboszczów do umożliwienia wszystkim parafianom spowiedzi w ich rodzinnym języku. Niemal 100% Warmiaków czasów staropolskich przestrzegało nakazu przystąpienia do sakramentu pokuty w Wielkim Poście. W tradycji warmińskiej przyjmowanie tego sakramentu było połączone z ablucją[17].

W XVI w. bp Marcin Kromer zobowiązał proboszczów, aby w pierwszą lub drugą niedzielę Wielkiego Postu wygłosili katechezę o pokucie[18]. Nie spożywano w tym okresie mięsa i tłuszczów pochodzenia zwierzęcego (mleko, masło, smalec). Główne pożywienie stanowiła kapusta z olejem, śledzie, kasza i żur. Na Warmii dopuszczano w tym okresie konsumpcję mięsa wydry[19]. Z nagromadzonego mle-

[14] Por. np. B. J e w s i e w i c k i, *Próba zasygnalizowania roli źródła ikonograficznego w badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska", t. 8, 1964, s. 251.

[15] W. B a r c z e w s k i, *Kiermasy na Warmji*, wyd. 7 wydał J. Chłosta, Olsztyn 2002, s. 127.

[16] J. W i ś n i e w s k i, *Sacrum i profanum wpisane w codzienność katolików średniowiecza*, Olsztyn 2002, s. 92.

[17] J. O b ł ą k, *Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku*, *SW*, t. 6, 1969, s. 18–21.

[18] W agendzie sakramentalnej tegoż biskupa zostały umieszczone także katechezy, w tym „Catechesis quarta *De Poenitentia*" oraz „Catechesis quinta *De eadem Poenitentia*" – *Catecheses sive institutiones latinae & Polonicae, cuilibet sacramento & actioni accommodatae: per Reverendissimos dominos, D. Stanislaum Carnkowski Episcopum Wladislaviensem, & Martinum Cromerum, Coadiutorem Warmiensem, conscriptae*, w: *Agenda Sacramentalia, ad usum dioecesis Varmiensis acommodata cum adiunctis verbis et admonitionibus polonicis et germanicis. Opus cuiusliber Diocoesis parochis & sacerdotibus perutile*, Coloniae 1574, s. 106–112.

[19] F. L i e d e r, *Warmia moich młodych lat*, wyd. J. Jasiński, Olsztyn 1986, s. 76.

ka wytwarzano sery, które przechowywano w komórkach przynajmniej do przednówka.

Okres Wielkiego Postu przede wszystkim wiązał się z powinnością każdego wiernego do odbycia spowiedzi świętej i przyjęcia komunii w okresie samych świąt Zmartwychwstania Pańskiego[20]. W nauczaniu Stanisława Hozjusza na temat roku liturgicznego znajdujemy uzasadnienie kościelnego nakazu spowiedzi usznej. Nikt nie może osiągnąć odpuszczenia grzechów, jeżeli w tym okresie nie uzyska za pośrednictwem księdza rozgrzeszenia. Sakrament pokuty dla Hozjusza to nie tylko odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem, ale także zadatek do przyjęcia Eucharystii[21]. Hozjusz w trakcie synodu diecezjalnego w 1565 r. nakazywał wiernym dwukrotną spowiedź wielkanocną: pierwszy raz bez komunii świętej przed czwartą niedzielą Wielkiego Postu, drugi raz w pobliżu świąt wielkanocnych z grzechów popełnionych po pierwszej spowiedzi wielkanocnej. Podobne zalecenie znalazło się w postanowieniach synodu warmińskiego z 1575 i 1582 r.[22]. Pod koniec XVI stulecia, wedle przypuszczeń Georga Materna, w większości warmińskich parafii ustalenia synodów były realizowane[23]. Niemniej kolejne synody warmińskie nieustannie zwracały na ten wymóg uwagę[24].

Bp Kromer zalecał warmińskim proboszczom sporządzenie harmonogramów spowiedzi dla okolicznych wsi należących do parafii, aby w ten sposób metodycznie umożliwić wszystkim parafianom skorzystania z tego sakramentu[25]. Spowiedź odbywała się w XVI w. nie w konfesjonałach, których nie było w warmińskich kościołach do początków XVII w., a przed głównym ołtarzem. Najstarsze zachowane konfesjonały pochodzą z XVII i XVIII stulecia[26]. Obejmowała ona również zna-

---

[20] Praktyka rocznej spowiedzi została wprowadzona przez IV sobór laterański w 1215 r. Por. P. Z i a j a, *Niedzielny i świąteczny obowiązek przystąpienia do sakramentu pokuty i Eucharystii w polskim prawie synodalnym do I rozbioru Polski (1772)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego", 1983, t. 10, s. 149–157; W. N o w a k, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej 1243–1939*, Olsztyn 2002, s. 165. Por. także: H. D o b i o s z, *Częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, „Studia Liturgiczne", t. 6, 1990, s. 63–177; T. W i ś l i c z, *Spowiedź chłopa w Rzeczypospolitej (druga połowa XVI–XVIII w.)*, „Kwartalnik Historyczny", 2001, z. 4, s. 63–84.

[21] W. N o w a k, *Rok liturgiczny w nauce Stanisława kardynała Hozjusza*, *SW*, t. 16, 1979, s. 180.

[22] *Synodus Stanislai Cardinalis et Episcopi Warmiensis anno 1565 celebrata*, w: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses*, ed. F. Hipler, Braunsbergae 1899, punkty 40–43 (rozdział XV: De poenitentiae sacramento); *Synodus Martini Cromeri Episcopi Warmiensis, anno 1582 celebrata*, w: tamże, punkt 7. W ostatnim czasie to wydawnictwo źródłowe zostało przetłumaczone na język polski – *Statuty Synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie*, *z wyd. 1899 roku oraz pierwodruków z 1922 i 1932 roku*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010.

[23] G. M a t e r n, *Geschichte der hl. Kommunion in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1911, s. 14.

[24] *Synodus Simonis Episcopi Warmiensis, anno 1610 celebrata*, w: *Constitutiones synodales…*, punkty 100–129; *Synodus Christophori Andreae Episcopi Warmiensis, anno 1726 celebrata*, w: tamże, punkty 36–42 oraz paragraf 5 w dodatku do tegoż synodu.

[25] W. N o w a k, *Kult Eucharystii...*, s. 171.

[26] Z 1. poł. XVIII w. w kościele parafialnym w Bisztynku, 4 kolejne wykonał dla kościoła parafialnego w Reszlu w 1758 r. Jan Chrystian Schmidt oraz inne, ozdobione w typowy sposób dla

jomość pacierza przez wiernych[27]. W okresie krzyżackim na tych ziemiach często stosowano system represyjny wobec osób nie znających głównych modlitw w postaci odsunięcia od udziału w Komunii świętej, bądź nałożonej kary pieniężnej[28]. Od początku XVII stulecia proboszczowie mieli obowiązek w ciągu dwóch tygodni po Wielkanocy przesłać do biskupa listę osób, które nie dopełniły obowiązku spowiedzi[29].

Synod warmiński biskupa Szymona Rudnickiego po raz kolejny zobowiązywał proboszczów do podejmowania wszelkich prac w celu nakłonienia parafian do przyjęcia w tym okresie sakramentu pokuty. Nie wypełniających tego zobowiązania należało spisać, a listę przekazać archidiakonom bądź biskupowi. Parafianie nie przestrzegający tego nakazu nie mieli prawa wstępu do kościoła, zmarłym zaś w takim stanie odmawiano pogrzebu kościelnego. Obyczaj ten był podtrzymywany przynajmniej do końca XVIII w. na całej Warmii. Biskup Krzysztof Szembek w 1726 r. ustalił jednakowe dla Warmii taryfy i opłaty kościelne. Za wydanie kartki do spowiedzi wielkanocnej proboszcz pobierał 15 florenów[30].

OBRZĘDOWOŚĆ WIELKIEGO TYGODNIA

Niedziela Palmowa, często nazywana *Kwietną* lub *Wierzbną* w tradycji potrydenckiej obrzędowości kościelnej była pozbawiona np. w procesji palmowej z licznych wcześniej praktykowanych elementów teatralizacji. Zwracano wówczas uwagę, aby w trakcie procesji nie dopuszczać do zamieszania poprzez wprowadzanie do procesji zwierząt czy drewnianych wyobrażeń Chrystusa. W zamian postulowano zwiększenie uwagi na repertuar chórów, skrócenie trasy, tak aby odpowiadała porządkowi śpiewów oraz posługiwania się krucyfiksem jako symbolem Chrystusa[31].

Na Warmii pod koniec XVII stulecia śpiewano w kościołach, w trakcie liturgii, pieśń zatytułowaną „Procesya na Kwietnią Niedzielę”[32]. W sąsiednich regionach, aż

baroku w Kolnie, w Paluzach, Sząbruku i kościele św. Jana w Tłokowie – [H. M a d e j, J. P i s k o r s k a, J. W o j t k o w s k i], *Przewodnik po zabytkowych kościołach południowej Warmii*, Olsztyn 1973, s. 15, 45, 69, 86, 100, 104.

[27] Powszechnie zalecano w Rzeczypospolitej przeegzaminować w trakcie spowiedzi świętej chłopów z ich wiedzy religijnej: czy potrafią się przeżegnać, co rozumieją pod pojęciem Trójcy Świętej oraz jak sumiennie oddają się swoim obowiązkom – szerzej omawia te kwestie T. W i ś l i c z, *Spowiedź...*, s. 72n.

[28] Por. S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990, s. 31. Na ziemiach polskich praktyka ta była stosowana także w czasach późniejszych – T. W i ś l i c z-I w a ń c z y k, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, s. 37.

[29] Z. Z a l e w s k i, *Komunia święta wiernych w okresie reformy trydenckiej*, „Studia Liturgiczne”, t. 5, 1988, s. 103–104.

[30] S. A c h r e m c z y k, *Uwagi o mecenacie kulturalnym biskupów warmińskich w XVII i XVIII wieku*, *KMW*, nr 1, 1987, s. 11.

[31] J. S m o s a r s k i, *Oblicza świąt*, Warszawa 1990, s. 72–73.

[32] Por. *Pieśni nabożne według obrządków Kościoła S. Katolickiego samą prostotą przyiemne dla szczerego nabożeństwa powabne na uroczystości całego roku z przydatkiem wielu różnych*

do początku XX stulecia, przetrwała tradycja zatykania gałązki z palmy na polach, co miało sprzyjać lepszym zbiorom oraz chronić plony przed gradobiciem, burzami i piorunami[33]. Ponadto połykano kotki z poświęconej palmy, jako skutecznego środka zapobiegającego bólowi gardła. Na Warmii należało połknąć pięć „kotków", bo Jezus cierpiał od pięciu ran na krzyżu. Zwyczaj ten przetrwał pomimo oficjalnych wystąpień przedstawicieli Kościoła. Kaznodzieja płocki z pierwszej połowy XV w. – Jakub z Piotrkowa – wprost zakazywał połykania kotków palmowych[34]. Poświęconej palmie przypisywano cudowne właściwości lecznicze oraz magiczne. Wierzono, że palmy dobrze strzegą pola od gradu i od szkodników. Przekonanie ludowe o szczególnej mocy magicznej palmy być może wypływało z przedchrześcijańskich praktyk związanych z dawnym kultem drzew[35].

Wielki Tydzień w dużej mierze sprowadzał się do dokonywania porządków w swoich domostwach oraz na czynnym uczestnictwie w liturgii kolejnych dni. Stanisław Hozjusz nauczał, że Wielki Tydzień winien chrześcijanin z większą troską powstrzymać się od spraw ziemskich, bardziej zwrócić uwagę na swoje życie duchowe. Zalecał rezygnację z zajęć świeckich w zamian za kontemplację. Hozjusz przypominał dawne praktyki umartwień, jak spanie na gołej ziemi, spożywanie jedynie suchych pokarmów bez napojów, biczowanie, nocne czuwanie i surowe posty[36]. Pisał: „Czymże zaś innym jest ich obchodzenie [kolejnych dni Wielkiego Tygodnia – J.H.], jak jakimś żywym wyjaśnieniem Ewangelii"[37].

Wielki Czwartek na Warmii był nazywany „Zielonym", ponieważ każda Warmianka była zobowiązana coś zasiać w ogródku[38]. W agendzie warmińskiej biskupa Rudnickiego znajdują się informacje o przyjmowaniu w tym dniu przez Kościół publicznie pokutujących za swoje grzechy[39].

Od wieczornej Mszy św. tego dnia milkły w kościołach dzwony. Używano wtedy przez dwa kolejne dni kołatek. W etnograficznych materiałach zarejestrowano także informacje o podobnych instrumentach – trajkotkach[40]. Popularność tych in-

Świętych Pańskich, Królewiec 1796. Opis warmińskich ceremonii kościelnych por. *Dominica in palmis*, w: *Agenda Caeremonialia, ad usum dioecesis Varmiensis acommodata. Opus aliarum quoque Dioeceseon Parochi & Sacerdotibus purutile*, Coloniae 1573, s. 31–44.

[33] W. K l i n g e r, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, s. 11.

[34] M. K o w a l c z y k ó w n a, *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej,* „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej", t. 34–35, 1984–1985, s. 11; B. W o j c i e c h o w s k a, *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza,* Kielce 2000, s. 73.

[35] S. P o n i a t o w s k i, *Etnografia Polski*, w: *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa 1932, s. 308.

[36] W. N o w a k, *Rok liturgiczny...*, s. 181.

[37] S. H o z j u s z, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, w: T e n ż e, *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, przełożył J. Wojtkowski, Olsztyn 2001, s. 270.

[38] A. Ś l i w a, *Pamiętniki,* 1948, rękopis w zbiorach Ośrodka Badań Naukowych w Olsztynie, Zbiory Specjalne, R-145, s. 23.

[39] A. P l u t a, *Agenda warmińska biskupa Szymona Rudnickiego z lat 1616–1617*, w: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 144.

[40] Były one bardzo popularne na Mazowszu – O. K o l b e r g, *Dzieła wszystkie*, t. 24, cz. 1, s. 133.

strumentów wynikała zapewne z funkcji magicznej hałasu w kulturze ludowej. Pochody wielkopiątkowe chłopców wywołujące duży hałas miały chronić wsie przed wszelkim złem.

Wielki Piątek w kulturze ludowej zachował pamięć dawnych magicznych zabiegów. Należało między innymi obmyć się w bieżącej wodzie[41]. Czynność ta miała także zabezpieczyć przed chorobami skóry – przede wszystkim wrzodów. Na sąsiednich Mazurach natomiast wprost przeciwnie zakazywano mycia się i czesania. Ze źródeł piętnastowiecznych wiemy o zakazie mycia głowy i kąpania się po wieczerzy w Wielki Czwartek. Natomiast Mikołaj Rej w „Postylli" wspomina o wstrzymywaniu się od mycia twarzy dla upamiętnienia Męki Pańskiej[42].

Zwyczaje warmińskie wielkopiątkowe nie wydają się szczególnie odróżniać od innych ziem Rzeczypospolitej. W kulturze protestanckiej, bliskiej Warmiakom ze względu na sąsiedztwo, Wielki Piątek był ważniejszym dniem – w sensie religijnym – od Wielkanocy[43]. Z przekazów etnograficznych wynika jednak, że ludność wiejska niewłaściwie rozumiała sens tego dnia w XV–XVI stuleciu. Powszechnie bowiem uważano go za powszedni, często pracując w polu.

Przekazy etnograficzne zachowały informację o typowo warmińskim zwyczaju święcenia w tym dniu wody i ognia. Anna Szyfer natknęła się nawet na ludową tradycję nakazującą w tym dniu spalić najstarszy krzyż wioskowy, gdyż jego popiół miał zapobiegać bólowi gardła przez cały następny rok (Brąswałd)[44]. Na Warmii tego dnia nie spożywano żadnych posiłków. „Agenda" biskupa Kromera z 1578 r. nakazywała zachować post ścisły i zachowanie ciszy z powodu wspominanej Męki Pańskiej. W Wielki Piątek bezwzględnie nie można było rozpocząć żadnej pracy fizycznej.

W Wielką Sobotę dokonywano poświęcenia pokarmów. W „Rytuale" Karola Hohenzollerna z 1800 r. znajdujemy dokładnie omówiony warmiński obrzęd błogosławieństwa pokarmów. Oprócz błogosławieństwa jaj, które uchodziły za symbol życia, znajdowały się także błogosławieństwa chleba, nabiału i oliwy, a także nowych owoców[45].

W dniu tym przede wszystkim uczestniczono w liturgii, która odbywała się rano. Z nią była związana ważna czynność rozpalania przed kościołem ognisk, z których przenoszono do swoich domostw ogień. Był on często określany mianem „nowego" lub „żywego". W kulturach ludowych długo trwała tradycja tak rozpalanego ognia

---

[41] Uwagi Jacka Woźnego dotyczące symboliki wody świadczą jedynie o długiej tradycji (J. W o ź n y, *Symbolika wody w pradziejach Polski*, Bydgoszcz 1996).

[42] B. W o j c i e c h o w s k a, *Od Godów...*, s. 77.

[43] S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Męka Pańska w teologii protestanckiej*, w: *Męka Pańska wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć, Lublin 1981, s. 186–191.

[44] A. S z y f e r, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1968, s. 56.

[45] P.M. T o w a r e k, *Służba Boża w świetle rytuału biskupa Karola Hohenzollerna z 1800 roku,* w: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej…*, s. 283–284. Podobne błogosławieństwa były opisane w „Rytuale" bpa Szembeka – A. K o p i c z k o, *Rytuał warmiński biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka z 1733 roku,* w: tamże, s. 189. Por. M. P i s a r z a k, *Obrzędowość wiosenna w dawnych wiekach w związku z recepcją „święconego" w Polsce*, „Lud", t. 62, 1978, s. 52–74; T e n ż e, *Błogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce*, Warszawa 1979.

w celach obrzędowych i magicznych. Być może zachowane na kościołach warmińskich otwory w cegłach na zewnątrz świątyń mogą stanowić relikt po zwyczaju sakralizowania ognia[46]. Jeszcze w XIX w. udowodniono, iż te znaki spotykane na obiektach kultu powstały na skutek krzesania ognia dla celów paraliturgicznych[47]. Zwyczaj niecenia „nowego" ognia był kultywowany już od czasów przedchrześcijańskich nie tylko wśród Słowian. Wierzono, że w taki sposób zdobyty ogień jest ogniem żywym i świętym. Silnie zarysowana jest w tych zwyczajach symbolika płodności[48]. Warto zwrócić uwagę, iż echem tych zwyczajów ludowych był nakaz wilkierza gietrzwałdzkiego, aby właśnie w okresie Świąt wielkanocnych sołtysi z radnymi kontrolowali jakość warmińskich kominów i pieców[49].

Liturgia Wielkiej Soboty dostarczyła sprzyjającej okazji do kultywowania ludowych zwyczajów o archaicznej proweniencji. Z poświęconego przed kościołem ogniska zabierano niedopalone gałązki tarniny i przynoszono je do swoich domostw. Czyniono z nich symboliczne krzyże, które zatykano w narożnikach stodół. W ten sposób miano się zabezpieczyć przed gryzoniami. Dawne zwyczaje warmińskie przewidywały procesję w Wielką Sobotę wokół chrzcielnicy, która najczęściej była ustawiana przed głównym ołtarzem. Warmiacy zabierali do domów wodę poświęconą, którą wieczorem skrapiano wszystkie izby oraz budynki gospodarcze[50]. Podobne zwyczaje znane były w diecezji płockiej, z której przywędrowało wielu kolonizatorów Warmii południowej. W 1502 r. doszło nawet do gorszących zajść w Wielką Sobotę we wsi Sochowo, w tamtejszej diecezji, z powodu olbrzymiego zapotrzebowania mieszkańców wsi na poświęcone wówczas przedmioty[51].

---

[46] Szerzej na ten temat: J. H o c h l e i t n e r, *Tajemnicze znaki na cegłach gotyckich kościołów na przykładzie katedry św. Mikołaja w Elblągu*, *RE*, t. 18, 2002, s. 95–102. Cegły z obiektów sakralnych w tradycji ludowej były uważane także jako magiczne (por. W. Ł y s i a k, *Zaklinanie śmierci. Śmierć i pokuta w dawnym Księstwie Pomorskim*, Poznań 2000, s. 89).

[47] H. H o c k e n b e c k, *Die Näpfchensteine an den Pfarrkirchen zu Klecko, Łękno, Rogasen und Wongrowitz,* „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", t. 1, 1885, s. 118–133.

[48] W. S z a f r a ń s k i, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 372–373. Warto zwrócić uwagę, iż zabiegi te zbieżne są z tezą J. Frazera w zakresie prawa styczności, wedle którego rzeczy, które pozostawały ze sobą w styczności, nadal oddziaływują na siebie po ich rozdzieleniu – J. F r a z e r, *Złota gałąź*, Warszawa 1965, s. 37–69.

[49] Por. art. 7 – *Wilkierz kapituły fromborskiej dla wsi Gietrzwałdu z 1 marca 1676 roku,* w: J. H o c h l e i t n e r, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI–XVIII wieku,* Olsztyn 2006, s. 272.

[50] W Rytuale bpa Radziejowskiego znalazły się zalecenia, aby wierni po niedzielnej Mszy św. zabierali poświęconą wodę do swoich domostw, w celu pokropienia nią chorych, domów i innych przedmiotów. Wskazywano, aby przechowywano ją w sypialniach do codziennego użytku – *Rituale Sacramentorum, ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum. Iuxta Ritum Romanum a Paulo V. Pont. Maximo praescriptum pro usu ecclesiarum dioec. Varmien. Auctoritate Ill. Et Rev. Domini D. Michaelis Radziejowski, Episcopi Varmiensis et Sambiensis recens editum*, Brunsbergae 1682, s. 1–4; W. N o w a k, *Życie liturgiczne na Warmii na przełomie XVII i XVIII wieku w świetle Rytuału (1682 r.) kardynała Michała Radziejowskiego*, w: *Agendy i rytuały…*, s. 171.

[51] Analizuje to wydarzenie: S. B y l i n a, *Chrystianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 185.

Wielkanocne świętowanie

Święta wielkanocne, przypadające między 22 marca a 24 kwietnia, zaadaptowały wiele miejscowych zwyczajów wywodzących się z czasów przedchrześcijańskich. Rozpoczynająca się wiosna oraz rodząca się przyroda ukształtowały tradycję wielu zabiegów, mających zabezpieczać dobre plony. W tym celu procesje mszy rezurekcyjnej często dochodziły do pól uprawnych. Okoliczne synody w XVI w. zdecydowanie zakazywały tych praktyk „objazdu z krucyfiksem pól i innych miejsc”[52]. Kościół jednak zaakceptował podobny zwyczaj w trakcie procesji w dniu św. Marka (25 kwietnia) i w trakcie majowych dni krzyżowych[53].

W rezultacie świadomej działalności pierwszych misjonarzy wiele zwyczajów związanych z nadejściem wiosny oraz tradycją wywodzącą się z rzymskich świąt zmarłych połączono z kompleksem religijnych świąt Wielkanocy[54]. Chrześcijańskie święto Zmartwychwstania Pańskiego nabrało cech święta odradzającej się wegetacji. Ten proces akulturacji podlegał nieustannie adaptacji obcych treści do własnej kultury, także eliminacji niektórych treści rodzimych i modyfikacji elementów pozostałych, a również tworzeniu treści synkretycznych. To złożone zjawisko przebiegało w wymiarze długiego trwania historii, w atmosferze konfrontacji, spotkania i stałego obcowania, aż zaczynały się rodzić nowe kultury, czy też przekształcały się stare. W efekcie wielowiekowego procesu dochodziło do wzrostu podobieństw i zmniejszania się różnic w kontaktujących się ze sobą systemach kulturowych[55].

Tradycyjnie msza rezurekcyjna rozpoczynała święta wielkanocne[56]. Ludowym zwyczajem warmińskim było budzenie mieszkańców o świcie, aby nie zaspali na Mszę św. Zwyczajom tym towarzyszyły pieśni religijne, głośna muzyka oraz hałasowanie[57]. Przeżycia religijne były wzmacniane wśród miejscowych parafian pieśniami w języku polskim. Warto w tym miejscu dodać, iż w rozporządzeniach synodalnych Hozjusza z 1565 r. uczyniono znaczny wyjątek, dopuszczając możliwość śpiewania – zaakceptowanych przez Kościół – pieśni w językach ludowych. Można je było śpiewać w trakcie najważniejszych świąt: Bożego Narodzenia, Wielkiej Nocy oraz Zesłania Ducha Świętego. We wspominanym już śpiewniku drukowanym w oficynie Kantera w Królewcu znajdujemy stosunkowo mało pieśni wielkanocnych – 7. Kolejność wykonywanych najczęściej na Warmii pieśni w czasie Mszy

---

[52] B. W o j c i e c h o w s k a, *Od Godów...*, s. 118, 133–137.

[53] J. H o c h l e i t n e r, *Kapliczki Warmii południowej. Przydrożne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji*, Olsztyn 2004, s. 80–81.

[54] W. K l i n g e r, *Doroczne święta ludowe...*, s. 19.

[55] K. G ó r s k i, *Z metodyki badań historii kultury duchowej*, „Przegląd Historyczny”, t. 61, z. 3, 1970, s. 389–390; W. S z a f r a ń s k i, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, passim; J. K ł o c z o w s k i, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984, s. 277; A. P o s e r n-Z i e l i ń s k i, *Akulturacja*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 17.

[56] W dawnych przekazach liturgia ta była określana jako nocna – *In nocte dominicae resurrectionis*, w: *Agenda Caeremonialia…*, s. 99–101.

[57] O dawnych instrumentach ludowych traktuje materiał J.R. B o b r o w s k i e j, *„Byle w karczmie dudy albo grały serby”. Ludowe instrumentarium muzyczne XVII-wiecznej Polski w świetle twórczości Wacława Potockiego*, „Literatura Ludowa”, 2002, nr 3, s. 3–14.

rezurekcyjnej odtwarza Władysław Nowak oraz Zenona Rondomańska[58]. Stosunkowo mało religijnych przykładów związanych ze świętowaniem Zmartwychwstania Pańskiego dostarcza warmińska rzeźba ludowa, w dużym stopniu czerpiącą swoją inspirację z podobnych wyobrażeń spotykanych w miejscowych kościołach[59].

Pierwszy dzień świąt wielkanocnych wiąże się z rytualnym obmyciem się w wodzie. Zwyczaj wywodzi się zapewne z czasów przedchrześcijańskich. Zabieg ten, dokonywany w płynącej wodzie (najlepiej gdy woda płynęła z kierunku wschodniego) miał zapewnić zdrowie oraz urodę w najbliższym roku. Woda czerpana przed wschodem słońca posiadać miała także moc leczenia chorych oczu. Po powrocie do domu należało opryskać wodą śpiących domowników, a następnie krowy i konie. W zwyczaju tym zapewne pobrzmiewa echo dawnej magii wody, będącej gestem oczyszczenia w momencie wchodzenia w nowy cykl wegetacyjny[60]. W wierzeniach ludowych stykamy się także ze zwyczajem nakazującym obserwację słońca w tym dniu. W Butrynach wierzono, że można we wschodzącym słońcu zobaczyć baranka.

Święta te wiążą się także z tradycyjnym barwieniem jajek w liściach cebuli i trawie na brązowo i zielono. Zwyczaj ten zapewne ma bezpośredni związek z dawnymi obrzędami wiosennymi[61]. Pomalowane jaja stanowiły konieczny atrybut w trakcie zwyczajowego „chodzenia po smaganiu" zwanym także „chodzeniem po wykupku", „po zleniu" bądź „po allelujach". Zwyczaj ten kultywowano po południu pierwszego dnia świąt, zwłaszcza zaś w dniu następnym. Czynnych uczestników zwyczaju nazywano „wykupnikami". Oprócz jajek przygotowywano wówczas gałązki wierzbowe (rzadziej brzozowe), które wcześniej przez kilka dni trzymano w wodzie, aby nimi smagać dziewczęta. Brzoza i wierzba w kulturze ludowej były często wykorzystywane w magii wiosennej. Robiono z nich palmy na „Kwietną Niedzielę", uderzano także nimi bydło, by przekazać życiową siłę zieleniejących witek. Takimi gałązkami często przystrajano domy z okazji świąt[62]. Gdy obrzęd „smagania" był realizowany przez starszych chłopców wtedy najczęściej używano jałowca, noszącego na Warmii jeszcze pruską nazwę kadyka. Smaganie się gałązkami było zwyczajem przedchrześcijańskim mającym obudzić nowe życie[63]. Z relacji najstarszych Warmiaków można przypuszczać, iż używano wcześniej do tego zwyczaju również gałązek poświęconych w Palmową Niedzielę. W tekstach średnio-

[58] W. N o w a k, *Kult Eucharystii...*, s. 139–140; Z. R o n d o m a ń s k a, *Polska pieśń religijna na Warmii w latach 1795–1939*, Olsztyn 2002, s. 223–226.

[59] Np. rzeźby Chrystusa Zmartwychwstałego z XVIII w. w kościele w Dywitach, Sątopach oraz kaplicy w Łężanach – por. J. B o s k o, J.M. W o j t k o w s k i, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne archidiecezji warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011.

[60] E. F e r e n c-S z y d e ł k o w a, *Rok kościelny a polskie tradycje*, Poznań 1988, s. 153; P. K o w a l s k i, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s. 143.

[61] J. B u k o w s k a, *Pisanki polskie z X–XIII wieku*, „Polska Sztuka Ludowa", 12, 1958, nr 1, s. 45–49; B. W o j c i e c h o w s k a, *Od Godów...*, s. 81; B. G r ą z i e w i c z-C h l u d z i ń s k a, *Na styku kultur. Pisankarstwo północno-wschodniego pogranicza Polski*, „Studia Angerburgica", t. 9, 2004, s. 14–30.

[62] T.M. C i o ł e k, J. O l ę d z k i, A. Z a d r o ż y ń s k a, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Białystok 1976, s. 105; A. S z l a g o w s k a, *Elementy kultu i symbole ziemi w polskiej obrzędowości ludowej*, „Literatura Ludowa", 2001, nr 4–5, s. 25.

[63] J.S. B y s t r o ń, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 151.

wiecznych kaznodziejów rejestrowano uwagi o grzesznych zwyczajach wielkanocnych, polegających na wykupywaniu jaj i polewaniu się wodą[64].

Próba podsumowania

Człowiek doświadcza *sacrum* tylko w dziejach, dlatego historyk religii korzysta ze wszystkich dostępnych mu źródeł. Trudno jednak jest zakładać, iż stosowanie coraz to nowszych sposobów badania tej rzeczywistości sprzyja właściwemu zrozumieniu życia religijnego. Dzieje określonego fenomenu religijnego nie ujawniają przecież wszystkiego, co ma on do pokazania. Życie religijne jest dziedziną na tyle niemożliwą do objęcia przez instrumenty badawcze, jak i przez racjonalne próby opisu. Ograniczyć się więc możemy tylko do badania zewnętrznych przejawów religijności.

Powyżej zaprezentowane przejawy ludowej religijności z jednej strony ukazują szeroki wachlarz ludowej interpretacji religijnej, która w efekcie misyjnej działalności Kościoła na wiele stuleci została zaadaptowana przez mieszkańców Warmii. We wspomnianej na początku adhortacji papież Franciszek podkreśla – „W ludowej pobożności można dostrzec sposób, w jaki otrzymana wiara wcieliła się w jakiejś kulturze i dalej jest przekazywana”[65]. Liczne przejawy tej religijności nadal funkcjonują, choć często nie są już właściwie kojarzone. O sile tej tradycji zaświadczają liczne praktyki, które – pomimo totalnej zmiany ludności na tych ziemiach po II wojnie światowej – w pewnym stopniu potrafiły uchować się. Z drugiej strony obserwujemy różne inne formy religijności, które zostały tu spopularyzowane przez nowych mieszkańców tej ziemi. Te tendencje mogą stanowić podstawę do kształtowania lepszych stosunków społecznych – „Ewangelizowana ludowa kultura zawiera wartości wiary i solidarności, które mogą spowodować rozwój bardziej sprawiedliwego i wierzącego społeczeństwa, oraz posiada szczególną mądrość, którą należy uznać spojrzeniem pełnym wdzięczności”[66].

[64] Por. S. B y l i n a, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 205.

[65] *EG*, p. 124.

[66] Tamże, p. 68.

INCORPORATION OF FOLK SPIRITUALITY IN WARMIA INTO EARLIER LENTEN AND EASTERN TRADITION

SUMMARY

Evangelistic dimension of folk religion for centuries astonishing efficiency. Entered through the centuries to the rites of the Church folk customs became a part of the identity of individual societies. The long duration of the process of the power of the bishop of Warmia (1243–1772) meant that the local folk rituals could at a later stage for a long time preserve many customs. For researchers, this issue is collected to the mid-twentieth century, their manifestations are an interesting basis for describing and analyzing the strength of popular religiosity.

ERMLÄNDISCH VOLKSTÜMLICHE FRÖMMIGKEIT IN ALTEN FASTEN- UND OSTERBRÄUCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Evangelisationsausmaß der volkstümlichen Religiosität verwundert seit Jahrhunderten durch seine Wirksamkeit. Durch Jahrhunderte ins Kirchenzeremoniell eingetragene volkstümliche Bräuche wurden ebenfalls zu Identitätselementen einzelner Gesellschaften. Der lange Prozess des Bestehens der Bischofsmacht im Ermland (1243–1772) bewirkte, dass das örtlich volkstümliche Zeremoniell in späteren Zeiten über einen langen Zeitraum hinweg zahlreiche Bräuche erhalten konnte. Für Forscher dieses Problems bilden bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gesammelte Anzeichen eine interessante Basis zur Beschreibung sowie Analyse der Kraft volkstümlicher Religiosität.

Marek JODKOWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

PRABUCKIE CZASY KSIĘDZA CARLA STALINSKIEGO

Słowa kluczowe: Prusy Zachodnie, Niemcy w XIX wieku, Kościół katolicki w diasporze, budownictwo sakralne, ks. Carl Stalinski, Prabuty

Key words: West Prussia, Germany in the 19th century, the Catholic Church in diaspora, religious buildings, Carl Stalinski, Prabuty

Schlüsselwörte: Westpreußen, Deutschland im 19. Jahrhundert, Diaspora der katholischen Kirche, Sakrale Bauwesen, Carl Stalinski, Prabuty/Riesenburg

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Wśród duchowieństwa diecezji warmińskiej szczególnym uznaniem cieszył się ks. Carl Stalinski (1835–1911). Pracował jako wikariusz w Gietrzwałdzie oraz w Kwidzynie. Pełnił funkcję duszpasterza w Prabutach, po czym mianowano go proboszczem w Sztumie. Władze diecezjalne uhonorowały go w 1908 r., nadając mu kanonię we Fromborku. Był także prefektem fundacji Potockiego. Za swoje zasługi został odznaczony Orderami Orła Czerwonego IV i III klasy[1].

Dotychczas nie opublikowano monografii poświęconej życiu i działalności ks. Stalinskiego. Brakuje także opracowania w języku polskim dotyczącego dziejów parafii katolickiej w Prabutach. Genezę i powstanie placówki duszpasterskiej w tym mieście w XIX wieku szczegółowo opisał Karl Josef Kaufmann. Poświęcił on jednak niewiele miejsca pracy pastoralnej ks. Stalinskiego, ograniczając się do przywołania najważniejszych wydarzeń z życia parafii[2]. Cenne informacje odnoszące się do katolickiej świątyni w Prabutach przytoczył ks. Jan Wiśniewski w artykule

---

* Ks. Marek Jodkowski jest doktorem historii Kościoła, magistrem historii sztuki i archiwistą. Pracuje na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zajmuje się historią kultury materialnej, historią diecezji warmińskiej w XIX i XX wieku, kampanologią historyczną i ikonografią chrześcijańską.

[1] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 271–272; W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 335; por. M. B o r z y s z k o w s k i, *Staliński Karol*, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 232.

[2] K.J. K a u f m a n n, *Geschichte der Stadt Riesenburg*, Riesenburg 1928, s. 273–275.

pt. *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*. Uwypuklił on także rolę prabuckiego duszpasterza w realizacji tego przedsięwzięcia[3]. Pod kierunkiem ks. Wiśniewskiego pracę magisterską na temat działalności duszpasterskiej w parafii św. Wojciecha w Prabutach w latach 1945–1992 napisał Bogdan Sokołowski. Autor potraktował jednak marginalnie historię omawianej placówki w XIX i pierwszej połowie XX wieku, co wynika z przyjętej przez niego cezury czasowej[4].

Powyższe prace nie wyczerpują zatem wielu zagadnień związanych z funkcjonowaniem katolickiej placówki duszpasterskiej w Prabutach w czasie posługi ks. Stalinskiego w tym mieście w latach 1867–1890. Warto je uzupełnić o refleksję naukową dotyczącą charakterystyki ludności katolickiej, przebiegu inwestycji budowlanych, edukacji katolickiej, życia religijnego oraz finansowania. W tym celu należy przeanalizować dziewiętnastowieczne artykuły i notatki prasowe opisujące placówkę katolicką w Prabutach, których autorem był niejednokrotnie ks. Carl Stalinski. W powyższych badaniach zasadne wydaje się również wykorzystanie dokumentacji odnoszącej się do wspomnianej parafii, którą zdeponowano w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, mieszczącym się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Należy także zaznaczyć, że informacje zawarte w Archiwum Diecezji Elbląskiej, traktujące głównie o finansowym uposażeniu placówki duszpasterskiej w Prabutach[5], zostaną potraktowane pobieżnie w niniejszym artykule. Zasługują one bowiem na odrębne opracowanie, ponieważ odwołują się do koherentnej tematyki.

KS. CARL STALINSKI JAKO DUSZPASTERZ PRABUCKI

Początki posługi duszpasterskiej ks. Carla Stalinskiego w Prabutach sięgają prawdopodobnie 1863 r. Dojeżdżał on wówczas do tej miejscowości co cztery tygodnie z Kwidzyna[6]. Warto nadmienić, że ks. Stalinski nie był jedynym duszpasterzem odprawiającym msze św. w Prabutach. Odnotował on bowiem, że do tego miasta w każdą czwartą niedzielę miesiąca dojeżdżali także księża z miejscowości oddalonych 2–3 mile, według porządku ustalonego przez lokalnego dziekana[7].

Ks. Carl Stalinski otrzymał nominację na kuratusa prabuckiego w 1867 r. Zamieszkał on w tym mieście 11 kwietnia tegoż roku[8]. Zatrudnienie duszpasterza stało się możliwe dzięki zadeklarowanej donacji w wysokości 335 talarów, którą rokrocz-

[3] J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, *SE* 2001, t. 3, s. 85–95.

[4] B. S o k o ł o w s k i, *Działalność duszpasterska parafii św. Wojciecha w Prabutach w latach 1945–1992*, Elbląg 1996, mps.

[5] Chodzi o poszyty posiadające następujące sygnatury: ADEg, AP Dzierzgoń 68; AP Dzierzgoń 127; zob. także W. Z a w a d z k i, *Archiwum parafii św. Katarzyny w Dzierzgoniu*, *SE* 2012, t. 13, s. 36, 41.

[6] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274; por. J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 88.

[7] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (4 IV 1871).

[8] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (4 IV 1871); A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 271–272.

nie miało przekazywać duchowieństwo dekanatu sztumskiego[9]. Wschodniopruskie listy zastawne o wartości 500 talarów, oprocentowane na 3½%, ofiarował także na rzecz prabuckiej placówki duszpasterskiej biskup Józef Ambroży Geritz[10]. Ponadto erygowano przy niej fundację o kapitale 2000 talarów, które pochodziły ze spadku po zmarłym proboszczu ks. Johannesie Schulzu z Krasnej Łąki[11]. Prawdopodobnie parafia prabucka została erygowana przez wspomnianego biskupa warmińskiego już w 1868 r.[12]. Władze państwowe zaaprobowały tę decyzję dopiero 20 sierpnia 1870 r. Ks. Stalinski otrzymał nominację na administratora parafii 15 września tegoż roku, zaś urząd proboszcza powierzono mu 15 stycznia 1874 r.[13]. Mianowano go również kapelanem wojskowym[14]. Należy dodać, że w Prabutach stacjonował garnizon wojskowy, który składał się z jednej eskadry ułanów. Innego rodzaju formacja wojskowa wchodziła w skład lokalnego batalionu landwery[15]. Na skutek ustaw majowych ks. Stalinski został pozbawiony opieki nad katolickimi żołnierzami. Odebrano mu także księgi kościelne, z których korzystał w duszpasterstwie wojskowym. Ostatecznie przywrócono go do pełnienia funkcji kapelana dopiero 24 stycznia 1887 r.[16].

Ks. Stalinskiego mianowano proboszczem w Sztumie 3 lipca 1890 r.[17]. Opuścił on Prabuty sześć dni później. W poprzedzającą niedzielę pożegnał się z parafianami, zaś we wtorek odbyła się uczta na jego cześć w „Deutsches Haus”[18].

CHARAKTERYSTYKA LUDNOŚCI KATOLICKIEJ

Zdaniem ks. Stalinskiego, w czasie erygowania prabuckiej stacji misyjnej w 1867 r. należało do niej 809 wiernych[19]. W 1871 r. Prabuty liczyły ok. 3416

---

[9] ADEg, AP Dzierzgoń 127 (Frauenburg, 20 XI 1866).

[10] ADEg, AP Dzierzgoń 127 (Frauenburg, 3 I 1867).

[11] W ramach fundacji duszpasterz prabucki miał odprawiać rocznie 12 mszy św. *pro animabus Ioannis sacerdotis et consanquineorum eius* oraz zanosić prośby w tych intencjach wypowiadając je z ambony, w niedzielę po kazaniu; ADEg, AP Dzierzgoń 127 (Frauenburg, 26 IV 1867).

[12] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 20.

[13] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274–275; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 271–272; zob. także P. R o m a h n, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 56; J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 88–89; J. W i ś n i e w s k i, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992)*, cz. 1, Elbląg 1999, s. 349; W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 42.

[14] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 272.

[15] C. S t a l i n s k i, *Aus der Diözese Ermland*, „Bonifatiusblatt” 1872, nr 2, s. 23.

[16] F. D i t t r i c h, *Der Kulturkampf im Ermlande*, Berlin 1913, s. 203; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 272.

[17] A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 272.

[18] *GO* 18 VII 1890.

[19] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Übersicht über die Verhältnisse und Bedürfnisse die in

mieszkańców. Według obliczeń wspomnianego księdza w promieniu jednej mili od placówki duszpasterskiej miało mieszkać ok. 800 katolików. Spośród ułanów przeciętnie 40–50 było wyznania katolickiego. Lokalny batalion landwery rekrutował się z powiatów suskiego (o przewadze ludności ewangelickiej), lubawskiego i sztumskiego (ludność niemal całkowicie katolicka), a zatem składał się w dwóch trzecich z katolików. Również w miejscowej szkole realnej uczyli się katolicy spoza Prabut. Warto także nadmienić, że przez to miasto rokrocznie pielgrzymowały rzesze wiernych do Łąk Bratiańskich, zarówno pojedynczo, jak i w zorganizowanych grupach. Ks. Stalinski informował na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku, że w poniedziałek w oktawie Bożego Ciała liczba pątników wynosi 2000–3000[20]. W tym czasie ks. Stalinski obserwował emigrację miejscowej ludności do Ameryki. Liczba mieszkańców nie uległa jednak zmianie dzięki osiedlaniu się nowych katolików na obszarze parafii[21]. W 1877 r. przebywało w niej ok. 880 katolików (w tym ok. 180 w Prabutach)[22]. W 1879 r. w omawianej parafii odnotowano 897 katolików (w tym 213 w Prabutach). Liczba rodzin wspomnianej konfesji wynosiła wówczas 190, zaś dzieci w wieku szkolnym – 140[23]. W 1883 r. ludność wszystkich wyznań i religii na obszarze parafii opiewała na 8594 osoby (w tym w Prabutach – 3714). Do katolickiej parafii należało 1009 wiernych (w tym w Prabutach – 270). Liczbę rodzin katolickich określano na 226. Dzieci wspomnianej konfesji objętych obowiązkiem nauczania było 160 (w tym 40 w Prabutach)[24]. Zgodnie z powszechnym spisem ludności z 1885 r. na obszarze parafii mieszkało 9776 osób, w tym w Prabutach – 4284. Trzy lata później liczba katolików zwiększyła się do 1351 (w tym 526 w Prabutach). Stały meldunek posiadało 290 katolickich rodzin. Liczba dzieci tej konfesji zobowiązanych do nauki szkolnej równała się wówczas 197 (w tym 57 w Prabutach)[25].

PRZEBIEG INWESTYCJI BUDOWLANYCH

W 1863 r. pozyskano na rzecz prabuckiej wspólnoty katolickiej jednopiętrowy budynek za 5500 talarów. Fundusze na ten cel przekazał m.in. kanonik honorowy fromborski Franz von Kręcki[26] oraz Towarzystwo św. Wojciecha we Fromborku[27].

der Diözese Ermland mit Hilfe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins ins Leben gerufenen Pfarrei und Schule in der Stadt Riesenburg (29 I 1872). W 1877 r. ks. Stalinski odnotował, że w 1867 r. do stacji misyjnej w Prabutach miało należeć ok. 600 wiernych; por. Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

[20] C. S t a l i n s k i, *Aus der Diözese Ermland*, art. cyt., s. 23.

[21] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (4 IV 1871); C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen, Diözese Ermland*, „Bonifatiusblatt" 1873, nr 1, s. 7.

[22] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

[23] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (2 I 1880).

[24] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (27 III 1884).

[25] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht v. J. 1888.

[26] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274; zob. także P. R o m a h n, dz. cyt., s. 55; J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 88.

[27] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

Wcześniej mieściła się w nim gospoda, zwana „Nowym Światem" („Die Neue Welt")[28]. Z czasem adoptowano go na dom misyjny[29]. Korytarz dzielił budynek na dwie części. Jedna z nich składała się z dwóch małych pomieszczeń, w których mieszkał ks. Stalinski. W drugiej urządzono oratorium, którego długość wynosiła 30 stóp, zaś szerokość – 18 stóp. Do tego należało doliczyć niszę ołtarzową o wymiarach 13×13 stóp. Niszę kominową na korytarzu traktowano jako zakrystię. Szczytowe pomieszczenie nad oratorium wydzielono na cele edukacyjne[30]. W posiadaniu miejscowej stacji misyjnej znajdowała się ponadto stodoła, szopa oraz 10 morgów gruntów, które wydzierżawiano za 106 talarów rocznie. Początkowo nieruchomość ziemska figurowała w księgach wieczystych pod nazwiskiem ks. Franza von Kręckiego, potem jednak prawo własności zostało przyporządkowane biskupowi warmińskiemu. Tę decyzję zatwierdziło 21 sierpnia 1864 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Medycyny[31]. Poświęcenie domu misyjnego odbyło się 24 kwietnia 1864 r.[32]. Kilka lat później zakupiono parcelę za 100 talarów, na której wytyczono cmentarz. Jego poświęcenie miało miejsce 14 listopada 1867 r.[33]. W 1870 r. wzniesiono także stajnię[34].

Potrzebę budowy własnej świątyni zgłaszano od dawna[35]. Zgodę na realizację inwestycji władze państwowe wydały 22 czerwca 1875 r.[36]. Ostatecznie prace rozpoczęto 21 czerwca 1876 r. Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego zaplanowano na 4 października tegoż roku. Tego dnia zgromadziła się spora liczba osób, wśród których byli nie tylko członkowie katolickiej parafii, ale również protestanci, żydzi i menonici. O godz. 10.00 celebrowano w oratorium sumę, w trakcie której śpiewano pieśni na cztery głosy. Po mszy św. wysłuchano kazania w języku polskim. Potem uformowała się procesja na plac budowy. Na przedzie niesiono krzyż, tuż za nim podążali uczniowie, a następnie chór. Duchowni szli parami pod przewodnictwem dwóch kanoników. Wojsko reprezentowali oficerowie miejscowego garnizonu, a magistrat – jego pracownicy i rajcy miejscy. Procesję zamykał tłum pozostałych uczestników uroczystości. Odświętny nastrój podkreślało bicie dzwonów oraz pieśń „Kto się w opiekę". Plac budowy udekorowano wieńcami. Miejscowy proboszcz wszedł na mur i skierował do zgromadzonych mowę. Po nim

[28] C. S t a l i n s k i, *Aus der Diözese Ermland*, art. cyt., s. 24.

[29] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274.

[30] C. S t a l i n s k i, *Aus der Diözese Ermland*, art. cyt., s. 24; P. R o m a h n, dz. cyt., s. 55.

[31] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274.

[32] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (4 IV 1871); K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274; W. Z a w a d z k i, dz. cyt., s. 42; por. Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Übersicht über die Verhältnisse und Bedürfnisse die in der Diözese Ermland mit Hilfe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins ins Leben gerufenen Pfarrei und Schule in der Stadt Riesenburg (29 I 1872); Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877); J. W i ś n i e w s k i, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992)*, cz. 1, dz. cyt., s. 349.

[33] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 274; zob. także ADEg, AP Dzierzgoń 127, (Riesenburg, 14 V 1867); ADEg, AP Dzierzgoń 127, (Riesenburg, 16 VI 1867).

[34] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht v. J. 1888; zob. także ADEg, AP Dzierzgoń 127, (Riesenburg, 3 II 1870).

[35] Por. C. S t a l i n s k i, *Aus der Diözese Ermland*, art. cyt., s. 23.

[36] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 275.

ks. proboszcz August Harwart z Dzierzgonia dokonał liturgicznego poświęcenia. Dokument erekcyjny kościoła sporządzono w języku łacińskim, polskim i niemieckim, a jego treść odczytano po niemiecku. Zamurowano go intonując hymn „Großer Gott, wir loben dich". Na zakończenie zaśpiewano pieśń „Witaj Królowo", a następnie w szyku procesyjnym, zgodnie z wcześniejszym porządkiem, udano się do oratorium. O godz. 14.00 zgromadziło się ok. 50 gości na obiedzie w gospodzie[37].

W kontrakcie na budowę świątyni ustalono, że zostanie ona zakończona do 1 listopada 1877 r. Jej kosztorys, bez wieży i organów, opiewał na 57 000 marek. Organy miały kosztować ok. 60 000 marek. Jesienią 1876 r. fundusz budowlany wynosił 34 000 marek, w ciągu roku zatem należało zgromadzić 24 000–26 000 marek[38]. Prace przebiegały zgodnie z umową. Na początku 1877 r. były już widoczne fundamenty. Dysponowano w tym czasie także większością cegieł potrzebnych do kolejnych etapów inwestycji[39]. Budowę ukończono 1 sierpnia 1877 r. w stanie surowym. Zadaszono przyszły obiekt sakralny, a także zwieziono łupek na pokrycie dachu. Fundatorzy zagwarantowali wykonanie żyrandola, podestu pod ołtarz główny, dwunastu świeczników ściennych i dwóch kociołków na wodę święconą[40]. Uroczystość poświęcenia kościoła, której przewodniczył ks. proboszcz August Harwart z Dzierzgonia, odbyła się 1 stycznia 1878 r. Tego dnia, o godz. 9.00 wyruszono w procesji do kościoła, gdzie odprawiono liturgię poświęcenia zgodnie z *Rytuałem Rzymskim*. Następnie przeniesiono procesjonalnie Najświętszy Sakrament z oratorium do nowej świątyni, a proboszcz dzierzgoński odprawił cichą mszę św. Po niej wysłuchano kazania w języku niemieckim. Pierwszą procesją do wnętrza kościoła rozpoczęto celebrację uroczystej sumy. Po ewangelii wygłoszono homilię w języku polskim[41]. Wiadomo, że w tym czasie znajdowały się już w świątyni trzy ołtarze, wzniesione z cegieł, a następnie obłożone płytkami marmurowymi[42].

Konsekracja kościoła odbyła się w środę, 22 maja 1878 r. Biskup Filip Krementz przyjechał dzień wcześniej, pociągiem o godz. 17.00, a następnie został wprowadzony do nowego, przystrojonego wieńcami obiektu sakralnego. Jak informował ks. Stalinski, na uroczystości konsekracyjnej zgromadzili się wszyscy przedstawiciele miasta, pracownicy magistratu oraz rajcy miejscy. W liturgii wzięło udział ponadto dwudziestu duchownych oraz rzesze ludzi różnego wieku i konfesji. Po sumie, podczas której wygłoszono homilię w językach polskim i niemieckim, biskup udzielił sakramentu bierzmowania 304 osobom. Celebrację uświetnili swoim śpiewem członkowie Towarzystwa św. Cecylii ze Sztumu[43]. Warto dodać, że w cza-

[37] C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen,* „Bonifatiusblatt" 1876, nr 11, s. 123; zob. także J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 90.

[38] C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen,* art. cyt., s. 123.

[39] T e n ż e, *Kirchenbau in Riesenburg*, „Bonifatiusblatt" 1877, nr 3, s. 37.

[40] T e n ż e, *Riesenburg in Westpreußen, den 1. August 1877*, „Bonifatiusblatt" 1877, nr 8, s. 99; por. AAWO, AB IV 30 (30 X 1877).

[41] *Sitzung des General-Vorstandes*, „Bonifatiusblatt" 1878, nr 2, s. 28.

[42] Tamże, s. 29.

[43] C. S t a l i n s k i, *Die Kirchenweihe in Riesenburg*, „Bonifatiusblatt" 1878, nr 7, s. 88; zob. także AAWO, AB IV 30 (8 XI 1878); K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 275. Kościół konsekrowano ku czci św. Wojciecha i Andrzeja; zob. *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985,* Olsztyn 1985, s. 477; J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 91;

sie tej uroczystości po raz pierwszy zagrano także na organach[44]. Obchody tego dnia trwały od 7.00 do 15.00. W obiedzie odbywającym się w „Deutsches Haus" uczestniczyło ok. 60 zaproszonych gości. Około godz. 20.00 ks. biskup odjechał do Pelplina[45].

Prabucką świątynię wzniesiono prawdopodobnie według zmodyfikowanych projektów neogotyckiego kościoła pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Efferen, w pobliżu Kolonii, które opracował Heinrich Nagelschmidt[46]. Wcześniej noszono się z zamiarem wykorzystania planów autorstwa inspektora budowlanego Reicherta z Kwidzyna oraz Scheibiga z Prabut[47]. Ołtarz główny poświęcono Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, a boczne – Najświętszej Maryi Pannie i św. Józefowi. Tabernakulum, balustradę ołtarzową, ambonę i ołtarze boczne wykonał Heinrich Splieth – ojciec z Elbląga. Tabernakulum i balustradę ołtarzową ufundowało duchowieństwo warmińskie. Anonimowy sponsor zapłacił za ambonę 1050 marek, zaś pewna wdowa ofiarowała na ołtarz Najświętszej Maryi Panny 900 marek. Na instalację organów podarowano parafii 3000 marek[48]. W 1880 r. wstawiono w prezbiterium trzy witraże[49]. Warto zaznaczyć, że po wybudowaniu kościoła powiększono mieszkanie proboszcza o pomieszczenie, w którym znajdowało się dotychczasowe oratorium[50]. Po wojnie francusko-niemieckiej cesarz udzielił pozwolenia na przekazanie parafii 12 cetnarów brązu z przeznaczeniem na dzwony[51]. Zamówiono je w zakładzie ludwisarskim Friedricha Schulza z Chełmna, a zawieszono na dzwonnicy 15 lipca 1873 r.[52]. Ks. Harwart informował w protokole powizytacyjnym, że poświęcił trzy dzwony przy prabuckim kościele dopiero 30 czerwca 1878 r.[53]. W 1883 r. wykonano grób Chrystusa do wnętrza świątyni, a także zakupiono figurę zmartwychwstałego Zbawiciela[54]. Niestety, dwa lata później odnotowano, że na ścianach bocznych nawy opisywanej świątyni znajdują się dość duże plamy będące skutkiem zawilgocenia jej wnętrza[55].

W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 42.

[44] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 275.

[45] C. S t a l i n s k i, *Die Kirchenweihe in Riesenburg*, art. cyt., s. 88.

[46] T e n ż e, *Riesenburg, West-Preußen*, „Bonifatiusblatt" 1879, nr 4, s. 51–52; por. J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 90.

[47] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 275.

[48] C. S t a l i n s k i, *Riesenburg, West-Preußen*, art. cyt., s. 51–52; por. AAWO, AB IV 30 (25 X 1880).

[49] AAWO, AB IV 30 (25 X 1880).

[50] AAWO, AB IV 30 (8 XI 1878).

[51] C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen, Diözese Ermland*, art. cyt., s. 7; zob. także J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła* św. *Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 92.

[52] ADEg, AP Dzierzgoń 127, (Riesenburg, 25 IX 1867); C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen. (Diözese Ermland)*, „Bonifatiusblatt" 1873, nr 9, s. 112.

[53] AAWO, AB IV 30 (8 XI 1878).

[54] „Pielgrzym" 1883, nr 43 (z 17 IV).

[55] AAWO, AB IV 30 (18 VIII 1885).

SZKOŁA KATOLICKA

Prywatną szkołę katolicką w Prabutach erygowano 16 sierpnia 1869 r. Naukę rozpoczęło w niej 12 dzieci[56]. Zresztą już rok wcześniej w dwóch wsiach na obszarze opisywanej stacji misyjnej nauczyciele z sąsiedniej parafii udzielali lekcji religii (w środy i soboty)[57]. W 1872 r. we wspomnianej szkole uczyło się 25 katolickich dzieci. Warto dodać, że na obszarze parafii mieszkało wówczas aż 122 dzieci tejże konfesji w wieku szkolnym. Niepowodzeniem zakończyły się próby erygowania w tym czasie katolickich placówek oświatowych w Laskowicach (ok. 40 katolickich dzieci w wieku szkolnym) i Gdakowie (ponad 20 katolickich dzieci)[58]. Ze względu na to, że szkoła nie posiadała statusu publicznej placówki oświatowej, nie mogła być finansowana z funduszy municypalnych. Każda rodzina, która posyłała do niej dziecko, zobowiązywała się w miarę możliwości uiszczać 15 srebrnych groszy na ogrzewanie budynku. Czesnego nie wprowadzono, ponieważ w protestanckich szkołach również nie pobierano tego rodzaju opłat[59]. Katolickich lekcji religii udzielał w Gdakowie nauczyciel z Mikołajek Pomorskich[60]. Do prowadzenia zajęć w prywatnej szkole katolickiej w Prabutach zatrudniono z dniem 1 kwietnia 1874 r. Johanna Gurskiego[61]. W 1875 r. rozważano przeniesienie zajęć do innego budynku, ponieważ powierzchnia szczytowego pomieszczenia na plebanii nie odpowiadała liczbie uczniów. Niestety, brakowało na ten cel pieniędzy[62]. W 1877 r. na zajęcia uczęszczało 30 uczniów, z czego 12 wywodziło się z rodzin mieszanych wyznaniowo[63]. W 1879 r. uczyło się w szkole katolickiej 30 uczniów, zaś w szkołach protestanckich – 110 katolików[64]. Cztery lata później do szkoły katolickiej chodziło 45 uczniów, zaś do protestanckich – 120 katolików[65]. W tzw. sprawozdaniu misyjnym za 1888 r. podano informację, że szkoła znajduje się w nowym budynku, w którym wydzielono również mieszkanie dla nauczyciela. Dnia 15 marca tegoż roku pracę w niej rozpoczął Franz Feuerabend. W zajęciach katolickiej placówki oświatowej w Prabutach brało udział 57 uczniów, natomiast w Laskowicach udzielano lekcji religii 40 katolikom. Warto nadmienić, że naukę w szkołach protestanc-

[56] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

[57] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (4 IV 1871).

[58] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Übersicht über die Verhältnisse und Bedürfnisse die in der Diözese Ermland mit Hilfe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins ins Leben gerufenen Pfarrei und Schule in der Stadt Riesenburg (29 I 1872); C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen, Diözese Ermland*, art. cyt., s. 7.

[59] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Übersicht über die Verhältnisse und Bedürfnisse die in der Diözese Ermland mit Hilfe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins ins Leben gerufenen Pfarrei und Schule in der Stadt Riesenburg (29 I 1872).

[60] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (29 I 1872).

[61] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (2 I 1880).

[62] C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen, April 1875*, „Bonifatiusblatt" 1875, nr 6, s. 72.

[63] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

[64] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (2 I 1880).

[65] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (27 III 1884).

kich pobierało ok. 100 katolików[66]. Ostatecznie, 1 czerwca 1892 r. zmieniono status prywatnej szkoły katolickiej na publiczną[67].

ŻYCIE RELIGIJNE

W 1867 r. odnotowano w Prabutach 19 chrztów, trzy śluby i dziewięć pogrzebów. W 1868 r. zgłoszono 23 chrzty, w 1869 r. – 40, zaś w 1870 r. – 43. Prabucki duszpasterz pobłogosławił w 1868 r. cztery związki małżeńskie, w 1869 r. – dziewięć, a w 1870 r. jedynie sześć. Liczba pogrzebów wzrosła w 1868 r. do 24, w 1869 r. – do 25, natomiast w 1870 r. – do 31. Do Pierwszej Komunii Świętej dopuszczono w 1867 r. siedmioro dzieci, w 1868 r. – ośmioro, w 1869 r. – 24, zaś w 1870 r. – 26[68]. W opisywanej parafii uroczyście obchodzono święto Najświętszego Serca Pana Jezusa. W 1873 r. połączono je z trzynastogodzinnym wystawieniem Najświętszego Sakramentu oraz spowiedzią na zewnątrz oratorium. Do komunii św. przystąpiło wówczas 130 wiernych[69].

Od erygowania tymczasowego oratorium do poświęcenia nowego kościoła w Prabutach, czyli do 1 stycznia 1878 r., ochrzczono 438 dzieci oraz pobłogosławiono 76 związków małżeńskich. Do Pierwszej Komunii Świętej dopuszczono 207 dzieci, zaś do sakramentu bierzmowania – 287 osób. Udzielono w tym czasie ok. 20 000 komunii św. Zmarło 280 parafian, z czego 30 pogrzebów odbyło się z uroczystą procesją wniesienia ciała do oratorium[70]. W 1879 r. w niedzielnych mszach św. uczestniczyło 200–300 wiernych. Komunię św. przyjęło wówczas 2100 osób, zaś w okresie wielkanocnym – 620. W święto Najświętszego Serca Pana Jezusa do spowiedzi św. przystąpiło niemal 250 wiernych. Tegoż roku zgłoszono 43 chrzty, cztery śluby i 16 pogrzebów. Warto nadmienić, że sześć par mieszanych wyznaniowo zawarło związek małżeński w świątyni ewangelickiej[71]. W 1883 r. odnotowano 53 chrzty, sześć ślubów i 30 pogrzebów. Udzielono wówczas ok. 2000 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 720[72]. Cztery lata później ochrzczono 74 osoby, pobłogosławiono 15 związków małżeńskich oraz pochowano 30 zmarłych. Rozdano wówczas 2245 komunii św. W niedzielnych mszach św. brało udział 300–400 wiernych[73].

---

[66] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht v. J. 1888.

[67] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht vom Jahre 1895; por. P. R o m a h n, dz. cyt., s. 56.

[68] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (4 IV 1871).

[69] C. S t a l i n s k i, *Riesenburg in Westpreußen. (Diözese Ermland)*, art. cyt., s. 112.

[70] *Sitzung des General-Vorstandes*, art. cyt., s. 29.

[71] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (2 I 1880).

[72] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (27 III 1884).

[73] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht v. J. 1888.

FINANSE PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ

Gromadzenie funduszy na budowę świątyni wymagało wiele wysiłku i przedsiębiorczości. Ks. Stalinski informował w 1871 r., że miejscowa wspólnota była zbyt biedna, aby sfinansować inwestycję z własnych środków. Z kolei fundusze diecezjalne przeznaczano w tym czasie na wsparcie uczniów, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia gimnazjum braniewskiego. Ponadto każdy dekanat diecezji warmińskiej wspomagał 1–2 stacje misyjne erygowane w diasporze[74]. Zwrócono się zatem z prośbą o zapomogę do Stowarzyszenia św. Bonifacego. Spotkała się ona z pozytywnym odzewem zarówno ze strony zarządu generalnego w Paderborn, jak i lokalnych oddziałów w Kolonii i Münster. Parafię wspierał również warmiński oddział stowarzyszenia działający pod nazwą Stowarzyszenia św. św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku. Pod koniec 1872 r. brakowało jeszcze 9000 talarów[75]. Po wybudowaniu kościoła, dług parafii opiewał na 16 000 marek[76].

W 1877 r. wydzierżawiano osiem morgów gruntów, których zysk o wartości 135 marek rocznie przeznaczano na rzecz prabuckiego duszpasterza w ramach wynagrodzenia. Kapitał proboszczowski wynosił wówczas 24 285 marek, z czego 6630 marek stanowiły fundacje mszalne. Ulokowano go w wierzytelnościach hipotecznych (7200 marek) oraz w listach zastawnych. Z odsetek otrzymywano rocznie 1071,08 marek, zaś proboszczowi przekazywano 1028,13 marek[77]. Katolicki nauczyciel pobierał w ramach pensji 240 marki za pracę jako organista, 300 marek ze Stowarzyszenia św. św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku oraz 150 marek od duchowieństwa dekanatu sztumskiego[78].

W 1880 r. kapitał fundacji parafialnych stanowił 1500 marek, ulokowanych w listach zastawnych na 3½%, zaś tzw. proboszczowskich – 16 155 marek w listach zastawnych i obligacjach prywatnych. Wprawdzie parafia nie posiadała już zadłużenia, ale zobowiązano się wypłacać gospodyni kanonika von Kręckiego pięcioprocentowe odsetki od kapitału 6000 marek do końca jej życia. W sumie opiewały one na 300 marek rocznie. Kapitał ten uzyskano z pewnością na spłatę zobowiązań finansowych po wybudowaniu kościoła[79]. Zgodnie z przyjętym planem budżetowym pensja proboszcza składała się z następujących wpływów: z fundacji mszalnych – 318,50

[74] C. S t a l i n s k i, *Aus der Diözese Ermland*, art. cyt., s. 24.

[75] T e n ż e, *Riesenburg in Westpreußen, Diözese Ermland*, art. cyt., s. 7. W finansowanie inwestycji włączali się również księża diecezji warmińskiej, m.in. Martin Behlau z Sątop, Adolph Keuchel z Dobrego Miasta, Ferdinand Engelbrecht z Głotowa i Peter Baranowski z Tychnów; zob.: A. K o p i c z k o, *Charitable Initiatives of Warmia's Clergy in the 19 th Century*, „Echa Przeszłości" 2011, t. 12, s. 118, przyp. 25.

[76] C. S t a l i n s k i, *Die Kirchenweihe in Riesenburg*, art. cyt., s. 88. Warto nadmienić, że zarówno w trakcie przygotowań do budowy kościoła, jak również po zrealizowaniu inwestycji, organizowano na ten cel zbiórki finansowe, a informacje o nich umieszczano w prasie; por. „Pielgrzym" 1883, nr 18 (z 15 II); 1883, nr 43 (z 17 IV); 1884, nr 60 (z 20 V); *PDE* 1873, nr 18 i 19, s. 109; 1874, nr 1, s. 8; 1879, nr 1, s. 1; 1879, nr 5, s. 60; zob. także M. J o d k o w s k i, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 283.

[77] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

[78] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (9 II 1877).

[79] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (2 I 1880).

marek, odsetki z tzw. fundacji proboszczowskich – 691,13 marek, z dzierżawy proboszczowskich gruntów – 135 marek oraz z *iura stole* – 60 marek. Roczna pensja proboszcza opiewała zatem na 1204,63 marki. Należy nadmienić, że wstrzymano w tym czasie wypłatę zapomogi do jego pensji ze strony władz państwowych. Nauczyciel pobierał 240 marek z kasy kościelnej, 300 marek z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku oraz 150 marek od duchowieństwa z dekanatu sztumskiego. W sumie przekazywano mu 690 marek rocznie[80].

W 1884 r. kapitał fundacji parafialnych wynosił 1500 marek zdeponowanych na 3½% oraz 300 marek na 4%. Kapitał fundacji proboszczowskich zawierał listy zastawne o różnej wartości i oprocentowaniu: 5700 marek na 3½%, 5420 marek na 4%, 4000 marek na 5% oraz 1200 marek na 6%. Odsetki z tego kapitału zasilały pensję proboszcza, który otrzymywał poza tym 314 marek z fundacji mszalnych, ok. 100 marek z *iura stole* oraz 35 marek miesięcznej zapomogi z funduszy państwowych. Parafia była ponownie zadłużona na ok. 10 000 marek. Wartość pensji nauczyciela w porównaniu z 1880 r. nie uległa zmianie[81]. W 1888 r. kapitał fundacji parafialnych stanowił 1800 marek, natomiast tzw. proboszczowskich – 16 300 marek, z których otrzymywano 716 marek zysku rocznie. W ramach wynagrodzenia prabucki proboszcz pobierał: 270 marek z fundacji mszalnych, 716 marek z tzw. fundacji proboszczowskich oraz 1120 z funduszy państwowych. W sumie roczne uposażenie duszpasterza opiewało na 2106 marek, zaś katolickiego nauczyciela – na 690 marek[82].

REFLEKSJE KOŃCOWE

Za czasów ks. Carla Stalinskiego erygowano w Prabutach parafię katolicką, wzniesiono świątynię oraz utworzono szkołę. Duszpasterz musiał wykazać się przy tym umiejętnością konsolidacji lokalnej wspólnoty katolickiej oraz kreatywnością w pozyskiwaniu funduszy na inwestycje budowlane. Z powodzeniem wykorzystywał dostępne środki społecznej komunikacji, jakimi były gazety i czasopisma. Dzięki temu jego prośby o wsparcie materialne prabuckiej placówki duszpasterskiej docierały nie tylko do ludności diecezji warmińskiej, ale również do wiernych spoza granic lokalnego Kościoła. Pomoc finansową okazały przede wszystkim stowarzyszenia i organizacje kościelne, wśród których warto wymienić Stowarzyszenie św. św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku. Uzyskanie praw parafialnych umożliwiło dotowanie pensji prabuckiego duszpasterza z funduszy państwowych, z wyjątkiem *kulturkampfu*, kiedy wstrzymano dopłaty do wynagrodzenia katolickiego duchowieństwa. Oprócz wielu zrealizowanych przedsięwzięć budowlanych należy również wspomnieć o inwestycjach, które scedowano na kolejnych proboszczów prabuckich. Nie udało się bowiem ks. Stalinskiemu wybudować wieży kościelnej[83],

[80] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (2 I 1880).

[81] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg (27 III 1884); „Pielgrzym" 1884, nr 60 (z 20 V).

[82] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht v. J. 1888.

[83] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht v. J. 1888.

którą ukończono dopiero w 1903 r.[84]. Ponadto, po wielu latach użytkowania dom parafialny znajdował się w opłakanym stanie technicznym[85]. Nową plebanię wzniesiono w 1910 r.[86].

THE TIMES OF CARL STALINSKI IN PRABUTY/RIESENBURG

SUMMARY

Carl Stalinski (1835–1911) was the priest of Prabuty/Riesenburg in the years 1867–1890. An initiative of building a church was taken at that time. The works started on 21st June 1876 and the foundation stone was laid on 4th October 1876. The investment was planned to be finished by 1st November 1877. Its cost was estimated to be 57 000 marks. The new church was blessed on 1st January 1878 and consecrated on 22nd May 1878. It was built probably on the basis of the modified project of the Neogothic church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Efferen near Cologne. The tabernacle, the altar rail, the pulpit and the side altars were made by Heinrich Splieth the father from Elbląg/Elbing. The bells were ordered from Friedrich Schulz, a bell maker form Chełmno/Culm. In 1879, 897 Catholics lived in the parish area; in 1883 there were 1009, and in 1888 – 1351. The Sacred Heart of Jesus was particularly worshipped in this place. A private Catholic school in Prabuty was founded on 16th August 1869. At first, it had 12 pupils, but in 1872 there were already 25, and in 1883 – 45. The parish was supported by religious associations and organisations, particularly the Boniface and Adalbert Association in Frombork. The salary of the parish priest in 1880 was 1204.63 marks per year, and in 1888 – 2106 marks.

ZEITEN VON PFARRER CARL STALINSKI IN PRABUTY/RIESENBURG

ZUSAMMENFASSUNG

Pfarrer Carl Stalinski (1835–1911) war Seelesorger in Prabuty/Riesenburg in dem Zeitraum 1867–1890. Damals wurde für den Bau der Kirche enstchieden. Mit den Arbeiten wurde am 21. Juni 1876 begonnen, der Kohlenstein wurde 4. Oktober 1876 eingemauert. Es wurde geplant, die Investition bis zu 1. November 1877 zu enden. Die berechneten Aufwendungen schätzte man auf 57 000 Mk. Das neue Gotteshaus wurde am 1. Januar 1878 geweiht, und am 22. Mai 1878 konsekriert. Es wurde wahrscheinlich auf Basis des modifizierten Entwurfes der neogotischen Kirche Namens Geburt des Gottes Mutters Maria in Efferen, in der Nähe von Köln gebaut. Der Tabernakel, die Altarbalustrade, die Kanzel und die Seitenaltare

[84] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 275; J. W i ś n i e w s k i, *Budowa kościoła św. Wojciecha w Prabutach (1876–1878)*, art. cyt., s. 91.

[85] Arch. Paderborn, Teczka: Riesenburg, Missionsbericht vom Jahre 1895.

[86] K.J. K a u f m a n n, dz. cyt., s. 275.

wurde durch Heinrich Splieth-Vater aus Elbląg gefertigt. Die Glöcken wurde bei Glockengießer Friedrich Schulz aus Chełmno bestellt. In 1879 bewohnten den Bereich der Pfarrei 897 Katholiken, in 1883 – 1009, und 1888 – 1351. Der besondere Kult wurde mit dem Heiligsten Herzen Jesu getrieben. Die private katholische Schule in Prabuty/Riesenburg wurde am 16. August 1869 gegründet. Die Pfarrei wurde durch die Kirchenvereinen und – Einrichtungen unterstützt, insbesondere die der Bonifatius-Adalbertusverein in Frombork/Frauenburg. Die jährliche Vergütug des Pfarrers betrug in 1880 – 1204,63 Mk, und in 1888 – 2106 Mk.

Stanisław KUPRJANIUK*

Studia Elbląskie
XV (2014)

CHARAKTERYSTYKA PISANYCH ŹRÓDEŁ DO BADAŃ NAD MAŁĄ ARCHITEKTURĄ SAKRALNĄ WARMII

Słowa klucze: Warmia, kapliczki, krzyże, mała architektura sakralna

Key words: Warmia, small roadside chapels, crosses, small sacral architecture

Schlüsselworte: Ermland, Kapellen, Kreuze, kleine sakrale Architektur

Mała architektura sakralna należy do ważnych przejawów kultu religijnego katolików[1]. To zjawisko możemy zaobserwować analizując krajobraz kulturowy Warmii. Pod pojęciem małej architektury sakralnej należy rozumieć zespół niewielkich rozmiarów budowli funkcjonujących w zagospodarowanej przestrzeni. Do nich zaliczają się kapliczki, krzyże, kaplice, figury przydrożne, groty, dzwonniczki ludowe oraz pomniki wojenne. Badając te obiekty należy uwzględnić szeroką bazę źródeł. Przede wszystkim są to zachowane obiekty, zawierające także cenne przekazy epigraficzne i ikonograficzne, a także źródła kartograficzne i legendy[2]. W przypadku podjętej problematyki obecnie scharakteryzuję archiwalia, przekazy kartograficzne i materiały wspomnieniowe.

ARCHIWALIA

Niektóre, warmińskie kapliczki, krzyże i figury przydrożne należy wiązać z odległymi czasami. Na ich temat brakuje jednak szczegółowych danych źródłowych, które pozwoliłyby dokładnie przebadać proces ich powstawania, jak i funkcjonowania w przestrzeni kulturowej. Być może ze względu na swoją, często prywatną rangę, mała architektura sakralna dawniej nie była przedmiotem stosownych opisów w dokumentach kościelnych. W kręgu władz kościelnych zresztą przez dłuższy czas

* Stanisław Kuprjaniuk, dr historii, fotografik, licencjonowany przewodnik po Warmii, Mazurach i Ziemi Elbląskiej, autor przewodnika: *Frombork*, Olsztyn 2011 i współautor z Iwoną Liżewską katalogu *Warmińskie kapliczki*, Olsztyn 2012.

[1] Z. K ł o d n i c k i, *Znaki sakralne w przestrzeni. Próba typologii oraz występowanie (geografia) poszczególnych odmian kapliczek w Polsce*, w: *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2011, s. 12.

[2] J. T o p o l s k i, *Metodologia historii*, Warszawa 1988, s. 267–269.

nie dostrzegano większego zainteresowania tą problematyką. Większą uwagę skupiały na sobie poważniejsze fundacje, jak kaplice jerozolimskie, a także kaplice i kapliczki w najbliższym sąsiedztwie warmińskich sanktuariów takich jak: Chwalęcin, Krosno, Międzylesie, Stoczek Klasztorny, Święta Lipka i Tłokowo.

Temat kapliczek w dokumentacji kościelnej praktycznie nie istniał, choć zdarzały się pewne wyjątki. Ważne treści dotyczące małej architektury sakralnej zawarł synod biskupa warmińskiego Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka, który wyraził troskę o dbałość, o stan estetyczny i techniczny obrazów zawieszonych w przestrzeni: „niech nie będą prostackie lub w potwornej postaci wykonane, niedorzeczne, śmieszne, okaleczone, przestarzałe, zmyte”[3]. Ten sam dokument zawiera prośbę skierowaną do osób duchownych, mających niejako kontrolę nad stanem ich zachowania. Także do nich należało pouczenie, aby przy umieszczaniu w przestrzeni rzeźb Świętych Pańskich zachować pewien dystans pomiędzy nimi, celem w pełni rozpamiętywania ich przekazu ikonograficzno-katechetycznego: „niech nie będą stawiane przy drogach publicznych, ani jedna rzeźba przy drugiej, lub obraz jednego świętego przy drugim tego samego Świętego, lecz umieszczane we właściwej odległości”[4]. Podobną troskę, o zachowanie odpowiedniej odległości pomiędzy obiektami kultu religijnego, przytaczają pytania w kwestionariuszach wizytacji dekanalnych i generalnych z XIX w.

Późniejsze formularze wizytacyjne, aż do połowy lat 30. XIX w., nie potwierdzają pytań o te obiekty[5]. Jeżeli już zaistniały w archiwach kościelnych jakiekolwiek informacje na ich temat, to jedynie na marginesie innych kwestii, w formie lakonicznej i mało precyzyjnej. Pierwsze większe zainteresowanie stanem przydrożnych obiektów kultu religijnego na Warmii wyszło od królewieckich władz państwowych. Prezes kamery w Królewcu zwracał uwagę biskupowi Karolowi von Hohenzollernowi w 1801 r. na zły stan niektórych przydrożnych figur. List ten biskup przekazał do wiadomości dziekanom[6]. Mimo tej krytycznej uwagi, w aktach archiwalnych nie znalazł się ślad odzewu. Liczne krzyże, figury, a zwłaszcza kapliczki stanowiły wówczas bardzo wyraźne znamię Warmii, wyróżniające ją spośród innych diecezji. Za czasów bpa Józefa von Hohenzollerna nowych kapliczek i figur raczej nie przybywało, natomiast ordynariusz zalecał ich odnawianie i stawianie krzyży w miejsce poprzednich, spróchniałych[7].

Za czasów posługi biskupiej bpa Andrzeja Stanisława von Hattena w 1839 r. zostały wprowadzone sprawozdania wizytacyjne, spisane na specjalnych kwestionariuszach drukowanych, które dziekani i proboszczowie poszczególnych parafii byli zobowiązani uzupełnić i przesyłać do Kurii Biskupiej we Fromborku. Kwe-

---

[3] *Synod biskupa warmińskiego Krzysztofa Andrzeja Szembeka odprawiony w 1726 roku*, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 196.

[4] Tamże.

[5] Powtarzam za: J. H o c h l e i t n e r, *Kapliczki Warmii południowej. Przydrożne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji,* Olsztyn 2004, s. 14.

[6] AAWO, AB, I k 20, bp Karol von Hohenzollern do dziekanów z 24 XII 1801 r. Powtarzam za: J. J a s i ń s k i, *Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku,* w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku,* red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 644.

[7] S. A c h r e m c z y k, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 2008, s. 380.

stionariusze miały zastąpić dotychczasowe formy rejestracji wizytacji parafii[8]. Do schematu protokołu wizytacyjnego zostały wprowadzone pytania o obiekty małej architektury[9]. Zapytania zostały ujęte w corocznym kwestionariuszu dekanalnym[10], w dziale drugim (obiekty zewnętrzne) w pozycji „e", dotyczącej miejsc pochówku, kaplic i krzyży przy drogach. Więcej uwagi i pytań poświęcono kaplicom, mniej kapliczkom i krzyżom. Świadczyć o tym może ilość i zakres pytań szczegółowych, które przytoczone są one w całości:

– pytanie nr 21 „Czy występują w parafiach kaplice i inne, służące nabożeństwom miejsca zgromadzeń?";
– pytanie nr 22 „Czy jest w nich niekiedy odprawiane nabożeństwo i kiedy?";
– pytanie nr 23 „Na kim ciąży ich utrzymanie?";
– pytanie nr 24 „Jak wygląda ich stan budowlany?".

W interesującej dla tej problematyki rozważań są jednak pytania o kapliczki, które w kwestionariuszu brzmiały następująco:

– pytanie nr 25 „Czy kapliczki polne i krzyże są w należnym stanie i czy nie stoją one za blisko siebie?";
– pytanie nr 26 „Czy w ubiegłych latach uszkodzone kapliczki i krzyże zostały odtworzone albo rozebrane?".

W pierwszych latach posługi biskupiej bpa Józefa Ambrożego Geritza nadal wykorzystywano wcześniej wprowadzony schemat pytań. Dopiero po 1851 r. ustalony kwestionariusz wizytacyjny uległ modyfikacji[11]. Na nowo zredagowane pytania w dziale tematycznym XXII, dotyczącym krzyży przy drogach i polnych kapliczek, przyjęły następujące brzmienie:

– pytanie nr 224 „Czy krzyże stojące przy drogach i kapliczki polne są w dobrym stanie, a nie są opuszczone i czy nie uważa się za stosowne, żeby poszczególne krzyże i kapliczki, dla uniknięcia wypadków rozebrać, jeżeli ich nie można odbudować?";
– pytanie nr 225 „Jakie inicjatywy są w tym ostatnim względzie podejmowane i z jakim efektem?".

Z treści przytoczonych pytań można wnioskować, że nie próbowano jeszcze wyróżniać kapliczek od krzyży. Stanowiły one dla autorów jedną grupę architektoniczną. Tak samo zostały one potraktowane w ówczesnych wizytacjach dekanalnych, czy generalnych wizytacjach biskupich[12].

W Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie została zgromadzona tylko część kopii parafialnych kwestionariuszy wizytacyjnych z l. 1839–1858. Zacho-

---

[8] J. O b ł ą k, *Życie religijne polskiej ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie wieków XIX i XX*, *SW*, t. 18, 1981, s. 269.

[9] J. J a s i ń s k i, dz. cyt., s. 644.

[10] Nagłówek kwestionariusza *Kirchen Visitationis Verhandlung die zum Patronat... gehörige katholische Pfarrkirche, unter dem Titel ... zu ... in Dekanat ... betreffend, aufgenommen in ... am ...en 18.* na podstawie: AAWO, AB, B 113, *Visitationen der Kirche in Gr. Bertung 1839–1841.*

[11] AAWO, AB, B 99 (185), *Formulare zu den Beilagen der General-Visitations-Verhandlung*. Pytania kwestionariusza za posługi biskupiej bpa Józefa Ambrożego Geritza.

[12] Nagłówek kwestionariusza: *Verhandlung über die am ... ten Juli 18. ...stattgefundene General Visitation – der Pfarrkirche zu ...* na podstawie: AAWO, AB, B 129, *Generalvisitation in Dietrichswalde 1858*.

wane dokumenty jednak nie dostarczają zbyt obfitego materiału informacyjnego. Badacz nie dowiaduje się z nich, ile konkretnie ufundowano takich obiektów, kto je budował i w jakiej intencji były one wznoszone. W 1. poł. XIX w. działalność budowlana została mocno ograniczona, co nie znaczy, że zaprzestano budowy tych obiektów. W tym czasie skoncentrowano się bardziej na ich konserwacji i odbudowie. Potwierdzają to wizytacje dziekańskie poszczególnych parafii. Konstrukcje pytań ankiety zostały tak sformułowane (rodzaj pytania zamkniętego), że spotyka się w zasadzie cztery warianty odpowiedzi: „tak", „nie", „brak danych" oraz „dłuższa, opisowa adnotacja".

Dużą niewiadomą dla badań historycznych pozostają lata pomiędzy 1858 a 1945 r. Na ten okres przypada duży ruch inwestycyjny, który bardzo poważnie wpłynął na ilość wznoszonych kaplic, kapliczek i krzyży, które mogły być odnotowane w przeprowadzanych wizytacjach. Można postawić tezę, że w tych dokumentach kościelnych musiała być mowa o kapliczkach zwłaszcza, że w tym okresie powstało ich bardzo wiele. Niestety interesujące akta wizytacyjne spłonęły w czasie działań ostatniej wojny światowej. Jedynie na podstawie zachowanych szczątkowo dokumentów można określić, jak bardzo cennym źródłem były one dla poznania ówczesnego życia religijnego na Warmii.

W wyjaśnieniu wielu niewiadomych mogłyby pomóc archiwa i kroniki parafialne, ale należy zwrócić uwagę, że wznoszenie i poświęcanie obiektów małej przydrożnej architektury nie zawsze było rejestrowane w zapiskach kronikarzy, jako istotne wydarzenia. Także te dokumenty nie zawsze zachowały się do obecnych czasów, poza jednym szczególnym wyjątkiem. Tym źródłem jest kronika parafii Wilczkowo[13]. Jej wartość jest pod każdym względem nieoceniona. Skrupulatność pracy kronikarza dostarcza badaczom dokładnej orientacji o zachodzących wydarzeniach z dalszego i lokalnego otoczenia. Na kartach tej kroniki została opisana historia przekształcenia starej kapliczki z figurą św. Piotra Apostoła w pomnik poległych podczas I wojny światowej[14].

Do tej pory uwaga badaczy była skierowana głównie na Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, w mniejszym stopniu na zasoby Archiwum Państwowego w Olsztynie. Zbiory tegoż ostatniego archiwum zostały poddane ogólnej kwerendzie, która nie dostarczyła istotnych wiadomości. Można odnieść wrażenie, że problematyka małej architektury w ogóle nie miała odzwierciedlenia w dawniejszej dokumentacji państwowej. Owszem mogły istnieć pewne wyjątki. Przykładem tego jest dokument administracyjny z 29 maja 1935 r., mówiący o potrzebie przeniesienia przydrożnego krzyża w Pieniężnie[15]. Można przypuszczać, że powstawała wówczas podobna korespondencja dotycząca relokacji „Bożej Męki" w Olsztynie[16]. Jedynym, ważnym materiałem z tego archiwum okazał się zespół archiwalnych fotografii zabytków dawnych Prus Wschodnich. To tylko część około 50–60% stanu

[13] AAWO, AB, H 271, Kronika parafii Wilczkowo – Wolfsdorf przez proboszcza Hackobera Ottona (1332–1939) z dodatkami kontynuatorów (1939–1940).

[14] AAWO, AB, H 271, s. 487.

[15] Powtarzam za: E. Ś l i w k a, *Dzieje parafii Pieniężno*, Lublin 1978, s. 78. Maszynopis pracy magisterskiej (AAWO, AB, H 276).

[16] *GO*, 1894, nr 59 z 25 VII.

ówczesnych zasobów, należących niegdyś do prowincjonalnego konserwatora zabytków w Królewcu[17], która ocalała z pożogi wojennej. Materiał ikonograficzny jest powtórzeniem tego samego, który znajduje się w Instytucie Sztuki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie[18].

Z baz archiwalnych posiadujących materiały dotyczące kapliczek wymienić należy także Archiwum Działu Naukowego Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. W nim zostały zgromadzone materiały fotograficzne wykonane przez Zygmunta Drzewieckiego w latach 1947–1948 i Franciszka Klonowskiego w latach 1958–1959. Zabezpieczone negatywy kapliczek są tym bardziej cenne, gdyż dokumentują obiekty z pierwotnym stanem wyposażenia i widocznym otoczeniem (np. zabudowa wiejska, drzewostan, trakty drożne). Karty ewidencyjne zawierają ponadto poglądowe odbitki, miejscowość, numer negatywu, datę wykonania oraz informację o autorze. Ten materiał bezpośrednio łączy się z dokumentacją rzeźby ludowej, obecnie w większej części zgromadzonej w Dziale Etnograficznym Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Każda rzeźba została uprzednio zarejestrowana. W księgach inwentarzowych uwzględniono najważniejsze dane: nr księgi inwentarzowej, datę wpływu, nazwę muzealium, jego charakterystykę, stan konserwacji czy sposób pozyskania. Sporządzono także karty katalogu rzeczowego zbiorów sztuki i kultury ludowej zawierające: hasła, nr inwentarza, krótkiego opisu, stanu zachowania i wymiarów. Ponadto do karty dołączono czarno-białe zdjęcie przedmiotu. Dla głębszych badań nad kapliczkami, karty rzeźb ludowych i wpisy do ksiąg inwentarzowych są mało istotnym materiałem poznawczym. Trudno jest na ich podstawie określić, z której konkretnie kapliczki pochodzi dana rzeźba ludowa.

PRZEKAZY KARTOGRAFICZNE

W zależności od historycznego momentu powstania map oraz wykorzystanych środków technicznych do ich sporządzenia, znajdują się w tych przekazach różne treści. Najstarsze mapy charakteryzują się licznymi uproszczeniami, podczas gdy mapy sporządzane w późniejszym okresie zawierają więcej precyzyjnych informacji. Tak więc szczególnie trudno było w badaniach nad małą architekturą sakralną wykorzystywać kartograficzny przekaz Kaspara Hennebergera z 1576 r.[19].

W zakresie niniejszych badań uwzględniono znane opracowanie kartograficzne *Tabula Geographica Episcopatum Warmiensem in Prussia Exhibens*. Zostało ono sporządzone i wydane w Elblągu w 1755 r. przez elbląskiego matematyka i geografa, Jana Fryderyka Enderscha[20]. Fenomen tej mapy zawierał się w jej bogatej treści

[17] A. R z e m p o ł u c h, *Urząd prowincjonalnego konserwatora zabytków w Królewcu i jego zbiory*, w: *Atlantyda północy. Dawne Prusy Wschodnie w fotografii*, Olsztyn 1993, s. 75–79.

[18] Prusy Wschodnie: dokumentacja historycznej prowincji: zbiory fotograficzne dawnego Urzędu Konserwatora Zabytków w Królewcu, wydawnictwo multimedialne CD-ROM, red. J. Przypkowski, Warszawa 2006.

[19] K. H e n n e b e r g e r, *Grosse Landtafel von Preussen in 9 Blättern*, 1 wyd., s. 76. Szerzej: M. T o e p p e n, *Geschichte der preussischen Historiographie von P. Dusburg bis auf K. Schütz*, Berlin 1853, s. 243–248.

[20] P. H o h m a n n, *Zur Biographie des Elbinger Kupferstechers Johann Friedrich Enders*,

i dokładności[21]. Analizując zawartość pierwszej, tak szczegółowej mapy, można mieć informacje w zakresie przebiegu istniejących w tamtym okresie tak ważnych granic zewnętrznych dominium, a także granic wewnętrznych (komornictw biskupich i kapitulnych)[22]. W zakresie sieci osadniczej zostało ukazanych 12 miast oraz 576 miejscowości (z podaniem ich nazw) znajdujących się na Warmii. Określonym piktogramem, imitującym budowle kościelne, zaznaczono budowle sakralne (kościoły, klasztory i kaplice filialne). Poza oznaczeniem obiektów sakralnych zostały także ukazane ważne budowle użyteczności publicznej, jak młyny. Endersch zarejestrował ponadto dość precyzyjnie ówczesną topografię, sieć wodną, lasy i przebieg dróg. Wiele opisów fizjograficznych i nazw miejscowości świadczy o uwzględnieniu niuansów ówczesnej sztuki kartografii. Uwieczniony zarys terytorialny Warmii nieznacznie różni się pomiarami w stosunku do map wykonanych w późniejszym okresie i współcześnie[23].

Nieco inaczej została wyrysowana mapa Warmii niespełna pół wieku później. W latach 1796–1802 pod kierownictwem Fryderyka Leopolda von Schröttera został opracowany „Atlas prowincji Prus Wschodnich, Litwy i Prus Zachodnich oraz sieci dystryktów”[24] zawierający 140 map, który został potem poprawiony i wydany w latach 1802–1810 w Berlinie pod nazwą mapy F.L. Schröttera[25]. W wyniku zastosowania metody uśrednionej wartości analizowanych odchyleń uzyskano precyzyjną wielkość skali tej mapy (1:2600)[26]. Mapa Schröttera była najdokładniejszą mapą tych terenów na początku XIX w. Rzeźba terenu została przedstawiona metodą kreskowo-perspektywiczną. Obok nazw miejscowości, graficznych oznaczeń zabudowy, elementów topografii dostrzec można zróżnicowaną sieć traktów drogowych. Pod koniec XVIII w. przez Warmię przebiegały szlaki o charakterze tranzytowym, a więc takie o większym nasileniu ruchu, dalej trakty łączące ośrodki dawniejszej władzy administracyjnej czyli miasta biskupie i kapitulne[27], również drogi między poszczególnymi miejscowościami, wreszcie drogi mające znaczenie wyłącznie dla określonej miejscowości[28]. Drogi główne, pocztowe, oznaczone zostały podwójną

„Elbinger Jahrbuch”, 1931, s. 141–143; J. O b ł ą k, *Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego*, *SW*, t. 1, 1964, s. 25–26; P. G r a b o w s k i, *Obraz terytorium Prus Wschodnich w kartografii XV–XIX wieku,* w: *Z dziejów kartografii*, t. 8, Materiały z XVI Ogólnopolskiej Konferencji Historyków Kartografii, Olsztyn 1995, s. 28; J. C h ł o s t a, *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Olsztyn 2002, s. 90.

[21] J. S z e l i g a, *O mapie Warmii Jana Fryderyka Enderscha (1755)*, *KMW*, 1972, nr 4, s. 519.

[22] W. T h i m m, *Die Ermlandkarte von Endersch (1755)*, *ZGAE*, Bd. 35, 1971, s. 184.

[23] P. G r a b o w s k i, *Szczegółowa topografia Prus Wschodnich i Zachodnich na mapie Fryderyka Leopolda Schrötera (1796–1802)*, *KMW*, 2005, nr 4, s. 555–559.

[24] Pełny tytuł: *Karte von Ost-Preussen nebst Preussische Lithauen und West-Preussen nebst dem Netzdistrict, aufgenomen unter Leitung des Königlich Preussischen Staats-Ministers Freiherrn von Schrötter in den Jahren von 1796 bis 1802*.

[25] G. K r a u s e, *Schrötter, Friedrich Leopold Freiherr von*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 32, Leipzig 1891, s. 579–582.

[26] P. G r a b o w s k i, *Szczegółowa topografia...*, s. 557.

[27] R. D r e w e k, *Transport i komunikacja*, w: *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, red. J. Burszta, Wrocław – Warszwa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 297; J. C h ł o s t a, *Drogi na dawnej Warmii*, w: *Warmińskie drogi*, red. T.M. Łaguna, Lidzbark Warmiński 2008, s. 10.

[28] W. S z u l i s t, *Ważniejsze lądowe szlaki handlowo-komunikacyjne Warmii i Mazur w XVI–XVIII wieku*, *KMW*, 1972, nr 2–3, s. 299–300.

linią, a zwykłe gospodarcze do sąsiednich wsi i leśne, pojedynczą[29]. Ta sieć jest dla współczesnego badacza podstawą do porównań z układem drożnym, który utwierdził się ostatecznie w 2. poł. XIX w., gdy został zmieniony standard dróg z piaszczystych i ziemnych na brukowane szosy. Powodem tego były względy gospodarcze i strategiczne, nakazane przez rząd. Jednak na tych przekazach brakuje oznaczeń kapliczek i krzyży, które wciąż nie stanowiły dla kartografów istotnych wyróżników.

Wielkoskalowe mapy katastralne, które zostały opracowane w 1. i 2. poł. XIX w. zalicza się do najwartościowszych materiałów, nadających się w pełni do prac geodezyjnych[30]. Ich opracowanie było konsekwencją reform rolnych przeprowadzonych na pocz. XIX w. Instytucjami powołanymi do założenia i prowadzenia akt i map katastralnych były, działające na terenie powiatu, Urzędy Katastralne (Katasteramt). Pruski kataster gruntów i budynków dla Prus Wschodnich zaprowadzony został w latach 1861–1865 w oparciu o ustawy podatkowe z 1861 r., które miały na celu ujednolicenie zasad wymiaru świadczeń podatkowych[31]. Analizując wybiórcze arkusze warmińskich miejscowości, nie natrafiono na stałe oznaczenia informujące, że w krajobrazie tych wsi istniały kapliczki i krzyże. Takie oznaczenia mogły pojawić się okazjonalnie na niektórych arkuszach.

W badaniach terenowych najbardziej pomocne okazały się jednak warmińskie Meßtischblätter i Deutschen Heereskarten w skali 1:25000, które charakteryzowały się bardzo wysoką szczegółowością i dokładnością odwzorowania topografii terenu. Mapy, a dokładnie seria arkuszy, składająca się na teren Warmii[32], były tworzone i wydawane sukcesywnie na przestrzeni lat, co też potwierdzają daty naniesione na mapy. Widoczne są różnice w wykonaniu i zawartości merytorycznej, a także w ich tytulaturze oraz sposobie umieszczania legend bądź ich braku. Meßtischblatty stały się jednym z najlepszych źródeł informacji na temat sieci osadniczej w 2. poł. XIX i na pocz. XX w. Studiując je z łatwością odnaleźć można dawne, a niekiedy dziś już zupełnie zapomniane szlaki, łączące ówczesne osiedla ludzkie oraz nieistniejące osady.

O ile wcześniejsze mapy nie posiadały żadnego oznaczenia obiektów małej architektury, to stan ten w przekazach kartograficznych uległ radykalnym zmianom pod koniec XIX w. Właśnie wtedy powszechnie występujące w lokalnym krajobrazie kapliczki i krzyże w formie trwałego znaku, mogły być wykorzystane w celach geodezyjnych, ale również wojskowych. Skala mapy umożliwiała swobodne nanoszenie wielu zakodowanych informacji. Zakres zastosowanych piktogramów stał się większy, o czym informuje bogata w treści legenda. Dla porównania na pocz. XIX w. w zakresie budowli sakralnych stosowano tylko jedno oznaczenie dotyczące kościoła, podczas gdy wiek później zakres oznaczeń został rozszerzony o kaplice filialne, wizerunki świętych (w obrębie których znalazły się kapliczki), krzyże, figury

[29] P. G r a b o w s k i, *Szczegółowa topografia*..., s. 558.

[30] P. G r a b o w s k i, *Obraz terytorium*..., s. 31.

[31] K. W i w a t o w s k a-C h y l i ń s k a, *Zbiór kartograficzny map luźnych w Archiwum Państwowym w Olsztynie*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 8, red. P. Grabowski, Olsztyn 1995, s. 146.

[32] G. K r ü g e r, J. S c h n a d t, *Die Entwicklung der geodätischen Grundlagen für die Kartographie und die Kartenwerke 1810–1945*, w: *Berlin-Brandenburg im Kartenbild*, red. W. Scharfe, H. Scheerschmidt, Berlin 2000, s. 26–49.

przydrożne, a również pojedyncze groby, czy cmentarze. Arkusze map topograficznych, jakie zostały poddane analizie, stanowią ważne źródła dla poznania i zapisania dokładnej lokalizacji obiektów religijnych[33]. Na wielu arkuszach widoczne jest oznaczenie tym samym znakiem piktograficznym „±", które według określenia z legendy „Heiligenbild" dotyczyło, w tłumaczeniu na język polski, „wizerunków świętych". Zarówno oznaczenie, jak i wyjaśnienie nie wskazują jednoznacznie, z jakiego typu obiektem małej architektury sakralnej ma się do czynienia. Dopiero dokonując, w oparciu o przekaz kartograficzny, badań terenowych, można było potwierdzić lokalizację i istnienie w tym miejscu albo krzyża, albo kapliczki, czy rzadziej figury przydrożnej. Piktogramy „wizerunków świętych" można znaleźć na mapach przy wszelkiego rodzaju drogach, rozdrożach, czasami w ogrodach przydomowych na wybudowaniach. Przy określonej skali mapy liczba potencjalnych oznaczeń graficznych kapliczek mogłaby zamazać obraz wsi. Obiekty sakralne, które zostały oznaczone piktogramem we wsiach, to kościoły, cmentarze i kaplice. Te ostatnie oznaczano dodatkowo skrótem „Kp." – Kapelle. Można zauważyć, że pewien obraz tej problematyki został zawarty w opracowaniu „Die katholischen Kirchspiele und seine Pfarrer im Kreis Allenstein – Ermland – Ostpreussen bis 1945". W nim zostały zamieszczone, poglądowe mapki parafii, z odwzorowaniem ich historycznego zasięgu. Uzupełnieniem tego graficznego materiału stały się selektywne zestawienia ludności gmin wiejskich, wchodzących w skład poszczególnych parafii. Wykazy dostarczają cennych danych statystycznych: ilu mieszkańców poszczególnych wsi było katolikami, a ilu innego wyznania. Na końcu opracowania została zamieszczona, schematyczna mapa dawnego powiatu olsztyńskiego, która ukazuje strukturę dekanalną i parafialną[34]. Ten materiał, mimo że nie przedstawia oznaczeń typowych dla map, należy traktować jako pomocniczy.

MATERIAŁY WSPOMNIENIOWE

Rozproszone przekazy wspomnieniowe, także kroniki parafialne i wiejskie (np. wsi Leszno[35]) oraz krótkie refleksje zebrane w pracach zbiorowych[36] stanowią ważną grupę, do której badacz powinien sięgać. Odwoływanie się do tych przekazów dostarcza przede wszystkich informacji na temat klimatu religijnego dawnej Warmii. Zarówno te materiały wspomnieniowe, jak i utwory literackie spisywane przez Warmiaków, w pewnym stopniu zarejestrowały przejawy religijności, dziś bardzo trudnej do zrozumienia i opisania. W materiałach tych znaleźć można także informacje o funkcjonujących w przestrzeni przydrożnych obiektach kultu, zazwyczaj jednak nie są to precyzyjne informacje o miejscu ich występowania. Dopiero ze związku przyczynowo-skutkowego, nakładając na to własne poszukiwania tereno-

[33] Analizie poddane zostały mapy powstałe od 1911 do 1944 r.

[34] *Die katholischen Kirchspiele und seine Pfarrer im Kreis Allenstein – Ermland – Ostpreussen bis 1945*, zestawił K.J. Schwittay, Kierspe 1995.

[35] OBN, Zbiory Specjalne, R 614: *Kronika wsi Leszno*.

[36] *Mój Fleming, moje Frączki. Wspomnienia mieszkańców*, Frączki 2008.

we, można się domyśleć, o jaki obiekt chodziło autorowi. Zróżnicowanie językowe badanych przekazów nie stanowi zasadniczej przeszkody.

Ważne miejsce w refleksji nad znaczeniem kapliczek w świadomości Warmiaków zajmuje literatura wspomnieniowa, zwłaszcza spuścizna pisarska ks. Walentego Barczewskiego[37] i poetki Marii Zientary-Malewskiej[38]. W ich twórczości jest nakreślony, lokalny koloryt kultury Warmii południowej 2. poł. XIX w. i pocz. XX w. W niej został zachowany, barwny obraz codziennego i świątecznego życia, a zwłaszcza warmińskich „kiermasów" i „łosier"[39].

Ks. Barczewski[40] wydając swoje etnograficzne dzieło „Geografię polskiej Warmii" w 1917 r., nie mógł pominąć najbardziej rzucających się w oczy znamion katolickiej pobożności Warmiaków. Pisał, że „po innych wsiach znajdują się także kaplice pomniejsze, bożemęki krzyże murowane i drewniane, (...). Po drogach i polach, zwłaszcza na krzyżówkach napotkasz często krzyże z pasyą nieraz i figurę Matki Boskiej z dzieciątkiem, Bolesnej, Niepokalanej, ś. Jana Nepomucena (na mostach) i innych Świętych lub Święte. Te częste krzyże i figury Świętych na publicznych placach i drogach nadają Warmii piętno szczero katolickie"[41]. W tym samym dziele wytłumaczył również zasięg terytorialny Warmii etnicznie polskiej[42]. Powtórzył tym samym to, w jaki sposób ujęli „polską Warmię" Franciszek Lieder[43] i Wojciech Kętrzyński[44]. Zaś w „Kiermasach na Warmji" z 1923 r. określał symbolikę i znaczenie obiektów małej architektury: „przy drogach i domostwach mnóstwo krzyżów i kaplic niezbite dają świadectwo o głęboko zakorzenionej wierze i miłości do Krzyża na wskroś katolickiej ludności warmińskiej"[45]. Charakter katolicki, w pryzmacie kultury materialnej Warmii, dobitnie określił w 1876 r. W. Kętrzyński[46], pisząc o Warmiakach: „Ludność warmińska jest przeważnie katolicka; dlatego też tutaj, jak w całej Polsce, wszędzie spotykasz przy drogach, domach i w wsiach krzyże, Boże męki, kapliczki, a wśród lasów zawieszone lub przybite do drzew obrazy Mat-

[37] W. B a r c z e w s k i, *Geografia polskiej Warmii*, Olsztyn 1917; T e g o ż, *Kiermasy na Warmji*, Olsztyn 1923; T e g o ż, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, Olsztyn 1925.

[38] M. Z i e n t a r a-M a l e w s k a, *Warmio moja miła*, Warszawa 1959; T e j ż e, *Gietrzwałddzieje polskości*, Warszawa 1976; t e j ż e, *Miłość prostego serca*, Olsztyn 1985; T e j ż e, *Wieś nad łąkami*, Olsztyn 1988.

[39] W. B a r c z e w s k i, *Geografia polskiej Warmii*, s. 92–93; M. Z i e n t a r a-M a l e w s k a, *Warmio moja...*, s. 2–3; T e j ż e, *Wieś nad łąkami...*, s. 107.

[40] J. C h ł o s t a, *Słownik Warmii...*, s. 27–28; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2004, s. 15–16.

[41] W. B a r c z e w s k i, *Geografia polskiej Warmii...*, s. 29.

[42] Tamże, s. 7.

[43] F. L i e d e r, *Warmia moich młodych lat*, opr. J. Jasiński, Olsztyn 1986, s. 73; J. J a s i ń s k i, *O nazwie „Polska Warmia"...*, s. 21.

[44] *Nazwy miejscowe polskie Prus Zachodnich, Wschodnich i Pomorza wraz z przezwiskami niemieckiemi zestawił Dr. Wojciech Kętrzyński dyrektor zakładu nar. im. Ossolińskich*, Lwów 1879, s. 10.

[45] W. B a r c z e w s k i, *Kiermasy na Warmji...*, s. 8.

[46] J. P o w i e r s k i, *Wojciech Kętrzyński jako historyk Prus*, *KMW*, 1970, nr 3, s. 347–380.

ki Boskiej”[47]. Karol Emilian Sieniawski[48] wskazywał na widome znaki religijnego wyznania Warmiaków znajdujące się w obrębie ich zamieszkania: „Nad wszystkiemi drogami publicznymi wznoszą się liczniej, aniżeli w innych krajach, kapliczki (Boże męki) i krzyże: One pouczają wędrowca od razu, że się tutaj znajduje w kraju katolickim, na ziemi dawnej biskupiej”[49].

F. Lieder jest pierwszym pamiętnikarzem z polskiej Warmii[50]. Opisując swoje dzieciństwo z przeł. XVIII i XIX w. informuje, że na skrzyżowaniu dróg do Droszewa, Wilim i Biesowa leżał głaz z zaznaczonym śladem stopki dziecięcej. Legenda głosiła, że w tym miejscu odpoczywała Najświętsza Panna z Dzieciątkiem Jezus[51]. Na pamiątkę tegoż zdarzenia pobożni Warmiacy wystawili obok figurę Matki Bożej, aby przechodząc oddawać temu znakowi cześć[52]. Dość żywy rozwój warmińskiej memuarystki obserwuje się jednak od 2. poł. XIX w. do lat 50. XX w., przy czym najwięcej miejsca poświęcono okresowi 1918–1945. Pamiętnikarzami, których wspomnienia ukazały się w formie osobnych publikacji są Jędrzej Giertych[53], Franciszek Kwas, Michał Lengowski[54], Paweł Sowa[55], Paweł Turowski, Hubert Orłowski.

Nie każde wspomnienie zawierało w sobie informację o kapliczkach, czy funkcjach, które pełniły one w życiu społecznym. Tylko niektórzy autorzy uwzględnili w swoich przekazach badane obiekty. Jędrzej Giertych zauważa: „Warmja odznacza się obfitością napotykanych co krok krzyżów i kapliczek przydrożnych, których na obszarze byłych Prus Książęcych nie ma wcale”[56]. M. Lengowski przywołuje następujący obraz: „Na wzgórku tej wągrody [...] stał dzwonek wiejski, którym dzwoniono rano, w południe i wieczorem na Anioł Pański. Przy dzwonku stał wysoki drewniany krzyż, przy którym po wieczornym dzwonieniu, w miesiącu maju zbierali się starzy i młodzi na różaniec”[57]. Autor nie zapomina o tradycji „łosier”, dzwonieniu na Anioł Pański i przy pogrzebach, czy o konkretnych praktykach religijnych[58]. Jego

---

[47] Por. R. F r y d r y c h o w i c z, *Warmia*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, wydany pod redakcyą B. Chlebowskiego, według planu F. Sulimierskiego*, t. 13, Warszawa 1893, s. 12; W. K ę t r z y ń s k i, *Szkice, opracował i wstępem poprzedził A. Wakar*, Olsztyn 1977, s. 114.

[48] J. C h ł o s t a, *Słownik Warmii...*, s. 318.

[49] K. E. S i e n i a w s k i, *Biskupstwo Warmińskie, jego założenie i rozwój na ziemi pruskiej z uwzględnieniem dziejów, ludności i stosunków jeograficznych ziem dawniej krzyżackich*, t. 1, Poznań 1878, s. 241.

[50] J. C h ł o s t a, *Słownik Warmii...*, s. 205.

[51] F. L i e d e r, dz. cyt. s. 89.

[52] Powtarzam za: J. J a s i ń s k i, *„Wszędzie na drogach i ścieżkach stoją tam wysokie krzyże”*, *PW*, 1984, nr 25.

[53] J. C h ł o s t a, *Słownik Warmii...*, s. 113.

[54] Tamże, s. 200.

[55] Tamże, s. 321–322.

[56] J. G i e r t y c h, *Za północnym kordonem (Prusy Wschodnie)*, Warszawa 1932, s. 62–63.

[57] M. L e n g o w s k i, *Na Warmii i Westfalii: wspomnienia,* wyd. J. Jasiński, Warszawa 1972, s. 38.

[58] Tamże, s. 75, 79–80, 91–92.

przekaz, obok relacji W. Barczewskiego i M. Zientary-Malewskiej, jako jeden z nielicznych, szeroko opisuje rolę kapliczek w życiu Warmiaków.

W XIX w. o warmińskich kapliczkach i przydrożnych figurach wspominali zarówno niemieccy, jak i polscy podróżnicy, czy badacze[59]. Wszyscy dostrzegali zewnętrzne cechy Warmii, wyróżniające ją od sąsiednich obszarów Prus Wschodnich. Uderzały więc obserwatorów z przeł. XVIII i XIX w. liczne kapliczki przydrożne, „Boże Męki", obrazy świętych, piękniejsze niż w parafiach protestanckich kościoły, zwyczaje religijne, jak pielgrzymki, czy odpusty[60]. Pamiętnikowi Hermana von Boyen z 1805 r. zawdzięczać należy utrwalenie obrazu wsi warmińskiej sprzed 200 laty wraz z zabytkami sztuki ludowej[61]. H. Boyen zauważył liczne kapliczki i krzyże, które zresztą nie spodobały mu się. Były to, jak zauważył, „raczej straszydła – niż przedmioty kultu"[62]. Również brak akceptacji charakteryzował 150 protestanckich kolonistów spod Białegostoku, którzy osadzeni w 1815 r. w dawnych dobrach kapituły dobromiejskiej pod Rogiedlami nie zagrzeli tu długo miejsca. Po trzech miesiącach prawie wszyscy opuścili Warmię, bo „w zły nastrój wprowadzały ich przydrożne krzyże i kapliczki z kolorowymi malowidłami i klęczącymi przed nimi ludźmi"[63].

Max Rosenheyen, niemiecki turysta z poł. XIX w. zauważył, że w żadnej prowincji państwa niemieckiego nie ma tyle krzyży co na Warmii[64]. Podobne obserwacje czynił W. Kętrzyński, któremu owe symbole chrześcijaństwa przypominały krajobraz polski, a zarazem wyróżniały Warmię wśród innych terenów wschodniopruskich[65]. Eustachy Tyszkiewicz w 1865 r., spostrzegłszy liczne kapliczki, stwierdzał, że bardzo mu, „kraj nasz przypominają"[66]. Kiedy ks. dr Filip Krementz z Koblencji został w 1866 r. biskupem warmińskim, zapytał podróżującego znajomego urzędnika z Prus Wschodnich, co to za kraik ta Warmia. Na otrzymaną odpowiedź, że tam dużo krzyży po drogach, zawołał radośnie: „Gdzie dużo krzyżów, tam i wiele miłości do Krzyża!"[67]. Czy w tym zdarzeniu należy upatrywać genezy nazwy „świętej" Warmii?

---

[59] M.in. M. R o s e n h e y n, *Reise-Skizzen aus Ost- und Westpreussen*, Konigsberg 1858; E. T y s z k i e w i c z, *Wycieczka do Warmii w 1864. „Jana Jaworskiego Kalendarz Ilustrowany na rok 1873"*, Warszawa 1872, s. 99; W. K ę t r z y ń s k i, *Szkice Prus Wschodnich*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. 4, 1876; R. Frydrychowicz, dz. cyt., s. 12.

[60] J. J a s i ń s k i, *Tożsamość warmińska 1772–1914*, w: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2001, s. 56, przyp. 24.

[61] W. O g r o d z i ń s k i, *Józef Weinert ze Stanislewa ostatni świątkarz na Warmii*, *„Kalendarz dla Warmii i Mazur na rok 1958"*, s. 348.

[62] M. R o s e n h e y n, dz. cyt., s. 66; J. J a s i ń s k i, *Maryjne kaplice i kapliczki...*, s. 642.

[63] G. M a t e r n, *Katholizismus und Protestantismus in Ostpreußen*, Braunsberg 1898, s. 68; J. C h ł o s t a, *Maryjne kapliczki na Warmii*, w: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011, s. 87.

[64] *Der Protestantizmus im Ermland, seine Geschichte und seine Bedeutung*, *„Evangeliches Gemeindeblatt"* 6 (1876), s. 29; A. B l u d a u, *Oberland, Ermland, Natangen und Barten. Ein Landes und Volksunde*, Stuttgart 1901, s. 191; J. J a s i ń s k i, *Maryjne kaplice i kapliczki...*, s. 642–643.

[65] J. J a s i ń s k i, *„Wszędzie na drogach...*

[66] E. T y s z k i e w i c z, dz. cyt., s. 99.

[67] List pasterski bpa Filipa Krementza z 14 stycznia 1883, *PDE*, 1883, nr 2, s. 17.

Franciszek Jabłoński w trafny sposób scharakteryzował znaczenie kapliczek i krzyży: „Na ziemi warmińskiej istnieją do dziś dnia cenne zabytki historyczne, będące dowodami związków historycznych z innymi ziemiami polskimi. Do tych zabytków należą również kapliczki i krzyże przydrożne, budowane i stawiane przez lud warmiński już w dawnych czasach, szczególnie zaś od chwili, kiedy antypolska, germanizacyjna polityka Bismarcka i jego następców objęła również życie religijne polskiej Warmii”[68]. Na Warmii powstało wiele cennych budowli, które bezprzykładnie mówiły przybyszom, iż znaleźli się w pobiskupim kraju. To był tylko klarowny argument do nazywania Warmii „świętą” lub krajem krzyżów[69]. P. Turowski skomentował napisy zachowane na obiektach małej architektury w typowy dla działacza ruchu polskiego sposób: „Warmię zamieszkiwał i zamieszkuje lud polski, co widocznym było przed I wojną światową z licznych napisów na krzyżach i kapliczkach przydrożnych”[70]. Znaczenie krzyża w wymiarze rodzinnym opisuje zaś H. Orłowski: „W miejscu krzyżujących się linii podziałów separunkowych prapradziadek postawił sporych rozmiarów krzyż oraz posadził lipę. Miejsce to nabrało z czasem charakteru nieledwie symbolicznego. Tu miały miejsce liczne pożegnania rodzinne (...). Tu chroniono się w przypadku licznych srogich burz, tu odpoczywano w upalne żniwa”[71].

Niektóre publikacje wspomnieniowe, zwłaszcza te proweniencji niemieckiej, zostały wzbogacone o dodatkowy walor poznawczy, jakim są przedwojenne pocztówki oraz fotografie. Te ilustracje ukazują dawniejszy wygląd warmińskiej wsi, z istniejącymi niegdyś kapliczkami[72]. Te przekazy, po zweryfikowaniu ze stanem obecnym, dostarczają wielu interesujących wiadomości. Są m.in. cennym źródłem informacji o ówczesnym wyposażeniu kapliczek. W publikowanych materiałach pojawiają się także odręczne, schematyczne szkice wsi (np. Chwalęcin[73], Długobór[74], Kikity i Łędławki[75]) oraz gmin wiejskich (np. Przykop i Tuławki[76]). Na podstawie tych uproszczonych rysunków widać usytuowanie poszczególnych gospodarstw. Zostały one stosownie oznaczone i opisane numerem indeksowym, imieniem oraz

[68] [F. J a n k o w s k i], Sz. Z a p o l s k i (pseud.), *Kapliczki na Warmii*, „Słowo na Warmii i Mazurach”, 1953, nr 3; J. J a s i ń s k i, *„Wszędzie na drogach...*

[69] M. W i e r z b i ń s k i, *Ziemia warmińska*, Poznań 1919, s. 11.

[70] OBN, Zbiory Specjalne, R 465: Turowski Paweł, *Sto siedemdziesiąt trzy lata walki o mowę ojczystą jednej wsi warmińskiej (Tomaszkowo)*, s. 31.

[71] H. O r ł o w s k i, *Warmia z oddali. Odpominania*, Olsztyn 2000, s. 68.

[72] L a n g w a l d e, *Kreis Braunsberg (Ost Preußen). Ein Kirchspiel im Ermland*, Münster 1983, s. 56.

[73] L. P o h l m a n n, G. R e i f f e r s c h e i d, *Wallfahrtskirche zum heiligen Kreuz. Stegmansdorf/ Ostpreussen und Chronik des Dorfes Stegmansdorf*, 1991, s. 84–85.

[74] L a n g w a l d e, s. 55.

[75] E. P o s c h m a n n, *Der Kreis Rossels. Ein ostpreussisches Heimatbuch,* Katenkirchen 1977, s. 516 i 517.

[76] *Grabenau, ein Dorf im Kirchspiel Wuttrienen*, „Heimatbrief, Landkreis Allenstein Ostpreußen”, Weihnachten 1994, s. 61, 63–65.

nazwiskiem właściciela. Tylko na niektórych rysunkach wsi, dostrzec można graficzne piktogramy kapliczek i krzyży (np. Barczewko[77], Frączki[78]).

Wydaje się zasadnym, aby w tym miejscu powołać się również na wspomnienia zawarte w pamięci ludzkiej, a nie utrwalone w formie publikacji. Na wzór procedury socjologicznej została wykorzystana w tym celu opcja anonimowego wywiadu środowiskowego. Przeprowadzone wywiady były generalnie sprowadzone do otrzymania informacji o lokalizacji rozproszonych kapliczek w terenie. Rzadszym zjawiskiem była możliwość otrzymania szczegółowych informacji, dotyczących przeszłości badanych obiektów zwłaszcza, że większość kapliczek wybudowano w 2. poł. XIX i 1. ćw. XX w. Z wiadomych względów brakuje bezpośrednich świadków, którzy przekazaliby informacje o dokładnych okolicznościach budowy i poświęceniu kapliczek. Tylko nieliczni żyjący Warmiacy jak pani Rita Petrykowska z Przykopu i Jerzy Boenigk z Tomaszkowa pamiętają dokładnie zasłyszane historie o poszczególnych obiektach małej architektury, względnie byli źródłem dodatkowych informacji, związanych z osobliwymi zwyczajami i wierzeniami. Wyjątkiem było przeprowadzenie sporadycznych wywiadów z dawnymi, niemieckojęzycznymi Warmiakami. Ci ostatni, odwiedzający po latach miejsca swego urodzenia stawali się przygodnymi, a także wartościowymi dostarczycielami informacji. Przekazy ustne mieszkańców Warmii stanowią źródło z reguły mało dokładne i precyzyjne. W wielu przypadkach pozyskane informacje mają znaczenie pośrednie, gdyż pochodzą z drugiej ręki.

Omówione powyżej źródła dostarczają istotnego materiału empirycznego. Specyfika badawcza wymusza przeprowadzenie badań terenowych. Jeśli obiekty małej architektury sakralnej zostały wzmiankowane w dokumentach w sposób opisowy albo ikonograficzny, oznaczone na mapach, albo zawarte we wspomnieniach i wywiadach, to można było je potwierdzić lub zanegować w terenie. Tym samym proces badawczy może być wzbogacony o odkrycie nie opisanych czy udokumentowanych obiektów. Prowadząc badania w archiwach i bibliotekach, w przypadku małej architektury niezbędną są dodatkowe penetracje terenowe, dzięki którym znacznie możemy rozszerzyć materiał poznawczy.

WRITTEN SOURCES IN THE RESEARCH ON THE SMALL SACRAL ARCHITECTURE IN WARMIA – A PROFILE

SUMMARY

The presented description of the available sources for the research on the small sacral architecture focuses on three types of them: archives, cartographic data and memoirs. Each of them provided important information and prompted to undergo a further field research.

[77] U. F o x, *Kirchspiel Alt-Wartenburg im Ermland mit Jadden – Tengutten – Tollack 1325–1985*, Paderborn 1989, s. 329.

[78] *Mój Fleming...*, s. 50–51.

The latter not only confirmed data already found in the sources under examination, but led to a discovery of some new valuable material sources. The analysed example can serve as a support for the thesis that employing a combination of different cognitive, empirical methods in research is justifiable.

CHARAKTERISTIK GESCHRIEBENER QUELLEN ZU UNTERSUCHUNGEN ÜBER ERMLANDS SAKRALE KLEINARCHITEKTUR

ZUSAMMENFASSUNG

In der Charakteristik der Quellen zu Untersuchungen über sakrale Kleinarchitektur konzentriert man sich auf drei Arten davon: auf Archivalien, kartografische Überlieferungen sowie Gedächtnismaterial. Einzelne Typen liefern wichtige Informationen, die, in Bezug auf das untersuchte Problem, Feldforschungen erzwangen. Solch ein Vorgehen ermöglichte nicht nur die in den Quellen befindlichen Inhalte zu bestätigen, sondern erlaubten auch, neue materielle Quellen zu entdecken. Am Beispiel dieses Forschungsproblems ist die Richtigkeit festzustellen, kognitive Methoden zu verbinden.

TEOLOGIA

Roman KRAWCZYK*

Studia Elbląskie
XV (2014)

MOJŻESZ W HISTORII ZBAWIENIA

Słowa kluczowe: Mojżesz, narodziny, misja, pobyt w Egipcie, wędrówka do Kanaanu, prawodawca

Keywords: Moses, birth, mission, stay in Egypt, journey to Canaan, lawgiver

Schlüsselworte: Moses, Geburt, Mission, Aufenthalt in Ägypten, Wanderung nach Kanaan, Gesetzgeber

Mojżesz należy bezsprzecznie do największych postaci biblijnych. Jego historią zajmują się wyjątkowo obszernie księgi biblijne obu Testamentów. Mojżesz stanowi też przedmiot zainteresowania żydowskiej literatury pozabiblijnej. Mojżeszowi sporo miejsca poświęca islam w *Koranie*[1] w swej religijnej tradycji. Nie można zrozumieć historii Izraela i tradycji biblijnej bez przyjęcia istnienia Mojżesza. W *Starym Testamencie* Mojżesz ukazywany jest jako ojciec narodu, który wyzwolił go z niewoli egipskiej, nadał mu podstawowe prawa i ukształtował jego świadomość narodową[2]. Jego rolę w historii Izraela i w jego religii tak streścił autor *Księgi Powtórzonego Prawa*: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Jahwe twarzą w twarz ani równy mu we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Jahwe czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego jego kraju; ani równy mu mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach całego Izraela" (Pwt 34,10–12).

W „Pochwale Ojców" w *Księdze Syracha* (Syr 45,1–5) Mojżesz jest wymieniony zaraz po patriarchach: Abrahamie, Izaaku i Jakubie, a wymieniając jego przymioty autor mówi, że Mojżesz był „umiłowany przez Boga i ludzi", „rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz", Bóg pozwolił mu „usłyszeć swój głos" i pokazał mu „rąbek swej chwały", „wsławił go w obliczu królów", „wybrał go spomiędzy wszystkich

* Ks. Roman Krawczyk – prof. dr hab., prof. zw. w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Prof. nadzw. w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

[1] Sura 28 w. 3–43 opowiada szczegółowo historię Mojżesza koncentrując się głównie na jego życiu w Egipcie.

[2] S. G r z y b e k, *Mojżesz na nowo odczytany*, „Scrutamini Scipturas", Kraków 1980, s. 20–32; J.S. S y n o w i e c, *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996.

żyjących". Autor „Pochwały Mojżesza" wymienia jego nadzwyczajne uzdolnienia ludzkie a przede wszystkim wybranie przez Boga i obdarowanie nadludzkimi przymiotami i przywilejami. Bez wątpienia w ciągu wieków tradycje dorzucały pewne elementy mające na celu podkreślenie nadzwyczajności Mojżesza, nie przekreśla to jednak historyczności jego istnienia oraz jego roli w historii Izraela.

Niniejszy artykuł jest próbą syntetycznego ujęcia roli Mojżesza w historii zbawienia. Artykuł składa się z trzech części. W części pierwszej zawarta jest analiza opisu narodzin i misji Mojżesza zawartych w *Pięcioksięgu* (I). W opisie tym znalazły się niewątpliwie także niehistoryczne szczegóły z życia Mojżesza, które w ciągu wieków dodawano w celu podkreślenia nadzwyczajnego wymiaru tej osoby. W części drugiej analizowane są elementy treściowe składające się na historyczny walor tej postaci (II). W trzeciej części artykułu zawarta jest analiza teologicznego aspektu paralelizmu pomiędzy Mojżeszem a Jezusem (III).

NARODZINY I MISJA MOJŻESZA W PIĘCIOKSIĘGU

Perykopa Wj 2,1–10 opisująca narodziny Mojżesza stanowi treściową kontynuację treści rozdziału pierwszego *Księgi Wyjścia*: oto Bóg postanawia uratować synów Izraela dręczonych przez faraona. Pewnemu małżeństwu z pokolenia Lewiego rodzi się syn (w. 1)[3]. Ponieważ aktualnie obowiązywał nakaz faraona, aby: „Wszystkich nowonarodzonych chłopców Izraelczyków wrzucać do rzeki (Wj 1,12) matka ukrywała narodzonego chłopca przez trzy miesiące (w. 2). Autor biblijny podaje motywację czynu matki: urodzony chłopiec był „tôb". *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy ten termin jako „piękny", ale chodzi tu niewątpliwie o podkreślenie, że był zdrowy i silny. Dłużej jednak nie mógł być ukrywany, stąd matka „decyduje się na powierzenie jego losów przeznaczeniu"[4]. Sporządza skrzynkę z papirusu, umieszcza w nim dziecko i zostawia w sitowiu na brzegu rzeki (w. 3). Zapewne jednak nie bez wpływu matki „siostra jego (Miriam) stała z dala, aby wiedzieć, co się z nim stanie" (w. 4). Sama matka nie mogła stać blisko kosza, aby nie wzbudzać podejrzeń. Okazuje się więc, że Mojżesz nie był jedynakiem: miał siostrę ale i brata Aarona (Wj 15,21 ; Lb 12,1 ; 20,1)[5]. Sprawa dziecka zmienia się radykalnie za sprawą księżniczki egipskiej, córki faraona, która „zeszła ku rzece, aby się wykąpać" (w. 5). Praktykę wychodzenia nad Nil może potwierdzać Wj 7,15: „Idź do faraona rano, gdy wyjdzie nad wodę, pośpiesz mu na spotkanie na brzeg Nilu". Zobaczywszy skrzynkę wśród sitowia, księżniczka poprosiła służącą, aby jej przyniosła dziecko. Księżniczka znała zapewne nakaz faraona, aby zabijać wszystkich narodzonych chłopców izraelskich (Wj 1,22) i dlatego domyśliła się, że „jest on spośród dzieci Hebrajczy-

[3] Por. M. D z i a d o s z, *Biblijny kontekst tradycji o narodzinach Mojżesza* (Wj 1,8–2,10), *CTh* 76 (2006) z. 2, s. 51–77.

[4] J. L e m a ń s k i, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 258.

[5] Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1999, s. 520; P.Cz. B o s a k, *Kobiety w Biblii. Słownik – konkordancja*, Poznań 1995, s. 145–147.

ków" (w. 6). Od tego momentu zaczyna się rola siostry Mojżesza[6], która proponuje córce faraona znalezienie karmicielki dziecka „spośród kobiet Hebrajczyków" (w. 7). Dziwi fakt, że dziewczyna izraelska mogła tak łatwo zbliżyć się do księżniczki; jest to zapewne motyw literacki dla stworzenia scenerii dla opowiadania. Uzyskawszy zgodę córki faraona, Miriam zawołała matkę dziecka (w. 8), która na polecenie księżniczki ma dziecko wychować dla niej: „Wykarm je dla mnie" (w. 9). Dziecko formalnie należy już do córki faraona, dlatego gdy podrosło, „matka zaprowadziła je do córki faraona i był dla niej jak syn" (w. 10a). Córce faraona prześladującego Izraelitów zawdzięcza Mojżesz nie tylko to, że został „uratowany z wody" (Wj 2,1–10), lecz także to, że otrzymał wychowanie, które go dobrze przygotowało do przyszłej roli przywódcy narodu (Dz 7,21n.). Dopiero teraz, na dworze faraona, chłopczyk zostaje nazwany imieniem „Mojżesz" – w tradycji hebrajskiej imię nadawano dziecku natychmiat po urodzeniu (Rdz 16,11,15; 29,32–30,24; 35,18; Wj 2,22 ; Sdz 13,24; 1 Sm 1,20; 2 Sm 12,24; Iz 7,14; Oz 1,3.6)[7].

Tekst biblijny nie opisuje szczegółowo pobytu Mojżesza na dworze faraona, jego dorastania i roli, jaką tam spełniał, wzmiankuje jedynie jego przygodę z zabiciem Egipcjanina i ucieczkę do kraju Madianitów (Wj 2,11–15). Tutaj Mojżesz poślubia Seforę, córkę madianickiego kapłana Renuela, która rodzi Mojżeszowi syna o imieniu Gerszom[8]. Teksty biblijne różnie podają imię teścia Mojżesza: raz jest to Renuel (Wj 2,18), innym razem Jetro (Wj 3,1), jeszcze innym razem Jeter (Wj 4,18) czy Chobab (Sdz 4,11). Biblia wspomina też o pochodzeniu żony Mojżesza z kręgu Kuszytów, przeciw czemu protestowali Miriam i Aaron (Lb 12,1). Nie wiadomo, czy chodzi o Seforę (Wj 2,21) czy też o inną żonę Mojżesza.

W kraju Madianitów ma miejsce początek misji Mojżesza. Pasąc owce swego teścia, Mojżesz dotarł aż do „góry Bożej Horeb" (3,1). Horeb jest nazwany „górą Bożą" ze względu na późniejsze objawienie (Wj 16,1 ; 19,11) i oznacza prawdopodobnie pasmo gór, a Synaj – to jeden ze szczytów tego pasma. „Wtedy ukazał mu się anioł Jahwe w płomieniu ognia ze środka krzewu" (Wj 3,2). Anioł Jahwe to symbol obecności samego Boga, którego Mojżesz za chwilę usłyszy. Ogień, który przykuwa uwagę Mojżesza – ponieważ płonie, ale się nie spala (3,3) – symbolizuje teofanię (Wj 19; Ps 18)[9]. Wtedy „ze środka krzewu Mojżesz słyszy skierowane do niego wezwanie, które jest klasyczną formą powołania: Bóg dwukrotnie wymienia jego imię, a Mojżesz odpowiada: „Oto jestem" (3,4). Obecność Boga sprawia, że Mojżesz otrzymuje zakaz zbliżania się i nakaz zdjęcia obuwia, „gdyż miejsce, na którym stoisz jest ziemią świętą" (3,5). Świętość ziemi nie jest jej własnym przymiotem, lecz następstwem objawienia się Boga. Bóg objawia się Mojżeszowi w podwójnej formule: „Ja jestem Bogiem twego ojca", ale zarazem też „Bogiem Abrahama, Iza-

---

[6] Jest ona określona terminem: *haʿ almah;* termin ten określa dziewicę, ale także – tak jak w tym tekście – młodą dziewczynę.

[7] Tekst wyjaśnia sens imienia „Mojżesz": „Bo wydobyłam go z wody", (w. 10b: hebr. *moszeh* – ocalony z wody).

[8] Drugiego syna Mojżesza, Eliezera, wymienia Wj 18,4 i 1Krn 23,15.

[9] Być może krzak gorejący jako symbol świętego świecznika (menora) w świątyni przypomina o obecności Jahwe wśród swego ludu. Zob. N. W y a t t, *The Significance of Burnings Bush*, *VT* 36 (1986), s. 361–364.

aka i Bogiem Jakuba" (3,6). Jest więc Bogiem nieustannie obecnym wśród swego ludu, szczególnie wtedy, gdy lud ten cierpi udręki. Tak jest i teraz gdy lud Izraela cierpi prześladowania: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie" (3,7)[10]. „Bóg" zniża się" do konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka, w tym wypadku do sytuacji ludu wybranego i postanawia wyprowadzić go z tej ziemi, ziemi udręki, do „ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód" (3,8–9). Wyrażenie przysłowiowe: „ziemia mlekiem i miodem płynąca" (por. Wj 13,5; Kpł 20,24; Lb 13,28) to ziemia zasobna w pastwiska dla bydła i kwietne łąki pełne pszczół. Określenie to pochodzi od nomadów z pustyni, którzy uważają mleko i miód za najwykwintniejszy pokarm.

Bóg powołuje Mojżesza, by w Jego imieniu podjął się misji wyprowadzenia Izraela z Egiptu: „Oto posyłam ciebie do faraona i wyprowadź lud mój, Izraela, z Egiptu" (3,10).

Mojżesz staje się w ten sposób „wysłannikiem" Boga, podobnie jak później w historii Izraela, staną się nimi prorocy izraelscy (zob. Sdz 6,14; Iz 6,8; Jr 1,7). Podczas wypełniania swej misji Mojżesz od samego początku napotyka wiele trudności. Przede wszystkim stanął wobec nieprzejednanej postawy faraona (Wj 5,1–5), który nie chce się zgodzić na uwolnienie Izraela. Oprócz oporu faraona Mojżesz napotyka także obojętność swoich rodaków: „Mojżesz oznajmił te słowa Izraelitom, ale nie chcieli ich słuchać z powodu udręki ducha i z powodu ciężkich robót" (Wj 6,9). Mojżesz otrzymuje zadanie, które wydaje się niemożliwe do zrealizowania. Jest więc zrozumiałe, że podejmuje się tej misji nie bez wahania: „Kimże ja jestem?" – bym mógł dokonać tego dzieła? Coś podobnego możemy zauważyć w opisach powołania innych wielkich ludzi Starego Testamentu (Izajasz: rozdział 6, Jeremiasz: rozdział 1, Ezechiel: rozdział 1–2). W odpowiedzi Mojżesz usłyszy słowa: „Ponieważ ja jestem z tobą", ponieważ „ja cię posłałem" (3,11–12). Mojżesz decyduje się iść do Egiptu, ale ma trudność: jak ma przedstawić swoim rodakom posyłającego go Boga, jakie jest imię tego Boga? (3,13). Następuje samoprezentacja Boga: „Jestem, który jestem": *ʾehjeh aszer ʾehjeh* (3,14–15). Formuła ta wyraża nieustanną obecność Boga: „Jestem Tym, który jest", „Tym, który zawsze jest" chodzi o odwieczne istnienie, ale też o stałą, nieustanną zbawczą obecność w życiu każdego człowieka i w historii ludzkości[11]. Patriarchom Bóg objawił się pod imieniem *El – Szaddaj*, Bóg wszechmocny (Rdz 17,1), teraz daje poznać drugie swoje imię, które Izraelitom będzie przypominać, kim jest ich Bóg[12].

Teofania, jaką przeżył Mojżesz, jest potwierdzeniem prawdziwości jego powołania, ale mimo to nie usuwa ona wątpliwości Mojżesza. Jego rodacy mogą nie

---

[10] D. D z i a d o s z, *Relacja o powołaniu Mojżesza jako trudny i ważny tekst Starego Testamentu,* „Teologia i Człowiek" 3(2005) z. 5, s. 55–77.

[11] J. P a ś c i a k, *Imię Boże Jahwe*, red. J. Chmiel, T. Matras, „Studium Scripturae Anima Theologiae", Kraków 1990, s. 225–235; A. B a r t o s z e k, *Jahwe w Izraelu*, „Communio" 14(1994) z. 1, s. 36–48; L. S t a c h o w i a k, *Jahwe*, *EK,* Lublin 1997, T. VII, s, 681–682.

[12] Cztery spółgłoski *jhwh* należy czytać: *Jahwe*. Jest to forma czasownikowa *impf.* od *hawah* = być, istnieć. Żydzi po Chrystusie w spółgłoski *jhwh* wpisywali samogłoski słowa *Adonaj* (= Pan) przypominając w ten sposób, aby czytelnik nie wymawiał Imienia Bożego, lecz zastępował je słowem *Adonaj* (LXX tłumaczy więc: *Kyrios* = Pan).

uwierzyć w prawdziwość jego powołania (Wj 4,1), zaś on sam czuje, że „nie jest wymowny", że „zesztywniał mu język" (Wj 4,10). Mojżesz prosi więc Boga: „Wybacz Panie, ale poślij kogoś innego" (Wj 4,13). W końcu przekonany tym, że Aaron będzie mu towarzyszył, wyrusza do Egiptu, Plagi egipskie, i cudowne wydarzenia nad Morzem Czerwonym objawiły wszechmoc Boga i pozwoliły Izraelitom uwierzyć w pomoc Boga i wyjść z Egiptu (Wj 11–15,21). Mojżesz prowadził ocalonych rodaków przez pustynię, a nadzwyczajne wydarzenia w czasie wędrówki (przepiórki, manna, wyprowadzenie wody ze skały, wąż miedziany) utwierdziły przywództwo Mojżesza.

Zbliżył się istotny moment powołania ludu Bożego: dotarli do góry Synaj (Wj 16–19), gdzie Jahwe uczynił z nich lud przymierza za pośrednictwem przekazanego mu Prawa (Wj 20; Pwt 26)[13]. Ale zanim to nastąpiło okazało się, że lud zdążył zapomnieć o przysiędze złożonej dla Jahwe: „Uczynimy wszystko, co Jahwe nakazał" (Wj 19,8). „Wszystkie słowa, jakie powiedział Jahwe, wypełnimy" (Wj 24,3). Gdy zdawało im się, że Mojżesz – długo przebywający na górze – być może ich opuścił, proszą Aarona, by sporządził im złotego cielca (Wj 32,1–6)[14]. Wprawdzie Aaron zapowiada: „Jutro będzie uroczystość ku czci Jahwe" (Wj 32,5), ale ma być ona obchodzona wobec wizerunku złotego cielca. Na gniew Boga, który postanawia zniszczyć niewierny lud, Mojżesz odpowiada: „Dlaczego, Jahwe, płonie gniew Twój przeciw ludowi Twemu, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej wielką mocą i silną ręką? Czemu to mają mówić Egipcjanie: w złym zamiarze wyprowadził ich, chcąc ich wygubić w górach i wygładzić z powierzchni ziemi. Odwróć zapalczywość Twego gniewu i zaniechaj zła, jakie chcesz zesłać na Twój lud" (Wj 32,11–12). Z podobną interwencją Mojżesza spotykamy się jeszcze kilkakrotnie (Lb 11,12–15; 14,11–13; Pwt 9,25–29). Na rozkaz Mojżesza złoty cielec został spalony: „Proch rozsypał w wodzie i kazał ją pić synom Izraela" (Pwt 32,20). Epizod ze złotym cielcem – pisze B. Maggioni – „wyraźnie ukazuje zakłopotanie Izraela wobec Boga, który niezmiennie zachowuje swoją niewidzialność i wolność (Wj 32). Lepszy byłby Bóg widzialny, którego można przenosić ze sobą tu i tam, wędrujący na czele ludu. To odwieczna pokusa człowieka, aby pochwycić obecność Boga i związać ją ze sobą"[15].

Po zdarzeniach pod górą Synaj Izraelici podjęli dalszą wędrówkę przez pustynię, aż dotarli do stepów Moabu (Lb 10–36), gdzie Mojżesz otrzymał zakaz przekroczenia Jordanu z powodu niewierności Izraela (Pwt 1,37; 3,26; 4,21). Według innych tekstów również za własny, Mojżeszowy grzech zwątpienia „przy wodach Meriba pod Kadesz" (Pwt 32,50–52).

Nad Jordanem Mojżesz udzielił Izraelitom ostatnich pouczeń (Pwt 4,44; 17,18; 31,11.26; 32,46), które miały regulować ich życie w nowym kraju, w Kanaanie. Historię Mojżesza kończy jego pieśń („Hymn Mojżesza": Pwt 32,1–43) opiewająca dzieje ludu wybranego: „Wypowiedział wszystkie słowa tej pieśni do uszu ludu" (Pwt 32,44). Po udzieleniu ludowi ostatnich błogosławieństw (Pwt 33), Mojżesz

[13] M. F i l i p i a k, *Mojżesz – pośrednik przymierza*, *HD* 1(1968), s. 49–55.

[14] Idola w postaci cielca łączy się zwykle z egipskim wyobrażeniem bóstwa Amon-Re przedstawianego często pod postacią byka.

[15] B. M a g g i o n i, *Trudna wiara. Postacie Starego Testamentu*, Kielce 2003, s. 48.

wstąpił na górę Nebo, aby z dala zobaczyć Ziemię Obiecaną i tam umarł (Pwt 34,1,5). Gdy prosił Boga, aby mógł doświadczyć radości wejścia ze swym ludem do Ziemi Obiecanej („Chciałbym przejść, aby zobaczyć tę piękną ziemię za Jordanem i te piękne góry i Liban") – otrzymał odmowę brzmiącą prawie gniewnie: „Dość, nie mów mi o tym więcej" (Pwt 3,25–26). Scena ta „nie tyle oznacza karę, co raczej obraz ludzkiej egzystencji, także (i przede wszystkim) ludzi – Bożych. Człowiek umiera niedopełniony, gdyż dopełnienie znajduje się zawsze gdzie indziej"[16].

W niebie, jak informuje nas *Apokalipsa*, wszyscy będą opiewali śpiewali „pieśń Mojżesza, Sługi Bożego i pieśń Baranka" (Ap 15,3; por. Wj 15).

MOJŻESZ JAKO POSTAĆ HISTORYCZNA

Historyczność Mojżesza nie jest podważana, choć mowa o nim jest tylko w Biblii. Stąd trudno odtworzyć dokładnie jego postać historyczną ukrytą pod warstwami przekazów biblijnych. W tradycjach biblijnych ukazywany jest bowiem zróżnicowany obraz tej postaci. Tradycja jahwistyczna akcentuje interwencje Boga przy wyjściu z Egiptu i w czasie wędrówki przez pustynię (*Księga Wyjścia*). Tradycja deuteronomiczna przedstawia Mojżesza jako proroka (*Księga Liczb*). Tradycja deuteronomistyczna przedstawia rolę Mojżesza jako pośrednika między Bogiem i narodem wybranym (Pwt 9,18–20). Tradycja kapłańska z kolei uwypukla jego kontakty z Bogiem (*Księgi: Wyjścia, Liczb, Powtórzonego Prawa*)[17]. Celem tych tradycji nie było „pisanie" biografii Mojżesza (w dzisiejszym rozumieniu tego słowa), lecz sławienie wielkich dzieł Boga, które działy się „wokół" Mojżesza. Tak więc można powiedzieć, że Mojżesz w Biblii to bardziej produkt teologii niż historii, możemy więc mówić nie tyle o biografii historycznej, ile biografii duchowej, religijnej (*sacred biography*). Mojżesz – tak jak jest opisany w *Pięcioksięgu* – to raczej religijny ideał bohatera, z obrazu którego wykluczono ludzkie słabości. Na taki właśnie obraz Mojżesza, postaci historycznej, ale opisanej jako niemal mityczny ideał bohatera wskazują tytuły, jakie przypisują mu tradycje biblijne. Oto te tytuły: Sługa Jahwe (Wj 14,31; Lb 12,7.8; Pwt 34,5; 2 Krl 21,8; Ps 105,26), mąż Boży (Pwt 33,1; 1 Krn 23,14; Ps 90,1), człowiek, który „wyprowadził nas z ziemi egipskiej" (Wj 32,1.23), prorok (Pwt 18,15.18; 34,10; Oz 12,13; Mdr 11,1), wybraniec Boży (Ps 106,2), sędzia i prawodawca (Wj 18,13–27; Kpł 24,10–23; Lb 9,1–14; 15, 32–36; Ba 2,28). Określenia te wskazują na Mojżesza z jednej strony jako wybrańca Bożego i proroka (wymiar religijny), a z drugiej strony jako wyzwoliciela swoich rodaków z niewoli egipskiej (wymiar historyczny). Trudno precyzyjnie oddzielić te dwa wymiary mieszczące się w opisie jednej osoby, ale nie wolno tego wymiaru historycznego odrzucać jako zmyślony twór literacki. Mojżesz jest postacią historyczną. Z biblijnych tekstów – pisze W. Chrostowski – „wyłania się obraz człowieka o kontrowersyjnym charakterze i dramatycznych losach. Obok relacji o fascynacji jego osobą, pojawiają się opisy sprzeciwu i buntów zwróconych wprost przeciwko niemu, a także jego walki wewnętrznej. Takiej postaci nie sposób wymyślić. Mojżesz istniał, a jego

[16] B. M a g g i o n i, *Trudna wiara*, dz. cyt., s. 53.

[17] H. L a n g k a m m e r, *Słownik Biblijny*, Katowice 1982, s. 105.

życie musiało obfitować w niezwykłe wydarzenia"[18]. W opowiadaniach o Mojżeszu jesteśmy zdani wyłącznie na Pismo święte i nie ma innych możliwości zweryfikowania tej opowieści. Nie ma jednak też powodów, dla których należałoby ją odrzucić. Nie ma też wątpliwości, że grupy ludności żydowskiej przebywały w Egipcie[19]. W źródłach egipskich nie znajdujemy potwierdzonych wiadomości o jakimś masowym eksodusie Izraelitów z ich kraju, nie można jednak wykluczyć, że pojedyncze, mniejsze lub większe grupy ludności izraelskiej wychodziły z Egiptu w różnych okresach. Różne szczegóły podane w *Księdze Wyjścia* o masowym eksodusie niewątpliwie nie odpowiadają prawdzie historycznej. Przesadzone są dane liczbowe: „I wyruszyli synowie Izraela w liczbie około sześciuset tysięcy mężów pieszych, prócz dzieci" (Wj 12,37). Izrael musiałby wtedy liczyć około dwóch milionów ludności, co jest oczywiście przesadzone zważywszy, że cały Egipt w tej epoce liczył około pięć do sześciu milionów. Tak samo relacja o tym, że „Powracające fale zatopiły rydwany i jeźdźców całego wojska faraona" (Wj 14,28) nie odpowiada prawdzie historycznej. Potwierdzają to zawarte w opisie biblijnym wskazówki geograficzne, które raz sugerują podróż na wschód (Wj 13,17–18), innym zaś razem na północ (Wj 14,2). Prawdopodobnie chodzi o dwa opowiadania o dwóch wyjściach z Egiptu: wyjście-wygnanie (Wj 6,16) około XVI w. przed Chr. (na północ) i wyjście-ucieczka (Wj 14,5a) pod wodzą Mojżesza około XIII wieku przed Chr. (na południe)[20]. Z wielkim prawdopodobieństwem można przyjąć czas życia Mojżesza właśnie na wiek XIII przed Chr. Seti I byłby faraonem prześladowcą, a Ramzes II faraonem wyjścia[21]. Za historycznością Mojżesza przemawia zarówno tradycja biblijna, jak i tradycja judaistyczna. W judaizmie wielką popularność Mojżesza tłumaczy centralne miejsce „Prawa Mojżeszowego" w gminie żydowskiej po wygnaniu. W mesjańskich oczekiwaniach Izraela modlono się o „proroka podobnego do Mojżesza". Oczekiwania te obecne są także w Nowym Testamencie[22]. *Dzieje Apostolskie* kreśląc dzieje Mojżesza (7,17–43) podkreślają, że był „wykształcony we wszystkich naukach egipskich i potężny w słowie i czynie" (Dz 7,22) i że „Mojżesz powiedział do potomków Izraela: Proroka jak ja wzbudzi wam Bóg spośród braci waszych" (Dz 7,3). W ewangeliach synoptycznych mamy opis Chrystusa przemienionego na górze Tabor w środku między Mojżeszem a Eliaszem (Mt 17,3–4; Mk 9,4–5; Łk 9,30–33). Mojżesz to pośrednik Prawa, które Jezus Chrystus przyszedł wypełniać (Mt 5,21–48), prorok zapowiadający Chrystusa (Łk 24,27–44). Uleczonemu trędowatemu Chrystus powiedział: „idź, ukaż się kapłanowi i złóż ofiarę, którą przepisał Mojżesz na świadectwo dla nich" (Mt 8,4). W przypowieści o bogaczu i Łazarzu, cierpiącemu męki bogaczowi, który chciał przestrzec swoich pięciu braci przed złym postępowaniem, Chrystus powie: „Mają Mojżesza i pro-

[18] W. C h r o s t o w s k i, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 29.

[19] Z wielkim prawdopodobieństwem można przyjąć czas życia Mojżesza w Egipcie na wiek XIII przed Chr.

[20] J. L e m a ń s k i, *Pięcioksiąg dzisiaj*, dz. cyt., s. 254.

[21] Opowiada się za taką koncepcją M. P e t e r, *Mojżesz*, red. Z. Pawlak, *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1989, s. 280.

[22] T. J e l o n e k, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie, RBL* 26(1973), s. 107–110; zob. też: E. F l e g, *Mojżesz w opowieściach mędrców*, Lublin 1994.

roków, niech ich słuchają" (Łk 16,29). Innym razem do swoich słuchaczy Jezus skierował te słowa: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladujcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią" (Mt 23,1–3). Dwom uczniom idącym do Emaus Chrystus powie: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżeszowym, u Proroków i w Psalmach" (Łk 24,44). W Ewangelii Jana oskarżycielem Żydów przed Bogiem nie będzie Chrystus, ale jego prorok Mojżesz: „Nie mniemajcie jednak, że to Ja was oskarżę przed Ojcem. Waszym oskarżycielem będzie Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję" (J 5,45).

Typiczny charakter Mojżesza szczególnie silnie podkreślony jest w *Liście do Hebrajczyków*. Mojżesz, najwierniejszy Bogu w całym domu izraelskim jest typem Chrystusa, twórcy nowego domu Bożego (Hbr 3,1–6). Wędrówka Izraelitów pod wodzą Mojżesza do Kanaanu jest figurą chrześcijan, zdążających pod wodzą Chrystusa do miejsca odpoczynku u Boga (Hbr 3,7–19)[23]. Cierpienia Mojżesza symbolizują cierpienia Chrystusa. „Przez wiarę Mojżesz gdy dorósł, odmówił nazywania się synem córki faraona, wolał raczej cierpieć z ludem Bożym, niż używać przemijających rozkoszy grzechu. Uważał bowiem za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa niż wszystkie skarby Egiptu, gdyż patrzył na zapłatę" (Hbr 11,24–26).

Późniejszy judaizm ubogacił opowiadania biblijne o Mojżeszu, jak na to wskazuje literatura rabinistyczna i apokaliptyczna. Józef Flawiusz w swoim dziele *Contra Apionem* analizując postać Mojżesza pisze, że Mojżesz przewyższa największych mędrców greckich: Pitagorasa, Anaksagorasa, Platona i stoików (*Contra Apionem* II,16, § 168). Rabbi Berekiach wymienia różne wydarzenia z życia Mojżesza (wyprowadzenie rodaków z Egiptu, cudowna manna, wyprowadzenie wody ze skały), które, jego zdaniem, wystąpiły też w życiu Jezusa[24]. Najwcześniejszy tekst rabinacki zawierający typologię Mojżesz – Jezus jest przypisywany Rabbiemu Akibie[25].

MOJŻESZ A JEZUS W EWANGELII ŚWIĘTEGO JANA

Mojżesz pojawia się w Ewangelii świętego Jana w formie typologii: Mojżesz – Jezus. Ewangelista w wielu swoich tekstach wykazuje, że to, co w Starym Testamencie, w opowiadaniach o Mojżeszu było figurą Mesjasza, wypełniło się w osobie Jezusa Chrystusa[26]. Dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa a autor Ewangelii świętego Jana przedstawia jako dzieło nowego wyjścia[27], a Jego samego jako

[23] S. Ł a c h, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, s. 336–339; J. S z l a g a, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979; J. Ł a c h, *Chrystus – Pośrednik Nowego Przymierza (Hbr 1, 1–4)*, *StThVars* 26(1988) z. 1, s. 205–220.

[24] Qoheleth Rabba 1,8; podaję za: R. B l o c h, *Quelques aspects de la figure de Moise dans la tradition rabbinique,* w: *Moise l'homme de l'alliance*, Paris 1955, s. 157.

[25] Tanchuma Ekeb 7; J. J e r e m i a s, *Mojses*, *TWNT* IV, s. 865.

[26] R. K r a w c z y k, *Typy Chrystusa w Starym Testamencie*, *SW* LX (2003), s. 9–11.

[27] Pierwszo wyjście – wyjście z Egiptu oznacza narodziny ludu Bożego; wyprowadziwszy swój lud z niewoli egipskiej, Bóg ocali go w kolejnych niebezpieczeństwach ze strony Asyrii czy Babilonii. Nowe wyjście – to uwolnienie ludu Bożego od grzechu dokonane przez Chrystusa („Tyś, Jahwe, ojcem naszym, «odkupiciel nasz», to Twoje imię odwieczne": Iz 63,16).

nowego Mojżesza. *Księga Wyjścia* ukazuje, że Mojżesz był dopuszczony do wyjątkowej zażyłości z Bogiem. W Namiocie Spotkania[28] Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem" (Wj 33,11 a). Gdy jednak Mojżesz prosił: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę" (Wj 33,18), Jahwe odpowiada: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza" (Wj 33,20.22–23). Mojżeszowi Bóg objawił tylko swoją chwałę. Natomiast gdy pisze, że Jezus mówi to, co widział (J 3,31–32), jego intencją było przeciwstawienie dwóch pośredników przymierza: ten, który Boga nie widział, mógł przekazać tylko naukę otrzymaną; ten natomiast, który jest na łonie Ojca (J 1,18b) może mówić to, co widział: „Kto przychodzi z wysoka, ten wszystkich przewyższa, a kto z ziemi pochodzi, ziemskim jest i ziemskie mówi rzeczy. A kto przychodzi z nieba, nad wszystkimi jest. Daje On świadectwo o tym, co widział i słyszał" (J 3,31–32a). Jezus, który przychodzi z wysoka (*anothen*) przez wcielenie, przewyższa swym pochodzeniem wszystkich, a o sprawach Bożych mówi jako własnych.

Mojżeszowi Bóg objawił swoje imię[29], aby je przekazał następnym pokoleniom: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg" (Wj 20,2). „Jahwe" to jest imię moje na wieki i to nazwa moja w najdalsze pokolenia" (Wj 3,15b). W Ewangelii świętego Jana formuła „Ja jestem" niewątpliwie nawiązuje do Starego Testamentu i wyraża specjalne relacje Ojca i Syna. Chrystus oświadcza Żydom: „Jeśli nie uwierzycie, że Ja jestem, zaiste pomrzecie w grzechach waszych" (J 8,24b). „Gdy podwyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem" (J 8,28a). Słowa te wskazują na wyjątkowość postaci Jezusa: to, co Mojżeszowi zostało objawione o Bogu, Chrystus odnosi do siebie; Mojżesz otrzymał tylko objawienie imienia Bożego, zaś Jezus sam posiadł to imię, jest Tym, co to imię oznacza: „Wszystko bowiem moje, jest Twoje, a Twoje jest moje" (J 17,10).

Tradycja i teologia żydowska powoływała się na Mojżesza jako dawcę Prawa. Prawo to w nauczaniu żydowskich uczonych było kompletne, bo zawierało pełnię Bożych słów dla ludzi i ostateczne, bo nie zmienne, nie podlegające uzupełnieniom; można je było tylko interpretować i wyjaśniać w konkretnych sytuacjach, co czynili uczeni w Piśmie i prorocy (Jr 31,31; Ez 36,26–27). Chrystus ogłasza, że przynosi nowe prawo: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowałem" (J 13,34). W swoim nauczaniu Chrystus powołuje się nie na Prawo Mojżesza, ale na naukę Ojca: „Ojciec, który mnie posłał, On mi nakazał, co mam mówić i głosić" (J 12,49b). Prawo Mojżeszowe nakazywało ukamieniować cudzołożnicę (Kpł 20,10; Pwt 22,22), Jezus zaś do cudzołożnicy kieruje słowa: „I ja ciebie nie potępiam. Idź, a od tej chwili już nie grzesz" (J 8,11). Należy odróżniać Prawo Mojżeszowe od Prawa Chrystusowego przede wszystkim w aspekcie „dawcy". „Podczas gdy za pośrednictwem Mojżesza (Ga 3,19), swego wiernego sługi (Hbr 3,5), Bóg dał Prawo tylko ludowi izraelskiemu, to przez Chrystusa Jezusa

[28] H. F i l i p i a k, *Arka Przymierza i Namiot Spotkania – najstarsza świątynia Starego Testamentu*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne" 1(1972), s. 211–220.

[29] U ludzi starożytności imię nie było jakimś określeniem konwencjonalnym, lecz oznaczało rolę, jaką dany byt lub człowiek odgrywał we wszechświecie. Dlatego „wzywać imienia Bożego" to oddawać cześć Bogu i modlić się do Niego. Zakaz wzywania imienia bożego (Wj 20,7; Pwt 5,11) to zakaz posługiwania się Bogiem do swoich własnych celów.

(1 Tm 2,4nn), Syna swego (Hbr 3,6), zbawia wszystkich ludzi. Prawo zostało dane ludowi izraelskiemu przez Mojżesza, natomiast łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa (J 1,17). Ten paralelizm pomiędzy Mojżeszem a Jezusem ukazuje bardzo wyraźnie różnice dwóch Testamentów”[30].

Żydzi znali historię swoich przodków, którzy pożywali się na pustyni manną zesłaną im przez Boga[31]. Powołując się na to zdarzenie żądają od Jezusa znaku – rozmnożenia chleba (J 6,30–31). Ewangelista uzasadnia, że Mojżesz zaufał Bogu, że „ześle chleb z nieba” dla głodujących, tymczasem Chrystus własną mocą rozmnożył chleb i ryby. „Zaprawdę powiadam wam, nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale Ojciec mój daje wam chleb z nieba” (J 6,32). Manna nie była chlebem z nieba, a Mojżesz będąc człowiekiem nie mógł dać takiego chleba. Prawdziwy chleb z nieba daje Bóg, który jest Ojcem Jezusa. Ten chleb zstępuje z nieba i daje życie każdemu, kto będzie łaknął. „Ja jestem chlebem życia. Kto przychodzi do mnie, nie będzie łaknął, a kto wierzy we Mnie, nigdy nie będzie pragnął” (J 6,35). Manna nie zabezpieczała przed śmiercią: „Ojcowie wasi pożywali mannę na pustyni i pomarli” (J 6,49), natomiast Jezus przynosi chleb Boży dający życie: Ten jest chleb Boży, który zstępuje z nieba i daje życie światu” (J 6,33). Tym chlebem niebieskim jest On sam: „Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił” (J 6,51a), to jest chleb, który daje życie wieczne: „Jeśli by kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki. Chlebem, który Ja wam daję, jest ciało moje za życie świata (J 6,51b). Jest tu wyraźna aluzja do przyszłej męki Jezusa i podkreśla związek Eucharystii z ofiarą krzyżową. Manna dawała tylko życie cielesne („Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli”) (J 6,49), zaś Chrystus daje chleb dający życie wieczne: „ Jam jest chleb życia” (J 6,35a)[32].

Gdy na pustyni Izraelitom zabrakło wody, pod uderzeniem laski Mojżesza woda wytrysnęła cudownie ze skały (Wj 17,1–7; Lb 20,7–13). To zdarzenie posłużyło Jezusowi do wyrażenie prawdy o sobie. Wprawdzie woda jest tu symboliką Ducha świętego („A to mówił o Duchu, którego mieli otrzymać ci, co w niego uwierzyli”: J 7,37–39), ale skała, z której wypłynęła woda odnosi się do Chrystusa. Jednak w pewnym sensie również woda odnosi się do Chrystusa, bowiem zdarzenie o cudownym wypłynięciu wody ze skały ma swój odpowiednik w cudzie przemiany wody w wino w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11).

Dzięki cudowi w Kanie „Jezus okazał swoją chwałę (J 2,11); wyrażenie to przypomina świetlisty obłok, który na pustyni prowadzi Izraelitów (Wj 40,36–33). Mojżesz był pośrednikiem między Izraelitami a Bogiem ukazującym się pod postacią obłoku, natomiast Jezus sam jest świetlistym obłokiem, światłością prowadzącą ludzi do zbawienia: „Jam jest światłość świata, kto idzie za mną nie chodzi w ciemnościach, lecz będzie miało światło życia” (J 8,12). Jezus jest „światłością (dla) świata, ponieważ przynosi światu objawienie Boże i zbawienie. Iść za Jezusem znaczy: wierzyć w Jezusa (por. J 12,46). Kto uwierzy, ten nie będzie żył w ciemności równo-

[30] *Mojżesz*, *STB,* Poznań 1982, s. 504.

[31] B. P o n i ż y, *Manna w tradycjach biblijnych*, *SThVars* 26(1988) z. 1, s. 96–116; T e n ż e, *Manna zapowiedzią Eucharystii*, *RBL* 49(1990), s. 73–85.

[32] Wydarzenia towarzyszące wyjściu Izraelitów z Egiptu miały wartość enuncjacyjną (1 Kor 10,11): „Stało się zaś to wszystko, by mogło posłużyć za przykład dla nas, abyśmy nie pożądali złego, tak jak oni pożądali” (1 Kor 10,6).

znacznej ze śmiercią, ale otrzyma światło, które jest równoznaczne z życiem" (zob. J 1,4; 3,15–21; Ef 5,8).

Do królestwa Bożego może wejść tylko ten, kto się odrodzi z wody i z Ducha świętego: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego" (J 3,5). Nowe narodzenie jest koniecznym warunkiem do wejścia do Królestwa Bożego, jak bowiem człowiek przychodzi na świat w ciele przez narodziny fizyczne, tak też musi przyjść na świat duchowo, aby stać się dzieckiem Bożym. To odrodzenie stanowi istotny wymiar Nowego Przymierza, jakie przez swoją mękę i zmartwychwstanie zawarł Chrystus między Bogiem a człowiekiem. Trwanie w tym Nowym Przymierzu wymaga, aby kierować się w swoim życiu podstawowym przykazaniem tego przymierza: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem, żebyście i wy tak się wzajemnie miłowali. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,34–35)[33]. Przykazanie to Jezus przekazuje uczniom w kontekście ostatniej wieczerzy. W obliczu rozłąki („Dzieci moje, niedługo już pozostanę z wami" (J 13,33a), Jezus przekazuje apostołom swoją ostatnią wolę w formie przykazania wzajemnej miłości. To przykazanie zostało nazwane „nowym", ponieważ otrzymało nowego ducha, nową skuteczność i nowy ideał: Jezusa. To prawo miłości ma być tak trwale obecne w życiu wierzących, że można powiedzieć, iż powinno być „wyryte". Mojżesz, pośrednik Starego Przymierza, wyrył prawo Boże na kamiennych tablicach, ale nie miał dość siły, aby je wypełniać. Chrystus, pośrednik – owego Przymierza, wyrył prawo miłości – sam rdzeń Bożego Prawa – w sercach ludzkich i dał im moc, aby tym Prawem żyć[34]. Dzięki takiej miłości chrześcijanin trwa w zjednoczeniu ze swoim braćmi, ale i z Bogiem (1 J 4, 7–5,4). Taka też była ostatnia modlitwa Jezusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i ja w nich" (J 17,26).

Z analiz przeprowadzonych w niniejszym artykule wynika, że sama osoba Mojżesza, jak też fakty z jego życia „zapowiadały" historię Mesjasza. Taką rolę Mojżesza zapowiadają ewangelie, *Dzieje Apostolskie,* a zwłaszcza *List do Hebrajczyków*. Ta starotestamentalna zapowiedź Mesjasza za pośrednictwem Mojżesza, w Ewangelii świętego Jana ma jednak nie tyle sens typiczny, ile antytetyczny. Sens typiczny opiera się na osobach, przedmiotach lub wydarzeniach opisanych w *Starym Testamencie*, które w perspektywie prorockiej wskazują określoną rzeczywistość w *Nowym Testamencie*. Natomiast o sensie autentycznym możemy mówić wtedy, gdy *Stary Testament* zapowiada jakąś religijną rzeczywistość (fakty, zdarzenia, osoby), która w *Nowym Testamencie* ma wymiar odmienny, pełniejszy, bogatszy. Chodzi nie tyle o podobieństwo, ile przeciwstawienie. Jak napisał J. Jeremias: „W Mojżeszu i Chrystusie mamy dwóch Bożych wysłańców Starego i Nowego Przymierza związanych ze sobą przez ten sam los odrzucenia, ale też przeciwstawiających się sobie przez Prawo i Ewangelię"[35].

---

[33] O Ewangelii według świętego Jana zob.: L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia według św. Jana,* Poznań 1975.

[34] M. F i l i p i a k, *Mojżesz a Jezus*, red. F. Gryglewicz, *Egzegeza Ewangelii według świętego Jana*, Lublin 1976, s. 64.

[35] Cytuję za: M. F i l i p i a k, *Mojżesz a Jezus*, art. cyt., s. 64.

MOSES IN THE HISTORY OF SALVATION

ABSTRACT

Moses is undoubtedly one of the greatest biblical figures. His life and the role he played in the history of ancient Israel are exceptional. The paper is an attempt at a synthetic presentation of Moses' role in the history of salvation. In the first part the author analyzes the description of the birth of Moses and his mission, contained in the Pentateuch. The second part focuses on the analysis of the elements that make up the historical value of this figure, and the third part contains the analysis of the theological aspect of parallelism between Moses and Jesus.

MOSES IN DER GESCHICHTE DER ERLÖSUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Moses wird in der biblischen Geschichte zu den größten Gestalten gezählt. Seine Geschichte und die Rolle, die er in der Geschichte des altertümlichen Israels gespielt hat, ist außergewöhnlich. Dieser Beitrag ist ein Versuch, die Rolle des Moses in der Geschichte der Erlösung synthetisch zusammenzufassen. Der Beitrag befasst sich eingangs mit der Beschreibung seiner Geburt und seiner Mission im Pentateuch, anschließend bringt er uns den historischen Vorteil dieser Gestalt näher und analysiert theologisch die Personen Moses und Jesus.

Ryszard HAJDUK CSsR*

Studia Elbląskie
XV (2014)

NARRATIVITY AND EVANGELIZATION

Słowa klucze: ewangelizacja, narracyjność, opowiadanie, komunikacja, Ewangelia, kerygmat

Key words: evangelization, narrativity, story, communication, Gospel, kerygma

Schlüsselworte: Evangelisation, Narrativität, Erzählung, Kommunikation, Evangelium, Kerygma

The proclamation of the Gospel "only reaches full development when it is listened to, accepted and assimilated, and when it arouses a genuine adherence in the one who has thus received it".[1] For that to happen, the Church has to constantly reflect on the ways of communication of the Good News of salvation in Jesus Christ. It is important that the methods and style of preaching the Gospel are adapted to the changes taking place in reality and in the lives of individual persons.

At the beginning of the XXI century evangelization must take into account the role of the mass media in the creation of contemporary culture and its impact on human thinking and its ability of perception of the world. Nowadays, the culture of picture and indirect way of communicating through specific media and devices seems to dominate in society. Therefore, there were demands for broad application of the achievements of modern civilization in the proclamation of the Gospel in order to adjust the transmission of the Christian message to the requirements of the so-called communications 2.0.

Regardless of the technical achievements of humanity faith still comes by hearing (cf. Rom 10:17), and images, movie scenes or television presentations of a sequence of events can not replace the spoken word both used by the social communicators, as well as in direct interpersonal contacts. To evangelize is to proclaim Jesus Christ. That means telling people the story of the eternal word of the Father, who took flesh

* Ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR (ur. 1966) jest kierownikiem Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Autor i redaktor kilkunastu książek oraz około 90 artykułów opublikowanych w kraju i zagranicą. Obecnie prowadzi zajęcia dydaktyczne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, a także w WSD Redemptorystów w Tuchowie oraz na Uniwersytecie Katolickim w Cochabambie (Boliwia).

[1] EN no. 23.

and since that moment has been shaping the history of humanity. To evangelize is also to imitate Jesus, who as *Communicator perfectus*[2] tells people about the love of the heavenly Father. Therefore, it is not possible to imagine evangelization without the stories that move the heart to believe in Jesus Christ, the Son of God.

The stories have the power that enables people to rule the world. Their power is appreciated by experts of narrative marketing, who see in them the best way of gaining customers and persuading people to political ideas.[3] For this reason, it is worth looking at the narrative nature of the message of the Good News of salvation, as well as realizing the advantages of the proclamation of the Gospel in the stories and paying attention to the rules for fruitful practice of storytelling about Jesus and His saving mission.

THE STORY OF JESUS' DEATH AND RESURRECTION AS CORE OF THE EVANGELIZATION

In the apostolic period, kerygma was the basic proclamation of the Christian message of salvation by the Apostles.[4] Proclaiming the kerygma doesn't mean so much speaking about supernatural issues but rather shouting or announcing boldly and in a loud voice to the world the salvation of God in Christ Jesus. The transmission of the kerygma can be compared to a mission of a herald who powerful and solemnly communicates to people, on behalf of the king at some public place, a message of a decisive event in the history of the kingdom. The content of the Christian kerygma is an important event for the spread of God's kingdom in the world and thus significant for all people. At the centre of Christian preaching are neither human sins, nor an abstract system of truths, nor the obligations that people have to follow, but the good news of a loving God, who saves the world through his Son. The victory of Jesus over death reveals the fullness of God's love which frees man from the bondage of evil and death.[5]

Giving people the message of God and His love is talking about Jesus Christ. The kerygma consists in "the proclamation of Jesus Christ" (cf. Acts 3:42, 17:3), and thus of the victory of God's love over sin, death, and satan, through Jesus Christ (cf. Rom 8:31–39). Everything revolves around Christ's Passover. Other events of Jesus' life or of the history of salvation are always portrayed in relation to the mystery of Easter. At the centre of preaching is the crucified and risen Christ, his kingdom and God's salvation. Thus the proclamation of the kerygma is the proclamation of Jesus as the only and irreplaceable Savior living and working in the Church,[6] and of His message that is contained in the books of the New Testament. Believers in

[2] *CP* no. 11.

[3] E. M i s t e w i c z, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają?,* Gliwice 2011, s. 39.

[4] P. H i t z, *De Prediking in de Volksmissie part I,* „Ministerium Verbi" 8 (1954), s. 69–72.

[5] M. K r ó l i k o w s k i, *Kerygmatyczny charakter przepowiadania jako odpowiedź na wezwanie do nowej ewangelizacji*, „Przegląd Homiletyczny" 5–6 (2001–2002), s. 61.

[6] EiE no. 48.

Christ are preaching the Gospel as a narrative because the final word that God addresses to humanity is the story of Jesus, the Son of God.[7] The apostles are witnesses of the public ministry of Jesus Christ, His death and resurrection through which the salvation of the world has been accomplished. What they have seen, they told the people bringing the Gospel to all parts of the world. They used the narrative because they spoke about a person and a person can be only known by the hearers when somebody talks of him or her and reports the facts related to that person.[8]

The task of the apostles was to tell about *magnalia Dei*, or even shout to the whole world that God redeemed his people through Jesus Christ. The stories of the miraculous deeds of God in human history raise skepticism (cf. Acts 17:32), as well as produce sublime feelings and joy (cf. Acts 2:11). Whatever is the reaction of listeners, apostles always talk about what Christ – true God and man – has done for the happiness of people. The eternal salvation of human beings depends on the acceptance of the Gospel with faith according to the witness of those who have seen Jesus and His salvation's work. Since apostolic times the Christian faith is passed on from generation to generation in the form of stories.[9] Christianity is a religion based on historical facts, and the followers of Christ form a community that tells stories. Jesus Christ, the Son of God, lived, taught and acted among men because the stories are the primary means of transmitting to the world the truth of the Gospel. Christianity is a story first, then theological reflection.

The apostles preached the Gospel, telling the story of Jesus. Their message was written by holy authors who captivated the Good News synthetically and explained adequately due to the existential situation of their recipients.[10] The Gospel thus consists of fragments of biography and descriptions of the experience of those who met Christ. It isn't any set of catechetical definitions, but a story that can be told. It is a theology, or knowledge and teaching of God communicated in a narrative way.[11]

The evangelizing activity of the Apostles isn't any sentimental story telling of some beautiful, ancient times which won't come back. This is a preaching of Jesus Christ, who is the same yesterday, and today and for ever (cf. Heb 13.8). Evangelization contains references to history, but doesn't finish with the past. Christ is risen and alive, so the contemporary man can meet him and experience the happiness that comes from faith in Him. And then he can tell other people about it.[12]

---

[7] VD no. 11; E.J. S c h n a b e l, *Evangelisation im Neuen Testament*, in: H.H. K l e m e n t, *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft,* Gießen 2002, s. 39–40.

[8] J. R a t z i n g e r, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 150; P. H i t z, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, s. 76; M. L ü t z, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*, München 2009, s. 196–197.

[9] H. W e i n r i c h, *Théologie narrative,* „Concilium" 5 (1973), s. 50; D. M c B r i d e, *The Parables of Jesus*, Leeds 1999, s. 17.

[10] DV no. 19.

[11] P. H i t z, *L'annonce missionnaire de l'Évangile,* op. cit., s. 79; H.P. S i l l e r, *Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung anderer hören. Zum biographischen Erzählen des Zeugen,* in: R. Z e r f a ß, *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg i. B. 1988, s. 166; A.C. R u e t e r, *Making Good Preaching Better*, Collegeville 1997, s. 61.

[12] A. A m a t o, *Gesù Cristo*, in: M. S o d i, A. T r i a c c a, *Dizionario di omiletica*, Torino – – Bergamo 1998, s. 610.

This work of the early Church is continued by evangelizers today who proclaim to the world that "in Jesus Christ, the Son of God made man, who died and rose from the dead, salvation is offered to all men, as a gift of God's grace and mercy".[13] There isn't a more important message than this: "Jesus Christ loves you; he gave his life to save you; and now he is living at your side every day to enlighten, strengthen and free you".[14] The central character of the kerygma in the Church's proclamation doesn't allow reducing the preaching of the Gospel to "a few doctrines which are at times more philosophical than evangelical".[15] The proclamation of the kerygma takes a form of stories arousing the interest of the audience. The storytelling of the great God's works fulfilled in human history is richer and more vibrant than the communication of doctrine extracted from the story. In addition, through the story of the death and resurrection of Christ and the outpouring of the Holy Spirit, the mystery of redemption can more deeply touched the hearts and minds of the people who hear and adopt it.[16]

THE STRENGTH OF THE STORYTELLING

Understanding of the needs, desires and attitudes of its recipients plays an important role in the process of transmitting the Gospel. The first Christian heralds proclaiming salvation in Christ already knew about it, when talking about the great works of God, they tried to face all the basic needs of their listeners.[17] Even today, stories are commonly used by producers, traders and politicians to make people aware of what blights them and what they cannot put under control alone. Then suggestions for the solution follow in the form of acquisition of a particular product or choice of a political option. So before anyone starts storytelling, he should recognize the desires and interests of the audience to be able to offer them assistance in satisfying their needs. Then the story goes straight to the heart, and thus not only gives an inspiration to think, but also moves the heart. Then an internal shock can happen in human life, and consequently a change in the perception of reality.[18]

The story moves listeners, but doesn't enslave them.[19] The purpose of evangelization is conversion, or changed human behavior, mentality and style of life. Conversion is always a free, personal decision to submit the own existence to the saving lordship of Christ and to enter into the community of his disciples.[20] Stories allow

[13] EN no. 27.

[14] EG no. 164.

[15] EG no. 165.

[16] F. M a r t i n, *The Spirit of the Lord Is Upon Me. The Role of the Holy Spirit in the Work of Evangelization*, in: S. B o g u s l a w s k i, R. M a r t i n, *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, Mahwah 2008, s. 64; A. D u l l e s, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 106.

[17] E.G. H i n s o n, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability,* Macon 1981, s. 27.

[18] E. M i s t e w i c z, *Marketing narracyjny*, op. cit., s. 56.

[19] F. K a m p h a u s, *Erzählend predigen,* „Lebendige Seelsorge" 6 (1977), s. 334.

[20] RMis no. 46; R. H a j d u k, *Nawrócenie jako cel działalności misyjnej redemptorystów,* „Studia Redemptorystowskie" 2 (2004), s. 214.

transmitting the divine truth in such a way that a individual doesn't feel attacked, so he doesn't have to take any defensive posture with concerns about the need to make some fundamental changes in their lives. People don't like to be instructed, but they are ever ready to listen to a story. Narrations communicate the truth and lead to confrontation, which doesn't happen directly.[21] They constitute a medium that reveals the conflicts existing in reality and suggest in a non-directive way their solution. Then the relationship between the sender and the recipient can not be destroyed because the story allows the listener to look at the issue from a distance and to make such decisions what would be most appropriate.[22]

The story is used by evangelizers to cause something to "happen" in the lives of listeners. In the stories lies a great performative strength: although the narrations don't demand or prescribe anything, however, the actions and attitudes of the characters appearing in it are so intertwined that the intention of the narrator eventually becomes clear, and the listeners can accept or oppose the purpose of the storyteller. Stories don't only transmit good advice, but they also allow their recipients to experience a sense of freedom and prompt them to do what the characters are doing – to become open to the action of God and to be ready to change their lives.[23]

Stories play a diagnostic role: they help to better understand reality, unveil the opportunity to build new relationships and stimulate the creativity of listeners on the level of search for new existential solutions. Through the narrative, Christianity moves the human imagination which rises above all purely rational calculations. Narrated stories first appeal to the heart reducing the intellectual resistance to the truth of the Gospel. Their ductility sets free yearning for a new and better reality in the human heart, and their content can easily anchor in the human memory.[24]

Stories used in the evangelization allow people to find and consolidate their identity. Narrations reinforce their sense of belonging to the community of believers, which has a longer history than the time of their lives. In the narrated stories, people recognize what shaped their current status and character. Retelling of an ancient story helps people to recognize who they are and who they could be. In this way, they become more fully aware of their vocations and find their way through life – a way which is determined by the God alone.[25]

---

[21] R. H a j d u k, *Bóg lubi opowiadania… (i słuchacze kazań też!),* „Revertimini ad fontes" 1 (1994), s. 82.

[22] R. H a j d u k, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego,* Kraków 1996, s. 168.

[23] A. G r ö z i n g e r, *Die Sprache des Menschen*, München 1991, s. 164; E. A r e n s, *„Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?" (Ps 106,2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive*, in: R. Z e r f a ß, *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, op. cit., s. 24.

[24] D.V. T w o m e y, *The End of Irish Catholicism?,* Dublin 2003, s. 65–66; L. W a c h i n g e r, *„Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler" (S. Minouchin). Zur therapeutischen Funktion des Erzählens,* in: R. Z e r f a ß, *Erzählter Glaube – erzählende Kirche,* op. cit., s. 136; M.M. P r z y b y s z, *Narracja, która się sprzedaje, czyli opowieść o narracji w reklamie*, in: G. H a b r a j s k a, *Komunikatywizm w Polsce. Wybrane zagadnienia z teorii i praktyki*, Łódź 2011, s. 170.

[25] E. L y o n s, *Partnership in Parish,* Dublin 1993, s. 99.

Stories showing the work of God, who transforms the lives of people, allow the recipients of evangelization to look in a specific way at themselves and the world they live in. Narrations teach people to perceive the world and their life through God's eyes. Through stories showing God's reference to human reality, people don't only convince themselves how much God loves this world, but they also reveal the deeper meaning of what is happening. The stories discovering the truth of the existence of the world in the light of faith support people in the process of liberation from alienation in reality. Narrated events from the past help them find their place in the present. Their lives are becoming meaningful and more valuable in their eyes.[26]

The story told by another person can simplify contact. Stories serve to create and strengthen ties between the evangelizers and recipients of the Gospel. Stories engage their listeners who perceive them as a part of their history. Through narratives, which are the primary means of verbalization of human experience, a sense of closeness among persons appears and a community of people participating in the same experience arises. When someone puts to somebody a question of who he is or what he has experienced, he naturally starts telling story of his personal life. In this way the narrative contributes to building unity and solidarity among the people.[27]

THE RULES OF THE NARRATIVE PROCLAMATION OF THE GOSPEL

People live through stories. Listening and storytelling allows them to systematize and describe their experience.[28] Christians are people who know the story of God's salvation and for two thousand years they have been communicating it to the world. In this way, the message of the redemption in Jesus Christ reaches all generations. So the Gospel will remain the news *par excellence* to the end of time. The uniqueness of the Christian message demands a concern for its transmission. This is the reason to formulate certain rules relating to the narrative proclamation of the Good News of Jesus Christ.

1. Telling of true stories

Evangelization is the proclamation of the truth of Christ that "makes things happen and is life-changing".[29] Only true stories can convince people to change their attitudes. Therefore, evangelization should beware of bogus history. The evangelizers

[26] LF no. 18; H. F i s c h e r, *Gegenwärtiges Erzählen als Weltdeutung durch Glauben*, „Theologie der Gegenwart" 3 (1994), s. 194; D. M c B r i d e, *The Parables of Jesus*, op. cit., s. 17.

[27] P. B a l l a r d, J. P r i c h a r d, *Practical Theology in Action. Christian Thinking in the Service of Church and Society,* London 2006; s. 67; M. D a h l é n, F. L a n g e, T. S m i t h, *Marketing Communications. A Brand Narrative Approach,* West Sussex 2010, s. 397.

[28] Ch.L. R i c e, *A More-or-less Historical Account of the Fairly Recent History of the Narrative Preaching*, in: M. G r a v e s, D.J. S c h l a f e r, *What's the Shape of Narrative Preaching,* Danvers 2008, s. 8.

[29] SpS no. 2.

don't need to fantasize and invent stories, because there is enough in the real stories showing the action of God towards men. Whoever fabricates preaching the message of salvation runs the risk of losing credibility and exposes himself to ridicule.[30]

To tell true stories, the evangelizers should just go back to the Bible. Jesus left his followers a pattern of communicating truth in a simple and pictorial language, in a form of parables.[31] Although the situations presented in them wouldn't have to happen, these are the true stories, because Jesus shows in such a way who is God the Father, how He is acting in the world and what He expects from people. The Bible stories show people how they can shape their future attitude. These stories allow their recipients to discover the true meaning of life. This happens when the Bible stories are compiled and compared with contemporary stories of individuals and entire societies.[32]

The evangelizers find true stories in the literature, historical sources and personal memories of people encountered by them in everyday life.[33] The preachers of the Good News should also reach to their own memory which contains significant scenes and events of their own past. Speaking of ordinary human life in which the presence of God can be perceived in the light of faith, the evangelizers teach their audience the „reading of events" in which they will be able to recognize the signs of God's action in their ordinary reality. Every story transmitting the experience of God to the audience is a genuine profession of faith that moves the recipients to make a confrontation with his own view of reality and to take their own position in her.[34]

2. Thematization of human needs and desires

Evangelization should begin with the discovery of the needs of contemporary people, their joys and hopes, concerns and issues lying in their hearts.[35] Only then can the evangelizers talk about the love of God, referring their message directly to the problems and situations that are relevant to the existence of individuals and mankind. They should let the audience feel that the deepest human needs and desires can be satisfied by what the speaker is recommending. For when the people hear the Gospel, they are asking themselves: "What's in it for me?" And it doesn't matter about any selfish desires at all. Every day people are moved by a call to achieve greatness. Every day they are called to make a self sacrifice, to promote social jus-

---

[30] P. B u k o w s k i, *Predigt wahrnehmen*, Neukirchen – Vluyn 1990, s. 114.

[31] W. U r a n g a, *Comunicación, Iglesia y sociedad. Visión socio-eclesiológica de la comunicación,* in: G. R a v a s i, J. Mc D o n n e l l, W. U r a n g a, *Evangelización y Comunicación*, Caracas 1994, s. 163.

[32] O. F u c h s, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift,* Stuttgart 2004, s. 144–145.

[33] P. B u k o w s k i, *Predigt wahrnehmen*, op. cit., s. 114; R. H a j d u k, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 3013, s. 235.

[34] R. H a j d u k, *Leczyć rany serc złamanych*, op. cit., s. 166; J. M ü l l e r, *Mit Geschichten Leben und Glauben erschließen*, „Lebendige Katechese" 1 (1994), s. 38; O. F u c h s, *Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichen Handeln*, in: R. Z e r f a ß, *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, op. cit., s. 93.

[35] EG no. 128.

tice, to be compassionate with sufferings and to contribute to the advancement of the common good.[36] Telling people about God, coming in to meet their deepest problems and desires, the evangelizers follow Jesus, who spoke in parables to help people to live here and now and to find an answer to their existential dilemmas.[37]

Stories are the best way of explaining reality.[38] They allow the listeners to look at their situation in a new light and suggest a solution for the concerns of their questions and problems. Their needs must be in the stories of evangelizers who should forget in a measure about themselves and fill their thoughts with the interests, preferences and patterns typical of modern societies. Obviously, timeless dilemmas faced by all generations: the meaning of death and suffering, fear of destruction and transience, the question of happiness and about what awaits man after death, etc. can not fail to be answered in the evangelizing stories. Their content should also awaken new desires and give impetus to ask ourselves deeper questions about the spiritual life and comprehensive personal development.[39]

3. Respect for human freedom

Any proclamation of the Gospel must touch moral issues; otherwise it wouldn't be able to answer to the needs of the audience.[40] But the evangelizers can not reduce the evangelization to giving people good advice. Preaching the Gospel doesn't mean moralizing. Proclaiming the Good News about Jesus Christ cannot become analyzing or proposing moral decisions, but it creates a climate in which appropriate decisions can be taken. This climate is created by the story of God's action in Jesus Christ and by showing examples of good practice. Then the auditors can see themselves and their own lives in the light of the evangelical truth. Despite the passage of centuries, Jesus and his way of telling the parable is still a model for today's evangelizers. On the one hand, Jesus tells the audience about the well-known facts, and on the other hand, he presents them situations and proposes solutions to conflicts having nothing to do with their stereotypical notions about life and the world. The stories of Jesus are not ethically neutral. They show a specific model of conduct suggesting to the audience what is good to do in a determined situation.[41] Such a telling model of life lets the recipients discover imperatives of the Christian ethic which always are referred to the theological indicative of salvation history past.[42]

---

[36] A.C. R u e t e r, *Making Good Preaching Better*, op. cit., s. 28.

[37] R. H a j d u k, *Mit Jesus auf dem Weg in die Praxis der Gottesherrschaft. Evangelium, kommunikatives Handeln und Moralverkündigung,* „Studia Moralia" 1 (1998), s. 194.

[38] R. H a j d u k, *O głoszeniu Ewangelii i marketingu narracyjnym*, *SW* 49 (2012), s. 153.

[39] M. M o s e r, *Einander vom Glauben erzählen. Gemeindekatechese*, „Lebendige Katechese" 1 (1994), s. 44.

[40] D.C. F o r d, *The Place of Ethics in Preaching*, in: G. H u n t e r, G. T h o m a s, S. W r i g h t, *Preacher's Companion. Essays from the College of Preachers,* Oxford 2004, s. 60.

[41] B. S i l l, *„Sinn für die mögliche Wirklichkeit" (R. Musil). Ars narrandi und ethische Predigt,* in: R. Z e r f a ß, *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, op. cit., s. 157.

[42] E. Z e n g e r, Erfahrung – *Weisheit – Weisung. Zur Struktur biblisch-appellativer Texte*, in: F. K a m p h a u s, R. Z e r f a ß, *Ethische Predigt und Alltagsverhalten*, Mainz 1977, s. 40; J. G n i l k a, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte,* Freiburg i. B. 1993, s. 87.

The stories of God's intervention in human reality, modeled on the parables of Jesus, don't impose anything, but give their listeners freedom in making decisions. So the evangelization becomes free from pretense bringing people to faith through some wicked ways and from the suspicion of performing indoctrination.[43] Then the parenesis has nothing more to do with enslaving human consciences, but it discloses in the horizon of the kingdom of God the possibility to leave the "old style" of life, it means: the possibility of repentance (cf. Mark 1:14). The proclamation of moral truths doesn't begin with the presentation of a code of behavior's principles, but with the proclamation of the Good News of a loving God who gives people a chance to transform their lives. Telling the story of the love of God revealed in Jesus Christ, the evangelizers don't demand or prescribe anything, but they only try in a gentle, almost imperceptible way to inspire people to change mentality and attitude. The contemporary heralds of the Good News present also the life of today's people, their relationships and the events taking place in their everyday life. In such a way, a mirror appears before the listeners in which they can see their own existence. Then everybody can decide whether to accept the Christian view of reality or reject it.

4. Interesting and clear storyline

To make the recipients fascinated by the characters of the story and to help them to identify themselves with the presented persons, the storytellers should focus on a few characters, revealing their activities in a transparent and uncomplicated way.[44] The biblical authors had the same purpose, not only to inform in their stories what God once did, but encourage readers and listeners most of all to reconstruct once again narrated reality, using their own imagination. The Bible stories contain a number of "gaps" that can be filled by human fantasy. At the same time, however, they provide a sufficient number of tips to prevent a distortion of the biblical events and formulation of some false conclusions.[45] The biblical stories give voice to the dramatic nature of faith. God is looking for men and intervenes in their history, and people are looking for God. In such stories, the authors allow their characters to act and talk to each other, while remaining completely outside the described events. They report from a distance on what is going on, refraining from evaluations and explanations. Thus they give the recipients an opportunity to reach out to his memories and his own prospects in order to respond personally to the content presented to them. It especially touches their faith which also is an individual story of their encounters with God. Their personal journey with God through the world becomes live and receives new inspirations through the stories moving heart, memory, conscience and fantasy.

---

[43] E. A r e n s, *„Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?" (Ps 106,2),* op. cit., s. 24; O. F u c h s, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift,* op. cit., s. 178.

[44] R. H a j d u k, *Leczyć rany serc złamanych,* op. cit., s. 169.

[45] A. O h l e r, *Wie das Alte Testament von Gottes Taten erzählt*, „Lebendige Katechese" 1 (1994), s. 9.

The biblical stories give people an opportunity to immerse themselves in a different reality. Whoever is fascinated with a story and can empathize into its characters and their situation, he leaves the everyday stereotypes surrounding him, revives his faith and gets a new source of religious experience. The stories enable him to enter into a process of uncovering previously unknown dimensions of reality ("disclosure"). It happens when the auditor suddenly realizes that what the Gospel says applies to his daily life. The same thing happens when the listener, looking at their own situation, suddenly finds God, or a new way of looking at himself. The experience of "disclosure" may also arise in the person who listening to the stories of the Bible, discovers that the issues raised in them concern not only himself, but also all other people.[46]

The evangelization has a place for both the biblical stories and personal testimonies – the contemporary stories speaking of friendship between God and people and of human difficulties overcome through faith.[47] Such stories make possible so that the listeners can internally participate in unfolding events, to empathize with the situation of individual characters and to identify with them. Identifying with the presented persons in the story, the recipients "experience the Gospel with the whole entity". In this way, the Gospel tends to become "incarnated" in other human biographies.[48]

5. Concise and direct style of storytelling

Stories often act as "carriers" of reasons, becoming the tool of gentle persuasion.[49] Using stories, the evangelizers resign from concepts and describe events in a lively and vivid course so the auditors can follow the occurrences with commitment. The stories used in evangelization "liberate" the theological truth from their abstract forms and "locate" it in a certain time and space. In this way, a language of the experience begins to dominate in evangelization. It is free from the abstract notions and becomes colourful and full of words and phrases used in everyday life.[50]

People most often use stories in their daily interpersonal communication. It means that every person is able to tell stories. Therefore, the evangelizers don't have to invent some fancy designs, but they can "tell" the Good News of salvation in Jesus Christ as they use the stories in their ordinary relationships. Then the narrative is accompanied by the passion and joy of the storytellers who can share with others something that is for them especially important.

---

[46] H. A r e n s, F. R i c h a r d t, J. S c h u l t e, *Kreativität und Predigtarbeit,* München 1974, s. 16–17.

[47] EG no. 128.

[48] K. M e y e r z u U p t r u p, *Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können*, Stuttgart 1986, s. 141–142; G. B i t t e r, *Erzähler als Kundschafter des Glaubens,* „Lebendige Katechese" 1 (1994), s. 29.

[49] W. E n g e m a n n, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen 2002, s. 310; R. H a j d u k, *O głoszeniu Ewangelii i marketingu narracyjnym*, op. cit., s. 154.

[50] R. Z e r f a s s, *Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt*, Düsseldorf 1992, s. 149; R. H a j d u k, *Posłani głosić dobrą nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny,* Kraków 2007, s. 160–162.

The story should be short, clear and convincing.[51] One clearly defined topic makes it easier to receive the message transmitted through the narrative. Because of it the "Gospel-tellers" should focus on several characters of the story and their activities to not unduly complicate the action. As the narration has to show the continuity of events, the evangelizers should abundantly use verbs avoiding nouns and sparingly use adjectives. They should prefer the present tense as the best time in narrative. Sentences should be short and connected by conjunctions.[52]

* * *

The modern world seems to appreciate narratives, recognizing their ability to influence people not only in the commercial and political marketing, but also their role in shaping the culture and in building of national consciousness. Since the first years of Christianity the disciples of Jesus have known the power of the impact of the stories. From the beginning, Christians reinforced the faith and strengthened their unity in the Church telling the story of salvation. That's why today the proclamation of the Gospel in the form of narrations is still needed. The place for a narrative way of transmitting the Good News is not only in the churches where the preachers proclaim the Christian message at the pulpit. The evangelizers can also tell the story of salvation in Jesus Christ in the mass media, in the schools or during street evangelization. The story also has its place in direct evangelization when the interpersonal relationship creates a space in which a person before the other bears witness to their faith, sharing with their neighbour the experience of God's love.

Believers in Christ recognize the fact that the Good News of the saving work of God's love can not be left to them. Therefore, as long as there are people in the world the most important story will not disappear from the face of the globe – the Gospel of Jesus Christ, the Son of God (cf. Mark 1:1). Contrary to postmodern rejection of "grand stories" (meta-narratives) explaining the sense of reality and human existence, the Gospel is still preached and is of interest. The Christian Good News still brings hope to people who, in spite of scientific and technical progress, are constantly struggling with diseases, violence, poverty and social injustice. Therefore, the evangelizers continually have an urgent task to fulfill and spread throughout the earth the "greatest narrative" of God's work of salvation and also tell others their own "small" personal stories demonstrating the power of God among people here and now.

[51] T. S ö d i n g, *Verkündigung als Erzählung*, „Lebendige Katechese" 1 (1994), s. 15.

[52] P. B u k o w s k i, *Predigt wahrnehmen*, op. cit., s. 124; R. H a j d u k, *Posłani głosić dobrą nowinę*, op. cit., s. 186–187.

NARRACYJNOŚĆ I EWANGELIZACJA

STRESZCZENIE

Ewangelizować to głosić Jezusa Chrystusa, czyli opowiadać ludziom historię odwiecznego słowa Ojca, które stało się ciałem i odtąd przenika dzieje ludzkości. Chrześcijanie głoszą Ewangelię przy pomocy opowieści, gdyż ostatecznym słowem, jakie Bóg kieruje do ludzkości, jest historia Jezusa, Syna Bożego. W opowieściach tkwi wielka siła performacyjna: chociaż niczego się nie domagają ani nie nakazują, to jednak skłaniają swych adresatów, by zastanowili się nad sobą i swoimi postawami, a następnie otworzyli się na działanie Boga i zmienili swoje życie. Opowiadana światu Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie poruszy słuchaczy, gdy przekazywane ludziom historie będą prawdziwe oraz stanowić będą odpowiedź na najgłębsze ludzkie potrzeby. Ewangelizatorzy winni opowiadać o zbawczej miłości Boga w sposób jasny i interesujący, respektując ludzką wolność przy podejmowaniu decyzji za lub przeciw Chrystusowi. Tego rodzaju proklamacja Ewangelii daje gwarancję, iż orędzie chrześcijańskie będzie słuchane i przyjęte przez ludzi całą duszą (por. EN 23).

NARRATIVITÄT UND EVANGELISATION

ZUSAMMENFASSUNG

Evangelisieren heißt: verkünden den Menschen Jesus Christus. Es besteht also im Erzählen der Geschichte vom ewigen Wort des himmlischen Vaters, das Fleisch geworden ist und von diesem Zeitpunkt an die Geschichte der Menschheit durchdringt. Christen verkünden das Evangelium mittels der Erzählungen, denn das letzte Wort, das Gott an die Menschheit richtet, ist die Geschichte von Jesus, dem Sohn Gottes. In den durch die Evangelisatoren verwendeten Erzählungen ist eine große performative Kraft verborgen: obwohl sie weder etwas verlangen noch vorschreiben, bewegen jedoch ihre Empfänger dazu, über ihr Leben und ihre Einstellungen nachzudenken und sich im Endeffekt auf die Wirkung von Gott zu öffnen und ihr Leben zu verändern. Die der Welt erzählte die Frohe Botschaft vom Heil in Jesus Christus löst bei den Hörern Betroffenheit aus, wenn die den Menschen vermittelten Geschichten authentisch sind und auf die tiefsten menschlichen Bedürfnisse Antwort geben. Die Evangelisatoren müssen von der erlösenden Liebe Gottes klar und interessant erzählen und in ihrer Verkündigung die Freiheit des Menschen respektieren. Eine in diesem Stil vollzogene Evangelisierung eröffnet die Chance, dass die christliche Botschaft gehört und von den Menschen akzeptiert wird (vgl. EN 23).

Marek ŻMUDZIŃSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

EKLEZJALNY SENS *ROKU WIARY* W ŚWIETLE NAUCZANIA PAPIEŻA PAWŁA VI I BENEDYKTA XVI

Słowa kluczowe: Kościół, wiara, *Vaticanum II*, jubileusz, *credo*, nowa ewangelizacja

Key words: Church, faith, *Vaticanum II*, jubilee, *credo*, new evangelization

Schlüsselwörte: Kirche, Glaube, *Vaticanum II*, Jubiläum, *Credo*, Neuevangelisierung

WSTĘP

Współczesna eklezjologia podkreśla misteryjny charakter Kościoła, który jako rzeczywistość Bosko-ludzka, realizuje się w przestrzeni zarówno nadprzyrodzonej, jaki historycznej. Podkreśla też fakt, iż Kościół nie zaczyna się od inicjatywy człowieka, ale od inicjatywy Boga, który stoi u jego początku[1]. Chrześcijańskie życie, zogniskowane w Kościele, jest w takim ujęciu odpowiedzią poszczególnego człowieka i całej wspólnoty objawiającemu się Bogu, który wzywa do nadprzyrodzonej z Nim relacji. Warunkiem *sine qua non* życia Kościoła, wejścia do niego i życia w komunii z Bogiem jest wiara. Duszpasterski wysiłek w Kościele powinien więc mieć zawsze na celu budzenie wiary, jej kształtowanie i adekwatne do wymogów czasu wyznawanie. Papież Benedykt XVI u progu swego pontyfikatu wskazywał na potrzebę odnalezienia na nowo drogi wiary, aby czytelnie ukazywać chrześcijańską radość i odnowiony entuzjazm spotkania z Chrystusem. Dla Kościoła było to wyznaczenie zadania, by „tak jak Chrystus wyruszyć w drogę, aby wyprowadzić ludzi z pustyni ku przestrzeni życia, ku przyjaźni z Synem Bożym, ku Temu, który daje nam życie – pełnię życia”[2]. W wymiarze instytucjonalnym taką drogę w ostatnich pięćdziesięciu latach wyznaczył Kościołowi Sobór Watykański II w kluczowym haśle *aggiorna-*

* Ks. dr hab. Marek Żmudziński, adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, wykładowca WSD w Elblągu, dr teologii fundamentalnej (2014, UWM). Zakres prac naukowych: wiarygodność Kościoła, prymat biskupa Rzymu, apologijny i ekumeniczny wymiar teologii fundamentalnej.

[1] B e n e d y k t XVI, *Wiara musi być płomieniem miłości, która rozpala innych. Rozważanie Ojca Świętego na rozpoczęcie I kongregacji generalnej (8 października 2012)*, *OsRomPol* 2012 nr 11, s. 21.

[2] B e n e d y k t XVI, *Homilia podczas Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu (24 kwietnia 2005)*, *OsRomPol* 2005 nr 6, s. 11.

mento, czyli konieczności odnowienia wiary i życia chrześcijańskiego, w zgodzie z wielowiekową tradycją, w oparciu o źródła biblijne i patrystyczne, ale też w sposób właściwy dla pytań współczesnego świata. Zarówno tuż po zakończeniu *Vaticanum II*, jaki pół wieku później było to zadanie napotykające na poważne trudności, czego wyrazem było wezwanie do wytężonej pracy i modlitwy sformułowane wtedy przez papieża Pawła VI, a dziś przez Benedykta XVI określone mianem *Roku Wiary*.

ROK WIARY JAKO CZAS ŚWIĘTY

Historiozbawczy charakter dziejów, podkreślany przez współczesną teologię, świadczy o tym, że czas ma podstawowe znaczenie dla chrześcijaństwa i Kościoła.W szczególności pojęcie *pełni czasu* wskazuje na Chrystusa i Jego zbawcze misterium dokonane w historii. Liturgiczna celebracja permanentnie uobecniająca tę paschalną tajemnicę w historii jest z jednej strony przygotowaniem ludzi na *koniec czasu*, z drugiej zaś jest jego uświęceniem. Jak pisał św. Jan Paweł II: „Kościół respektuje miary czasu: godziny, dni, lata, stulecia. Pod tym względem idzie on krok w krok z każdym człowiekiem, uświadamiając mu, jak *każda z tych miar jest nasycona zbawczą obecnością Boga*i zbawczym Jego działaniem”[3]. Jednym ze sposobów uświęcenia czasu jest tradycja jubileuszów pielęgnowana w Kościele od XIV wieku kiedy papież Bonifacy VIII (1294–1303) wydał bullę *Antiquorum habet fida relatio*, zapowiadającą *Rok Setny* w chrześcijaństwie, który miał na celu uzyskanie pełnego odpuszczenia wszystkich grzechów i zaspokojenie powszechnego pragnienia pokoju. Współczesnym przykładem ogromnej wagi przywiązywanej do uroczystego uświęcania czasu był przełom wieków, określany mianem *Jubileuszu 2000*, który miał być dla Kościoła „takim właśnie *rokiem łaski*, rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej”[4].

Taka forma uświęcania czasu ma swoje źródło w Starym Testamencie i wynika z tradycji roku szabatowego i roku jubileuszowego. Zgodnie ze wskazaniami *Księgi Kapłańskiej* rok szabatowy następował po sześciu latach zwykłych i podobnie jak szabat, który był siódmym dniem tygodnia i czasem wypoczynku – oznaczał okres wolny od pracy na polu czy w winnicy. Analogicznie po upływie siedmiu lat szabatowych, czyli 49 latach – nadchodził rok jubileuszowy, przynoszący „wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców” (Kpł 25,9–10).

Dla chrześcijan to uroczyste wyzwolenie i powrót do swej własności i swego rodu oznaczał wyzwolenie z grzechów i życie w łasce Boga, czego wyrazem była praktyka odpustu zupełnego. Pierwotnie takie jubileusze odbywały się co 100 lat, jednak wraz z upowszechnianiem się tego zwyczaju, okres oczekiwania zmniejszono do 50 lat, a ostatecznie do 25 i nazywano je zwyczajnym lub większymi, liczonymi od narodzenia Zbawiciela[5]. Oprócz nich papieże co pewien czas zwoływali jubi-

[3] TMA, n. 16.

[4] Tamże, n. 14.

[5] Do tej pory takich jubileuszy odbyło się 26. Wyjątkami były lata: 1800 – papieże Pius VI (1775–1799) i jego następca Pius VII (1800–1823) byli więźniami Napoleona Bonapartego i nie

leusze nadzwyczajne (mniejsze) z okazji jakichś ważnych wydarzeń. Jako pierwszy tego typu czas określa się *Jubileusz Odkupienia* ogłoszony przez Piusa XI w 1933 roku[6]. Obok wydarzeń zbawczych, powodem ogłaszania jubileuszy była intencja modlitwy maryjnej (*Rok Święty Maryjny* 8 grudnia 1953–1 listopada 1954; 7 czerwca 1984–15 sierpnia 1985; *Rok Różańca* 16 października 2002–31 października 2003) czy też modlitwy eucharystycznej (*Rok Eucharystii* 17 października 2004–23 października 2005) oraz inne (*Rok św. Pawła* 28 czerwca 2008–29 czerwca 2009; *Rok Kapłański* (19 czerwca 2009–19 czerwca 2010).

W tym szerokim kontekście kościelnych jubileuszy należy widzieć również *Rok Wiary*, po raz pierwszy ogłoszony przez papieża Pawła VI (29 czerwca 1967–30 czerwca 1968) i po raz drugi przez papieża Benedykta XVI (11 października 2012–24 listopada 2013). Podejmując analizę eklezjalnego sensu tych wydarzeń należy mieć na uwadze słowa tego drugiego wypowiedziane podczas mszy świętej inaugurującej ów święty czas: „Jeśli dzisiaj Kościół proponuje nowy *Rok Wiary* i nową ewangelizację, nie robi tego, aby uczcić jakąś rocznicę, ale ponieważ jest to konieczne nawet bardziej niż przed 50 laty!”[7]. Z jednej więc strony papież odżegnuje się od jubileuszowych interpretacji *Roku Wiary*, z drugiej jednak jednoznacznie wskazuje na jubileuszowe okoliczności towarzyszące swojej decyzji: „rozpocznie się on 11 października 2012 roku w pięćdziesiątą rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II, (...) dwadzieścia lat od opublikowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tekstu promulgowanego przez mojego poprzednika, błogosławionego papieża Jana Pawła II, aby ukazać wszystkim wiernym siłę i piękno wiary”[8]. Również w przypadku papieża Pawła VI podana została istotna okoliczność jubileuszu, którym była rocznica męczeństwa świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz stulecie obchodów zorganizowanych przez papieża Piusa IX w 1867 roku[9].

Dokumenty wydane przez poszczególne dykasterie kurii rzymskiej również nie zostawiają wątpliwości, iż *Rok Wiary* wpisuje sie w wielowiekową tradycję Kościoła jako nadzwyczajny jubileusz. Przykładem jest *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*, wydana przez Kongregację Nauki Wiary[10], która wprost mówi o „specjalnym czasie łaski”[11]. Jest to dokument, który określił ramy obchodów Roku Wiary na płaszczyźnie Kościoła powszechnego, zapowiadając XIII Zwyczaj-

---

mogli wydać dokumentów ogłaszających to wydarzenie oraz 1850 – Pius IX (1846–1878) musiał uciekać z Rzymu przed rewolucją Wiosny Ludów 1848 i mógł tam powrócić dopiero w kwietniu 1850 roku.

[6] Należy zaznaczyć, że po raz pierwszy taki jubileusz ogłosił papież Marcin V w 1423 roku, jako Rok Święty Odkupienia dla uczczenia prawie 14 wieków od ukrzyżowania i zmartwychwstania Chrystusa, jednak słabo zapisał się w dziejach Kościoła.

[7] B e n e d y k t XVI, *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata. Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary (11 października 2012 r.), OsRomPol* 2012, nr 11, s. 8.

[8] PF, n. 4.

[9] PP, w *AAS* nr 59, s. 196.

[10] Kongregacja Nauki Wiary, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*, w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html (odczyt z dnia 23 lutego 2014).

[11] Tamże.

ne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, poświęcone *Nowej ewangelizacji mającej na celu przekazywanie wiary chrześcijańskiej,* jako główne wydarzenie. Znajduje sie też zachęta do pielgrzymowania do Wiecznego Miasta – Stolicy Piotrowej oraz do Ziemi Świętej, do organizowania sympozjów, zjazdów i zebrań na wielką skalę, także na szczeblu międzynarodowym. Swój zapis znalazły również wytyczne dla Kościoła na poziomie episkopatów poszczególnych krajów, diecezjii, parafii[12]. Inny dokument wydany przez Penitencjarię Apostolską dotyczył ściśle przepisów istotnego elementu każdego jubileuszu – odpustów[13]. Podkreśla się w nim, iż „chodzi przede wszystkim o zdobycie w najwyższym stopniu – o ile to możliwe na ziemi – świętości życia, a więc osiągnięcie najwyższej czystości serca, bardzo pożyteczny okaże się wielki dar odpustów, który Kościół na mocy władzy udzielonej mu przez Chrystusa ofiaruje wszystkim, którzy z odpowiednim usposobieniem wypełnią poszczególne przepisy, aby go otrzymać”[14]. Ten formalny wymiar *Roku Wiary* był tylko przygotowaniem możliwości do praktycznych, duszpasterskich działań, włączających jak najszersze kręgi wiernych do odnowienia religijnego życia.

SOBOROWA GENEZA *ROKU WIARY*

Sobór Watykański II został zwołany w roku 1962 przez papieża Jana XXIII, który w przemówieniu inaugurującym określił jego główny cel: „Do obowiązku Soboru Powszechnego należy przede wszystkim strzeżenie świętego depozytu nauki chrześcijańskiej i podawanie go w jak najbardziej skutecznej formie (...) *Punctum saliens* tego soboru nie jest więc dyskusja nad którymś z artykułów podstawowej doktryny Kościoła. Trzeba aby ta nauka, pewna i niezmienna, która musi być wiernie przestrzegana, została pogłębionai przedstawiona w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów”[15]. Choć sobór określony został jako duszpasterski, a nie dogmatyczny, to i tak stał sie kluczowym dla następnych dziesięcioleci wydarzeniem, wprowadzającym głęboką zmianę w życiu Kościoła, a współcześni tamtych czasów wyraźnie dostrzegali jego epokowy charakter. Mówiło się wtedy o „przewrocie historycznym”, „końcu kontrreformacji”, „końcu epoki trydenckiej”, „końcu średniowiecza”, „końcu ery Konstantyna”[16]. Podkreślano, że w praktyce *Vaticanum II* „reprezentuje sobą najbardziej wymowny przykład zinstytucjonalizowanych zmian religijnych od czasów Reformacji”[17].

Nauczanie papieskie tamtego okresu również wskazywało na ogromny zakres zadań soboru. Paweł VI w odpowiedzi na pytanie – po co odbył się sobór – stwier-

---

[12] Kongregacja Nauki Wiary, Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary,w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html (odczyt z dnia 23 lutego 2014).

[13] Dekret *Urbis et orbis* Penitencjarii Apostolskiej o odpustach z okazji Roku Wiary, *OsRomPol,* 2012, nr 11, s. 58–59.

[14] Tamże, s. 58.

[15] J a n XXIII, *Summi ponifici allocutio*, *AAS* 1962, nr 54, s. 790. 791–792.

[16] R. d e M a t t e i, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012, s. 17.

[17] Tamże, s. 18.

dził: „Ażeby obudzić, oczyścić, unowocześnić, rozprzestrzenić życie Kościoła i wlać w nie nowe siły; to znaczy, aby wzmóc nie tylko świadomość jego natury i jego posłannictwa, lecz i siły jego; ażeby był on w stanie lepiej odpowiedzieć swojemu właściwemu powołaniu, wymaganiom zarówno uświęcenia wewnętrznego, jak i dla zewnętrznej działalności; ażeby był bardziej przystosowany do wejścia w kontakt z odłączonymi braćmi i do zaofiarowania światu dzisiejszemu zbawczego orędzia w Chrystusie Panu naszym”[18]. Z perspektywy 50 lat Benedykt XVI podkreślał: „ja sam miałem okazję wówczas doświadczyć – w czasie soboru istniało poruszające pragnienie co do wspólnego zadania, sprawienia, żeby zajaśniała prawda i piękno wiary w naszym dniu dzisiejszym, nie podporządkowując jej wymogom chwili obecnej, ani nie krępując przeszłością: w wierze rozbrzmiewa nieustannie obecna wieczność Boga, który przekracza czas i mimo to może być przez nas przyjęty jedynie w naszym niepowtarzalnym dziś”[19].

Te entuzjastyczne oceny nie przysłoniły jednak problemów, jakie pojawiły się bezpośrednio po zakończeniu soboru, dotyczących fundamentalnych kwestii wiary katolickiej. Nadmienić należy, że wprawdzie sobór nie promulgował żadnego dokumentu wprost poświęconego wierze, jak to było chociażby na Soborze Watykańskim I, ze słynną Konstytucją *Dei Filius*, tym niemniej – według Pawła VI – mówił o niej na każdej stronie, uznając jej żywotny i nadprzyrodzony charakter, przyjmując ją jako całkowitą i mocną, i na niej budując swoją naukę[20]. Ów brak definicji dogmatycznych w sposób nieunikniony zainicjował dyskusję dotyczącą natury dokumentów i ich sposobu aplikowania w tzw. *postconcilio*, czyli okresie posoborowym. Doprowadziła ona do przeciwstawnych i wręcz wykluczających się koncepcji hermeneutycznych, co wytworzyło sytuację poważnego kryzysu[21]. Paweł VI

[18] P a w e ł VI, *Wiara po Soborze*, Audiencja ogólna (7 września 1966 r.), w: P a w e ł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1970, s. 312.

[19] B e n e d y k t XVI, *Pielgrzymka na pustyniach*..., s. 9.

[20] P a w e ł VI, *Nauka Vaticanum II o wierze*, Audiencja ogólna (8 marca 1967 r.), w: P a w e ł VI, *Trwajcie mocni w wierze,* Kraków 1970, s. 311–312.

[21] Szeroką interpretację tego problemu daje Benedykt XVI: „Problemy z recepcją wzięły się stąd, że doszło do konfrontacji i przeciwstawienia sobie dwóch sprzecznych hermeneutyk i sporu na tym tle. Jedna wywołała zamieszanie, druga zaś – w sposób dyskretny, ale coraz bardziej widoczny – zaczęła przynosić i nadal przynosi owoce. Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym «hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością»; nierzadko zyskiwała ona sympatie środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje «hermeneutyka reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedynego podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze. Hermeneutyka nieciągłości może doprowadzić do rozłamu na Kościół przedsoborowy i Kościół posoborowy. Głosi ona, że teksty soboru jako takie nie są jeszcze prawdziwym wyrazem ducha soboru, ale rezultatem kompromisów, które trzeba było zawierać w celu osiągnięcia jednomyślności, cofając się do przeszłości i zachowując wiele elementów przestarzałych i dziś już bezużytecznych (...).

Właśnie dlatego, że dokumenty są rzekomo jedynie niedoskonałym odzwierciedleniem ducha soboru i jego nowości, należy śmiało wychodzić poza nie, stwarzając przestrzeń dla nowości, w której wyraża się ponoć najgłębszy, chociaż nadal jeszcze nie do końca określony, zamysł soboru. Jednym słowem: należy iść nie za tekstami soboru, ale za jego duchem. W tym wypadku pozostaje oczywiście szeroki margines niepewności co do tego, jak mianowicie należy zdefiniować tego ducha, i w konsekwencji pozostawia się miejsce wszelkiej dowolności. W ten sposób dochodzi

w swojej ocenie nie pozostawiał wątpliwości: „wielu nie patrzy już z taką samą jak dawniej ufnością na Kościół Boga żywego, kolumnę i podstawę wiary (1 Tm 3,15). Niektórzy ośmielają się podawać w wątpliwość nienaruszalne prawdy wiary naszej z jakąś nie do wyobrażenia i niedopuszczalną lekkomyślnością, zarówno zuchwałą, jak i obraźliwą dla depozytu prawdziwej wiary”[22]. Spektakularnym tego przykładem był synod pastoralny holenderskiego Kościoła katolickiego, zainaugurowany w 1966 roku w Rotterdamie. Jego uczestnicy podkreślali, że zaczął się on tam, gdzie skończył się Sobór Watykański II. W wielu kwestiach synod wyszedł daleko poza nauczanie *Vaticanum II*. Wykładnikiem takiego nurtu był opublikowany w 1966 roku holenderski *Katechizm dla dorosłych*. Został on rok później przez specjalną komisję kardynalską, która obradowała w Lombardii, uznany za sprzeczny z doktryną katolicką. Wśród błędów zawartych w holenderskim katechizmie znalazły się m.in. takie błędy, jak: brak stwierdzenia, że dusze ludzkie zostały bezpośrednio stworzone przez Boga; nieobecność aniołów; twierdzenie, że grzech pierworodny jest przekazywany nie dziedzicznie, lecz epidemicznie, tzn. jest nabyty przez życie w ludzkiej społeczności; brak potwierdzenia Niepokalanego Poczęcia Maryi; brak stwierdzenia, że Chrystus umarł za grzechy ludzi; brak potwierdzenia rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii; podważenie doktrynalnej nieomylności Kościoła[23].

Dwadzieścia lat od zakończenia soboru przeczytać można było surowy osąd tej sytuacji wydany przez ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary kardynała Josefa Ratzingera. Wskazywał on, że skutki tego, co nastąpiło po soborze były przeciwne oczekiwaniom wszystkich, także papieży Jana XXIII i Pawła VI: „Papieże i Ojcowie Soborowi oczekiwali nowego zjednoczenia katolików, a tymczasem nastąpił dojmujący upadek ducha i zniechęcenie. Oczekiwano skoku w przód, a tymczasem nastąpiła dekadencja spod znaku rzekomego ducha soboru, natomiast jego prawdziwy duch został w ten sposób zdyskredytowany”[24].

W takim kontekście historycznym i teologicznym należy więc widzieć decyzję papieża Pawła VI o ogłoszeniu *Roku Wiary*, jako próby odwrócenia niezamierzonych skutków dla życia eklezjalnego w okresie posoborowym, który miał na fundamentach całej tradycji Kościoła, wypracować na miarę wyzwań współczesności i świadomie wypowiedzieć autentyczne wyznanie wiary.

---

jednak do błędnego rozumienia najgłębszej natury soboru jako takiego. W tym wypadku jest on traktowany jako swego rodzaju zgromadzenie ustawodawcze, które unieważnia starą konstytucję i ustanawia nową. Ale zgromadzenie ustawodawcze musi mieć mandat od społeczeństwa, któremu ma służyć konstytucja, i na koniec uzyskać jego aprobatę. Ojcowie nie mieli takiego mandatu, gdyż nikt im go nigdy nie dał; nikt zresztą nie mógł go dać, bo podstawowa konstytucja Kościoła pochodzi od Pana i została nam dana, abyśmy mogli osiągnąć życie wieczne i w jej perspektywie potrafili także rzucić światło na życie w czasie i na sam czas. Zob. B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej* (22 XII 2005), *OsRomPol* 2006, nr 2, s. 15–20.

[22] P a w e ł VI, *Wiara po Soborze...,* s. 314.

[23] G. G ó r n y, *Holenderski prometeizm*, „Przewodnik katolicki”, 2003, nr 27, s. 3.

[24] J. R a t z i n g e r, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josefem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Warszawa – Struga 1986, s. 25.

UROCZYSTA PROKLAMACJA *CREDO*

Personalistyczne ujęcie wiary chrześcijańskiej podkreśla jego dialogiczny charakter, wskazując, że jest ona całoosobową odpowiedzią człowieka na rozpoznane Boże Objawienie. Wielowiekowa tradycja, opierająca się na noetycznym ujęciu Objawienia podkreślała jedynie jego element poznawczy, prezentowany jako zespół prawd podawanych do wierzenia. Doktryna wiary znajdowała zawsze swoją egzemplifikację w układanych formułach czy symbolach wiary, które miały być pomocą dla poszczególnych wiernych i całej społeczności Kościoła w przeżywaniu autentycznej postawy chrześcijańskiej. Poszczególne sobory były najbardziej widocznym i skutecznym podmiotem powstawania takich formuł. Symbol niceiski, konstantynopolitański, ale też *Wyznanie Wiary* Soboru Trydenckiego są tego przykładem. Dla Pawła VI *Rok Wiary* był w istocie okazją do uroczystej proklamacji wyznania wiary, jako owocu obrad Soboru Watykańskiego II, ale też, a nawet przede wszystkim jako próbę autentycznej odpowiedzi na posoborowy kryzys. W pierwotnym zamiarze miało to być wyznanie wiary sformułowane „w stylu nowoczesnym, w stylu kerygmatycznym, w stylu dynamicznego zwiastowania w duchu życia i doświadczenia ludzkiego”[25]. W rzeczywistości było odpowiedzią na błędy i wątpliwości katechizmu holenderskiego.

Intencją Pawła VI było jednak nie tylko sformułowanie kolejnego symbolu wiary, ale całoroczny wysiłek Kościoła troszczącego się o autentyczne przeżycie religijne wyrażone przez wyznanie wiary. Kierunkiem i pomocą w pracy miało być świadectwo wiary i męczeństwa apostołów Piotra i Pawła, jako patronów tego wydarzenia. Papież określił ramy tego czasu: „Tym błogosławionym apostołom pragniemy w ofierze złożyć wyznanie wiary indywidualne i zbiorowe, wolne i świadome, wewnętrzne i zewnętrzne, pokorne i szczere. Pragniemy, aby wyznanie to płynęło z głębi wszystkich wiernych serc i aby głośno rozlegało się w Kościele, to samo u wszystkich i pełne miłości”[26]. Apostoł Piotr przedstawiony został jako fundament wiary całego Kościoła (Mt 16,16–19), rzecznik grona apostolskiego wyznający wiarę w Chrystusa (J 6,68–69), utwierdzający w wierze innych wyznawców Chrystusa (Łk 22,32) oraz proklamujący w dniu Pięćdziesiątnicy życie wspólnotowe Kościoła (Dz 2,32–40)[27]. Św. Paweł przedstawiony został jako zwiastun wiary o charakterze uniwersalnym (Dz 9,15)[28].

Postawa i nauczanie apostołów stały się dla Pawła VI podstawą do określenia istoty i sensu depozytu wiary i formy autentycznego przekazu. Według papieża św. Piotr i jego misja nie były prostą emanacją świadomości religijnej społeczności czy opinii wierzących, ale były proklamacją słowa Bożego, które rodziło wiarę oraz określały autentyczne kryteria interpretacyjne doktryny wiary, chroniące

---

[25] J. P u y o, Y. C o n g a r, *Życie dla prawdy. Jean Puyo rozmawia z ojcem Y. Congarem*, Warszawa 1982, s. 138.

[26] P a w e ł VI, *1900 lat od męczeństwa świętych apostołów Piotra i Pawła*, *Egzorta apostolska* (22 lutego 1967), w: P a w e ł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1970, s. 17.

[27] PP, n. 196.

[28] Tamże. Por. P a w e ł VI, *Święci Piotr i Paweł nauczycielami wiary. Audiencja ogólna* (5 lipca 1967), w: P a w e ł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1970, s. 23.

przed zniekształceniem i błędami. Był to mechanizm chroniący wiarę przed niekontrolowanym i nieodpowiedzialnym jej szerzeniem[29]. Doktryna św. Pawła posłużyła papieżowi do wskazania kryteriów zabezpieczających nienaruszalność wiary (Ga 1,8), jej pielęgnowanie i troskę o jej czystość (Tt 1,10–16; 2 Tm). Pawłowe pojęcie *depozytu wiary* pozwoliło podkreślić, że już w czasach apostolskich istniał pewien zbiór – dokładnie określony i niedwuznaczny – prawd objawionych, swoista synteza czy wręcz rodzaj katechizmu, którego należało się uczyć z określoną formułą i wiernie przekazywać[30].

Można więc podkreślić, że dla papieża była to odpowiednia płaszczyzna do zaproszenia i zachęty dla wszystkich wiernych do odnowienia i umocnienia wiary przez jej weryfikację z wielowiekową tradycją Kościoła: „dla umocnienia wiary naszej w jej autentycznym znaczeniu, dla dodania bodźca studium nauczania podanego przez niedawny Sobór powszechny, dla podtrzymania wysiłku myśli katolickiej w poszukiwaniu nowych i oryginalnych sformułowań, wiernych jednakowoż doktrynalnemu *depozytowi* Kościoła, wyjaśnianemu w tym samym duchu, w tym samym znaczeniu, jawi się w tej godzinie historii naszej rocznica męczeństwa świętych apostołów. Ofiaruje ona każdemu wiernemu Kościoła świętego szczęśliwą okazję do dania Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu, Pośrednikowi, w którym wiara nasza pełnię swą znajduje, tej pokornej a podniosłej odpowiedzi – Wierzę”[31]. Osobistym świadectwem wiary papieża był uroczysty akt wiary wyrażony publicznym „Wyznaniem wiary Ludu Bożego” na zakończenie *Roku Wiary,* które miało miejsce na Placu św. Piotra w dniu 30 czerwca 1968 roku[32]. W przekonaniu obserwatorów było to autentyczny znak, jak bardzo istotna treść, która od wieków stanowiła dziedzictwo wszystkich wierzących, musiała zostać potwierdzona, zrozumiana i pogłębiona na nowy sposób, aby dać konsekwentne świadectwo w innych warunkach historycznych, niż w przeszłości[33].

PISTEOLOGICZNY CHARAKTER WSPÓŁCZESNEJ EWANGELIZACJI

Dla papieża Pawła VI *Rok Wiary* i spektakularne jego zakończenie uroczystym *credo* były konsekwencją i wymogiem posoborowym, wynikającym z poważnych trudności tamtego czasu, zwłaszcza w odniesieniu do wyznawania wiary i wierności jej poprawnej interpretacji[34]. Docenione zostało to przez Kościół z perspektywy pięćdziesięciolecia posoborowego, w którym wysiłek teologiczny i duszpasterski ukierunkowany był na ukazywaniu soboru jako wielkiej łaski i dobrodziejstwa w XX wieku, postrzeganego jako niezawodna busola wskazująca drogę na następne

[29] Tamże, s. 24.

[30] P a w e ł VI, *Dziedzictwo świętych Piotra i Pawła*, *Audiencja ogólna* (1 marca 1967), w: P a w e ł VI, *Trwajcie mocni we wierze*, Kraków 1970, s. 21.

[31] P a w e ł VI, *1900 lat od męczeństwa świętych apostołów Piotra i Pawła...,* s. 20.

[32] P a w e ł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, Kraków 2012.

[33] PF 4.

[34] PF 5.

stulecie[35]. Również w *Roku Wiary* zainaugurowanym w 2012 roku Benedykt XVI nie pominął elementu *credo*, wpisując je jako permanentnie obecne w życiu poszczególnych wspólnot oraz poszczególnych wiernych[36]. Podkreślał jednak, że wielu ludzi we współczesnym kontekście kulturowym nie rozpoznaje w sobie elementu wiary religijnej, choć szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie[37]. Taka konstatacja była powodem do ukazania innego, równie ważnego elementu wiary, a mianowicie świadectwa życia chrześcijańskiego na pustyni duchowej współczesnego świata, które pozwoliłoby odkryć na nowo radość wiary, jej życiowe znaczenie dla każdego człowieka[38].

Obok postulatu rozumienia wiary i jej wyznawania pojawił się postulat autentycznego życia chrześcijańskiego, które wynika z wiary, ale też ją twórczo przekazuje. Bez wątpienia należy stwierdzić, że tak jak dla Pawła VI *Wyznanie wiary Ludu Bożego* było kluczowe do zrozumienia tamtego czasu, tak dla Benedykta XVI *Nowa Ewangelizacja* stanowiła istotną propozycję, kształtującą dzisiejszą tożsamość Kościoła, według stwierdzenia, że Kościół istnieje, aby ewangelizować[39]. Potwierdzeniem takiego stanowiska było zwołanie Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (1–28 października 2012 r.) poświęconego tematowi *Nowej Ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej*. Również i w tym kontekście wskazany został dorobek *Vaticanum II*, jako istotny element zaangażowania misyjnego: „Duch Święty rozbudził w Kościele nowy zapał, by głosić Dobrą Nowinę, duchowy i duszpasterski dynamizm, który w najbardziej uniwersalny sposób wyraził się w Soborze Watykańskim II i z niego zaczerpnął swa moc i autorytet”[40].

Rok Wiary miał w zamyśle papieża stać się przypomnieniem historii wiary chrześcijańskiej, w której przeplatały się niezgłębiona tajemnica świętości i grzechu: „Podczas, gdy pierwsza z nich ujawnia ogromny wkład, jaki wnieśli mężczyźni i kobiety we wzrost i rozwój wspólnoty poprzez świadectwo swego życia, to druga musi prowokować w każdym szczere i trwałe dzieło nawrócenia, by doświadczyć miłosierdzia Ojca, który wychodzi na spotkanie każdego człowieka”[41]. Obecność Boga w życiu człowieka najlepiej – według Benedykta XVI – ilustrują postaci Maryi, apostołów, męczenników i wielu wyznawców pierwotnego Kościoła, którzy poświęcili swoje życie Chrystusowi, pozostawiając wszystko, aby żyć w prostocie ewangelicznego posłuszeństwa, ubóstwa i czystości, jako konkretnych znakach wiary chrześcijańskiej. Jednak nie tylko starożytność chrześcijańska, ale też późniejsze

---

[35] NMI, n. 57; B e n e d y k t XVI, *Pielgrzymka na pustyniach*..., s. 8.

[36] Zapowiadając *Rok Wiary* papież pisał: „Będziemy mieli okazję do wyznawania wiary w Zmartwychwstałego Pana w naszych katedrach i kościołach całego świata, w naszych domach i rodzinach, aby każdy silnie odczuł potrzebę lepszego zrozumienia i przekazywania przyszłym pokoleniom odwiecznej wiary. Wspólnoty zakonne oraz parafialne, wszystkie stare i nowe rzeczywistości eklezjalne znajdą w tym roku sposób, aby uczynić publicznym wyznanie *Credo*”. PF 8.

[37] PF 10.

[38] B e n e d y k t XVI, *Pielgrzymka na pustyniach*..., s. 9.

[39] B e n e d y k t XVI, *Kościół istnieje po to, aby ewangelizować. Homilia na rozpoczęcie Synodu Biskupów (7 października 2012 r.), OsRomPol* 2006, nr 2, s. 17.

[40] Tamże, s. 18.

[41] PF 13.

wieki były źródłem postaw piękna wiary realizowanej w życiu rodzinnym, zawodowym, publicznym, w wypełnianiu charyzmatów i posług, które mogą służyć jako uniwersalne wzorce postaw ludzi szukających Boga[42]. Taki egzystencjalny akcent wychodzi naprzeciw współczesnym doświadczeniom ludzi, dla których Chrystus powinien być ukazywany jako wypełnienie wszelkich udręk i tęsknot ludzkiego serca. Jak pisze papież: „radość miłości, odpowiedź na dramat cierpienia i bólu, moc przebaczenia w obliczu otrzymanej obelgi i zwycięstwo życia nad pustką śmierci, wszystko znajduje swoje dopełnienie w tajemnicy Jego Wcielenia, Jego stawania się człowiekiem, dzielenia z nami ludzkiej słabości, aby ją przekształcić mocą Jego zmartwychwstania"[43].

* * *

W podsumowaniu należy podkreślić, że dla Kościoła pojmowanego z jednej strony jako instytucja oraz z drugiej jako wspólnota ludzka, wiara stanowi podstawowy faktor jego tożsamości i jego trwania w historii. Ona pozwala widzieć teologiczny wymiar życia eklezjalnego, który wskazuje na Boską genezę Kościoła i jego zbawczą misję. W najogólniejszym sensie wiara pojmowana jest w tym kontekście jako odpowiedź człowieka i całej wspólnoty na Boże wezwanie, zogniskowane w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Objawienie i zbawienie dokonane w Nim jest dla Kościoła jedynym wiarygodnym kryterium misji ewangelizacyjnej. Niestety wiara jest rzeczywistością dynamiczną, która może się rozwijać, ale może też ulegać degradacji. *Rok Wiary* przeżywany w Kościele w roku 1967 oraz 2013, analogicznie do lat jubileuszowych, miał za zadanie zdynamizować życie religijne wiernych oraz odpowiedzieć na pytania nurtujące członków Kościoła. Uroczyste *credo* oraz postulat *nowej ewangelizacji* pozostaną najważniejszymi symbolami tego czasu.

ECCLESIAL SENSE OF THE YEAR OF FAITH IN THE LIGHT OF THE TEACHING OF POPE PAUL VI AND BENEDICT XVI

SUMMARY

It is necessary to stress that for the Church, on the one hand understood as an institution and on the other hand as a human community, faith is a primary factor of its identity and its existence in history. It is faith that allows to see the theological dimension of ecclesial life, that indicates the Divine genesis of the Church and its redeeming mission. In a most general sense faith is perceived in this context as a response of a man and the whole community to God's call, focused on the event of Jesus Christ. The revelation and salvation done in Him is for the Church the only credible criterion of the mission of evangelisation. Unfortunately,

[42] PF 13.

[43] Tamże.

faith is a dynamic reality which can develop, yet it can also give in to degradation. The *Year of Faith* experienced in the Church in 1967 and 2013, analogically to *Jubilee Years*, was to dynamise the religious life of believers and answer the questions which trouble the members of the Church. The solemn *credo* and the postulate of *new evangelisation* will remain the most important symbols of this time.

KIRCHLICHEN SINNE DES JAHR DES GLAUBENS IM LICHTE DER LEHRE VON PAPST PAUL VI UND BENEDIKT XVI

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wird eine Analyse der innenkirchlinen Bedeutung vom *Jahr des Glaubens* durchgeführt. Es wurde 1967 durch Paul VI und 2012 durch Benedikt XVI angekündigt. Es geschah in Verbindung mit den kirchlichen *Grossen Jubiläums* der Erlösung und besonderen Jubiläums wie z.B. *Marien-Jahr* oder *St. Paulus-Jahr*. Sie wurden als Andenken an die wichtige Ereingnisse in der Heilsgeschichte angeboten und sollten die religiöse Sensibillität der Gläubigen zu prägen. Um die Botschaft des Evangelums zu erneuern und zu aktualisieren hat das zweite Vatikanische Konzil in der Kirche grossen Veränderungen eingeführt. Diese haben auch unerwünschte Folgen gehabt. Besonders im Bereich der Glaubenslehre wurden sie sogar als Glaubenskrise bezeichnet. Die Bemühungen der Kirche haben zu erneurten überdenken und bekennen des *Credo* geführt. Alle Stände der Kirche sollen sich für die neue Evangelisierung einsetzen.

Marek KARCZEWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

ORYGINALNOŚĆ SATANOLOGII APOKALIPSY ŚW. JANA NA TLE LITERATURY BIBLIJNEJ

Słowa kluczowe: szatan/diabeł – Stary Testement – literatura apokaliptyczna – Nowy Testament – Apokalipsa św. Jana – smok – struktura zła

Key words: satan/devil – Old Testament – apocryphal Literature – New Testament – Apocalypse of John – dragon – structures of evil

Schlüsselworte: Satan/Teufel – Altes Testament – intertestamentische Literatur – Neues Testament – Apokalypse des Johannes – Drache – Strukturen des Bösen

WSTĘP

Niekwestionowane centrum przesłania zbawczego stanowi Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie Mesjaszu i Zbawicielu. Jest oczywiste również, że głównym przeciwnikiem Jezusa Chrystusa i wspólnoty wierzących pozostaje szatan. W niniejszym opracowaniu podjęto próbę zarysowania oryginalnych cech satanologii Ap[1] w relacji do pozostałych ksiąg biblijnych. Podobnie jak inne ważne tematy teologiczne, także teologiczna koncepcja szatana nabiera w Ap szczególnej ostrości. Dzieje się tak z różnych przyczyn. Po pierwsze, Ap powstaje najprawdopodobniej jako jedno z ostatnich pism Biblii chrześcijańskiej. W związku z tym stanowi swoiste ukoronowanie teologiczne obydwu Testamentów. Po drugie – Ap to jedyna księga prorocka chrześcijan, tradycyjne interpretowana jest jako objawienie okoliczności powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa oraz konsekwencji tego wydarzenia. Zarówno w pierwszej jak i w drugiej perspektywie apokaliptyczny obraz szatana jawi się jako bardzo interesujący, o niezwykle skondensowanej gamie treści teologicznych, istotnych także z perspektywy eklezjologii biblijnej. Należy z pokorą przyznać, że

* Ks. Marek Karczewski, prof. UWM, wykładowca na Wydziale Teologii UWM oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu.

[1] W celu bardziej wszechstronnego zapoznania się z teologicznym obrazem szatana w Ap zob. monograficzne opracowanie autora niniejszego artykułu *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013. Pod pojęciem „satanologia" rozumie się teologiczne treści związane z szatanem. W kontekście teologiczno-bibljnym satanologia stanowi część demonologii biblijnej.

kondensacja treści teologicznych, jak i profetyczny charakter Księgi sprawiają, że nie wszystkie treści satanologiczne są oczywiste i łatwe do interpretacji. Jak wskazują dzieje interpretacji Ap, nierzadko także ten wymiar teologii Ap podlegał nadinterpretacji, a nawet ideologizacji. Powyższe problemy uzasadniają układ logiczny tego opracowania. Posiada ono dwa zasadnicze punkty.

W pierwszym, syntetycznie omówiono kwestię rozwoju satanologii w przestrzeni teologii biblijnej. Podkreślono szczątkowy charakter koncepcji teologicznej szatana w Starym Testamencie. Wskazano także na podstawowe źródła pozabiblijne, szczególnie apokryficzne, które stanowią istotne świadectwo na temat rozwoju idei szatana na przełomie obu Testamentów. Świadectwa te, aczkolwiek nie natchnione pozwalają pełniej zrozumieć koncepcję teologiczną szatana w pismach nowotestamentowych. Następnie omówiono główne rysy satanologii Nowego Testamentu z wyłączeniem Ap.

W punkcie drugim przestawiono główne oryginalne rysy satanologii Ap. Autor Ap z niezwykłą łatwością przywołuje treści dawne, zakorzenione w Starym Testamencie nadając im przy tym nowe, profetyczne znaczenie. Dynamika ta jest także dostrzegalna w satanologii Ap.

Poniższe opracowanie posiada typowy charakter teologiczny, dlatego wszelkie debaty naukowe o charakterze typowo egzegetycznym lub filologicznym zostały ograniczone do minimum. Ograniczona objętość artykułu naukowego nie pozwala także na całkowite wyczerpanie niektórych złożonych tematów teologicznych. Tam, gdzie było to możliwe zostały podane specjalistyczne opracowanie naukowe poszerzające perspektywę historyczną, egzegetyczną czy teologiczną omawianego tematu.

IDEA SZATANA W BIBLII

1. Szatan w Starym Testamencie

Stary Testament, ze względu na swoją różnorodność literacką i teologiczną stanowi wymagający teren interpretacji teologiczno-biblijnej. Jedną z cech teologii starotestamentowej jest jej dynamiczny charakter. Ważnych idee teologiczne takie jak np. zasada retrybucji za grzech, mesjanizm, koncepcja transcendencji czy życia wiecznego podlegają stopniowemu rozwojowi, aby osiągnąć swoją pełnię w Nowym Testamencie. Dotyczy to także koncepcji szatana, choć z pewnością w sposób odmienny od innych ważnych treści teologicznych. Inny problem stanowi kwestia możliwości określenia relacji starotestamentalnej figury szatana do skomplikowanej demonologii Starego Testamentu[2].

Z perspektywy czysto leksykalnej bezpośrednie wzmianki o szatanie są dość rzadkie. Egzegeci są zgodni co do typowo semickiego rodowodu terminu שטן[3].

---

[2] Zob. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 25–79.

[3] P.J. N e l, *The conception of evil and satan in Jehwish traditions in the pre-Christian period*, w: *Like a roaning lion…*, red. P.G.R. de Villiers, Pretoria 1987, s. 1–21; P. D a y, *An Adversary*

Wskazuje się głównie na związek z rdzeniem שׂטה – „błądzić, zwodzić, wprowadzać w błąd" lub שׂוט – „przeciwstawiać się, wchodzić w drogę"[4]. Niektórzy sugerują związek terminu שָׂטָן z terminem שׂוּט – „wałęsać się, krążyć, przebiegać teren"[5]. Różne wersje gramatyczne terminu שָׂטָן pojawiają się w Starym Testamencie 27 razy, ale tylko niektóre z nich rzucają światło na problem szatana w perspektywie teologicznej.

W Lb 22,22 anioł Pana zagradza drogę Baalamowi (*TM*[6]: לְשָׂטָן; *LXX*[7]: διαβάλλειν). W 1 Sm 29,4 mówi się o potencjalnym przeciwniku w walce (*TM*: לְשָׂטָן; *LXX*: ἐπίβουλος τῆς παρεμβολῆς). Podobne znaczenie pojawia się w 1 Krl 11,14, gdzie przeciwnikiem Salomona jest Hadad Edomita (*TM*: שָׂטָן; *LXX*: σαταν) W wersji kronikarskiej dziejów Dawida tajemniczy szatan skłania króla do policzenia Izraela i działania wbrew woli Boga (1 Krn 21,1: *TM*: שָׂטָן; *LXX*: διάβολος). W Psalmach rdzeń שׂטן posiada znacznie „przeciwstawiać się, prowadzić walkę" (Ps 38,21) oraz „działać jak przeciwnik, prześladowca" (Ps 71,13; 109,20.29.).

Podstawowe znacznie dla satanologii starotestamentowej posiadają natomiast trzy teksty. Narracja Hi 1–2 zawiera ciekawą prezentację szatana (*TM*: הַשָּׂטָן ; *LXX*: ὁ διάβολος), który pojawia się pośród „synów Bożych", czyli członków dworu niebiańskiego. Jego działanie jest bardzo dokuczliwe dla Hioba i ma za zadanie sprawdzenie jego wierności (Hi 1,6–12; 2,1–7). Jednocześnie szatan w Hi 1–2 działa za przyzwoleniem Boga i nie posiada cech antyboskich.

Drugi istotny tekst stanowi Za 3,1–7. W tekście tym szatan (*TM*: הַשָּׂטָן; *LXX*: ὁ διάβολος) jest oskarżycielem arcykapłana Jozuego, który ubrany jest w brudne szaty. Jednak jego zdawkowo wspomniane oskarżenie nie tylko nie zostaje przyjęte, ale uciszone niejako przez anioła, który działa w imieniu Boga. Bóg zakazuje szatanowi oskarżania.

Ostatni istotny tekst pojawia się w kontekście refleksji mądrościowej zawartej w Mdr 1–2. Autor biblijny stwierdza, że śmierć weszła na świat z powodu zawiści diabła (Mdr 2,24; διάβολος). W ten sposób dokonano doprecyzowania w wymiarze biblijnej satanologii przedchrześcijańskiej łącząc figurę szatana z opisem upadku człowieka w ogrodzie Eden (Rdz 2,4b–3,24). Wewnątrzbiblijna refleksja na temat odpowiedzialności diabła za śmierć człowieka pozwala na identyfikację szata-

---

in Heaven: שׂטן *in the Hebrew Bible*, Harvard Senitic Monographs 43, Atlanta 1988, s. 17–23; G. M e s s a d i è, *A History of Devil*, New York – Tokyo – London 1996, s. 91–175; L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, J.J. S t a m m, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, Warszawa 2008, s. 343–344; K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 74–82.

[4] C. B r e y t e n b a c h, P.L. D a y, *Satan*, w: *Dictionary of Deites and Demons in the Bible*, red. K. van Toor, B. Becking, P.W. van Horst, Leiden – Boston – Köln – Grand Rapids – Cambridge [2]1999, s. 1369 (dalej jako *DDD*); K. N i e l s e n, *שׂטן*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, t. VII, s. 746; L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, J.J. S t a m m, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 339.

[5] Zob. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 75; L. K o e h l e r, W. B a u m g a r t n e r, J.J. S t a m m, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 439.

[6] *TM* = hebrajski tekst masorecki zawarty w *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. R. Ellinger, W. Rudolph, Stuttgart [4]1990.

[7] *LXX* = grecki tekst Septuaginty zawarty w *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretaes*, wyd. A. Ralphs, Stuttgart [2]1979.

na wężem z raju. W pierwotnej lekturze bowiem, uwzględniając stopniowy rozwój koncepcji szatana na kartach Biblii, interpretacja Rdz 3,1–15 najprawdopodobniej mogła przyjmować zupełnie inny kierunek. Pod postacią węża-kusiciela mogło bowiem kryć się zagrożenie fałszywych kultów pogańskich lub ludzkich instynktów (por. Dn^{LXX} Bel 22.25.26.27; Dn^{c} Bel 23.26.27.28)[8]. W kulturach ościennych wąż był bowiem raczej istotą podziwianą, symbolizującą odrodzenie i mądrość[9]. Nierzadko wąż łączony był z kultami o zabarwieniu erotycznym i stanowił symbol falliczny. Poza nielicznymi wyjątkami, autorzy biblijny konsekwentnie prezentują negatywny obraz węża. Figura węża w swoim negatywnym znaczeniu wiąże się także mitycznymi potworami, które ogniskują w sobie buntowniczość, chaotyczność i śmiercionośny charakter morza. Ich głównym przedstawicielem jest Lewiatan, prezentowany głównie jako wielki potwór morski na kształt wielogłowego morskiego węża (por. Hi 3,8; 41,22–26; Ps 148,7)[10]. Figury buntowniczych potworów, które stanowią zagrożenie dla ludzi, podlegają jednak całkowitej kontroli Stwórcy zostają potem poddane dalszej refleksji teologicznej dotykającej perspektywy religijno-politycznej czy eschatologicznej (Iz 27,1; 51,9; por. Ez 29,3; 32,2; Ps 87,4)[11]. W kontekście teologii Starego Testamentu trudno jednak dostrzec tu wyraźnie związki z figurą szatana.

Należy pamiętać, że teksty starotestamentowe prezentują dość niekompletny i niejednolity obraz szatana. Jest on prawdopodobnie traktowany początkowo jako jeden z demonów. Jednak we wskazanych trzech tekstach o znaczeniu podstawowym zdaje się stanowić dość odrębną i autonomiczną rzeczywistość. Przypisanie szatanowi odpowiedzialności za śmierć wszystkich ludzi sugeruje, że za postacią tą kryje się coś więcej niż tylko jakiś złośliwy demon. Nowy Testament rozwija wątki zaprezentowane w ST i stawia szatana w relacji do wydarzenia Jezusa Chrystusa. Istotną rolę w wypełnieniu swoistej luki między testamentami odegrała z pewnością judaistyczny refleksja teologiczna, której ślady stanowią księgi apokryficzne Starego Testamentu.

2. Znaczenie literatury międzytestamentalnej

Wyraźnie odniesienie do historii z raju wskazuje na identyfikację węża z jahwistycznego opisu stworzenia człowieka z szatanem. Jest także jasne, że istotną rolę w tworzeniu satanologii i demonologii judaistycznej stanowiły także pisma niekanoniczne. Wypełniają one nie tylko wyczuwalną lukę między stanem wiedzy biblijnej o szatanie w Starym i Nowym Testamencie, lecz stanowią ważne źródło informacji na temat tła kulturowego całej satanologii i demonologii biblijnej. Istotną kwestię,

[8] Efekt atmosfery skrajnego bałwochwalstwa stanowi kult węża w Babilonii, A. W y s n y, *Die Erzählungen vom Bel und Drachen. Untersuchungen zu Dan 14*, *SBB* 33, Stuttgart 1996, s. 154–156.

[9] Zob. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 67–74. Autor zakłada, że w *Księdze Rodzaju* przyjmuje się istnienie diabła rozumianej jako jakaś siła demoniczna (s. 74).

[10] C. U e h l i n g e r, *Leviathan*, w: *DDD*, s. 511–515. N.C. H a b e l, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, s. 108–109.

[11] Por. M. G r e e n b e r g, *Ezekiel 21–37*, *AB* 22, New York 1997, s. 601–602.

która nie pojawia się wprost w Biblii, a pojawia się w literaturze apokryficznej stanowi próba odpowiedzi na pytanie o początek szatana. Według późniejszej interpretacji patrystycznej szatan jest zbuntowanym aniołem, który kiedyś zajmował w hierarchii aniołów bardzo wysoką pozycję[12]. Jego symboliczne imię – Lucyfer nawiązuje do jego pierwotnej bliskiej relacji z Bogiem (por. Iz 14,12)[13]. Główny punkt wyjścia poglądów wczesnochrześcijańskich stanowi alegoryczna interpretacja Iz 14,12–15 oraz Ez 28,12–19[14]. Interpretacja Iz 14,12–15 w kluczu satanologicznym jest stosowana przez Orygenesa i Tertuliana[15], natomiast Ez 28,12–19 w odniesieniu do szatana interpretują Tertulian, Orygenes, Cyryl Jerozolimski, Jan Kasjan i Hieronim[16]. Idea buntu części aniołów pod wodzą jakiegoś konkretnego anioła pojawiała się jednak już w literaturze międzytestamentalnej, choć nie prezentowała jakieś zwartej prawdy. Wynika to zarówno z różnorodności literackiej i teologicznej judaistycznych pism apokryficznych, jak i z faktu, że temat zbuntowanych aniołów wkomponowany jest raczej w szeroki kontekst refleksji nad zagadnieniem istnienia zła. W opinii egzegetów pojawiający się w literaturze judaistycznej motyw buntu i upadku niektórych aniołów może nawiązywać do starożytnych mitów o pochodzeniu egipskim lub greckim[17].

Główne źródła umożliwiające poznanie głównych rysów oraz poziomu zróżnicowania w pozabiblijnej judaistycznej demonologii i satanologii stanowią m.in. 1 *Księga Henocha* (dalej jako 1 Hen), *Księga Jubileuszów*, 4 *Księga Ezdrasza* (dalej jako 4 Ezd), Życie Adama i Ewy, *Apokalipsa Abrahama*, 2 *Księga Barucha* (dalej jako 2 Ba), *Testament Dwunastu Patriarchów*, *Wniebowzięcie Mojżesza*. Istotne źródło informacji stanowi także literatura qumrańska zachowująca typową dla siebie oryginalność teologiczną.

Jedna z wersji upadku aniołów zawarta jest w 1 Hen określanej także jako etiopska *Księga Henocha*. Historia upadku aniołów pojawia się jej pierwszej księdze nazywanej *Księgą Czuwających* (1 Hen 6–36). Przywódcą buntowników jest Szemihaza (1 Hen 6,3). Podaje się także imiona innych dowódców anielskich[18]. Powodem nieposłuszeństwa są piękne kobiety, z którymi zbuntowaniu aniołowie zapragnęli mieć dzieci. Efekt buntu stanowiło pojawienie się gigantów oraz rozprzestrzenianie się zła. Echa mitu o gigantach znaleźć można w Rdz 6,1–3. Szatan (nazywany tu

[12] Najwyższą pozycję zajmuje archanioł Michał, zob. M. M a c h, *Michael*, w: *DDD*, s. 569–572.

[13] Dosłownie: „gwiazda zaranna" – w tekście *Wulgaty* jako „Lucyfer syn jutrzenki".

[14] Zob. H. P a g e, *Powers of Evil. A Biblical Study of Satana and Demons*, Grand Rapids 1995, s. 38–39.

[15] Choć zasadniczo wprost kwestia szatana w teologii Protoizajasza nie pojawia się. Zob. P.C. C r a i g e, *Helel, Athar and Phaeton*, *ZAW* 85 (1973), s. 223–225; R.H. O'C o n n e l, *Isaiah XIV 4B–23: Ironic trough Concentric Structure and Mythic Allusion*, *VT* 38 (1988), s. 407–418.

[16] H. P a g e, *Powers of Evil*, s. 40 przypis 83.

[17] Głównie przekazane przez Plutarcha mity dotyczące walk gigantów, wersje mitów o Izydzie i Ozyrysie oraz o mit o Ate, przekazany przez Homera. Zob. P. B u s c h, *Der gefallene Drache*, *Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter* 19, Tübingen – Basel 1996, s. 147–149, 151, 192–193.

[18] 1 Hen 6,7: Urakiba, Ramiel, Kokabiel, Tamiel, Ramiel, Daniel, Ezekiel, Barakiel, Asael, Armaros, Batriel, Ananiel, Zakiel, Samsiel, Sartiel, Turiel, Jomiel, Araziel. W tłum. R. Rubinkiewicza, zob. *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 145.

także Azazelem)[19] zostanie ukarany wrzucony do piekła razem ze swymi aniołami (1 Hen 53,5; 54,5–6).

W 4 Ezd szatan przedstawiony jest jako niebezpieczny potwór, który jednak znajduje się pod całkowitą kontrolą Boga (por. 4 Ezd 48)[20]. Noszący imię Mastema diabeł z całą energią próbuje podjąć walkę z Mojżeszem. Cel stanowi udaremnienie misji wyprowadzenia Izraela z niewoli egipskiej (zob. 4 Ezd 48,10.15).

Temat walki anioła przeciw niebu i ludziom pojawia się w qumrańskim fragmencie *Księgi Gigantów* określanym jako dialog między upadłym aniołem Szemihazą i jego synem (4 QGiants^{c}, fragm. 2,3–10)[21]. W pismach qumrańskich pojawia się także motyw eschatologicznego ostatecznego zwycięstwa nad Belialem, przywódcą zbuntowanych aniołów oraz jego zastępami (1 QM XV 3; XVIII 1–3) oraz motyw szatana-oskarżyciela (11 Q11 IV 11–13)[22].

Podjęta w Mdr 2,24 identyfikacja szatana z wężem-kusicielem w kontekście judaistycznej literatury apokryficznej nie zawsze jest oczywista. Niekiedy pozostaje się na poziomie negatywizmu figury węża, kiedy indziej mówi się o skorzystaniu przez szatana z pomocy węża, którym mógł być jakiś zbuntowany anioł (zob. *Apokalipsa Mojżesza* 16–19; *Życie Adama i Ewy* 10; por. 1 Hen 69,6[23]). W 1 QH^{a} XI 18 mówi się o wężu i jego duchach odnosząc się najprawdopodobniej do Beliala.

Ogólna koncepcja szatana w kontekście literatury apokryficznej wydaje się być następująca[24]. Bunt części aniołów związany jest ze stworzeniem człowieka i umieszczeniem go w raju. Wywyższenie człowieka powoduje ich zazdrość i pychę oraz w efekcie prowadzi do buntu przeciwko Bogu oraz surowych konsekwencji. Diabeł jest głównym odpowiedzialnym za grzech Adama i Ewy, grzech Kaina czy Dawida itd.[25]. Zbuntowani aniołowie walczą z Bogiem, jednak główną formą tej walki jest wprowadzenie w błąd ludzi poprzez prowokowanie do grzechu. Szczególnym celem działania złych duchów są więc ludzie powołani przez Boga do pełnienia szczególnej misji zbawczej. Aniołowi ci od początku posiadają swojego przywódcę, który może nosić różne imiona, niekiedy jednak wprost nazywany jest szatanem. Wartość stałą w podejściu do szatana oraz innych złych duchów stanowi całkowita hegemonia Boga sprawowana nad nimi i prowadząca do ostatecznej eschatologicz-

[19] Zob. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 63.

[20] Por. *Apocrifi dell'Antico Testametno*, opr. P. Sacchi, vol. II, *Religione e miti* 130, Torino 1993, s. 102–104.

[21] Tekst posiada liczne luki, zob. F. G a r c i a M a r t i n e z, *Testi di Qumran*, Biblica Testi e Studi 4 1996, s. 430–432. Na temat Qumran zob. *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Analecta Biblica Lublinensia II, Lublin 2009. Sigla pism qumrańskich wg ogólnie przyjętego systemu, zob. F. F i t z m y e r, *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids – Cambridge 2008, s. 278–289.

[22] Zob. H. B i e t e n h a r d, *Satana/διάβολος*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Conen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna ^{4}1994, s. 1666.

[23] W 1 Hen 69,6 wąż to Gardiel, jeden z przywódców zbuntowanych aniołów.

[24] Zob. K. N i e l s e n, *Satan. The Prodigal Son? A Family Problem in the Bible*, Sheffield 1998, s. 119–121, 156–171. P. S a c c h i, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Biblioteca di cultura religiosa 55, Brescia 1990, s. 274–275.

[25] Por. *Apokalipsa Mojżesza* 2; *Życie Adama i Ewy* 9–11.

nej kary za nieposłuszeństwo. W eschatologii qumrańskiej jej wyrazem jest walka i ostateczne zwycięstwo nad Beliarem, przywódcą sił ciemności.

3. Szatan w Nowym Testamencie

Pisma nowotestamentowe w zgodny sposób podkreślają negatywy charakter szatana. Rzeczywistość szatana wyrażana jest w sposób dość jednoznaczny za pomocą szeregu terminów, które w perspektywie teologicznej Nowego Testamentu posiadają podobne znaczenie i odnoszą się do jednej i tej samej postaci. Oczywiście satanologia nowotestamentowa nie jest pozbawiona znaków zapytania i pułapek interpretacyjnych. Do jednej z nich należy zróżnicowana i nie do końca jednoznaczna demonologia[26]. Problem dotyczy przede wszystkim rozróżnienia między demonami a szatanem, które w niektórych tekstach jest trudne[27]. Odniesienie leksykalne do demonów występuje w Nowym Testamencie 64 razy, z tego tylko raz w liczbie pojedynczej. Są one konsekwentnie uważane za złe duchy wrogie wobec Jezusa i ludzi[28]. Dlatego można je uważać za aniołów diabła, który często pełni funkcję ich przywódcy. Pomimo esencjalnego związku z szatanem są one bytami odrębnymi, nierzadko o przymiotach osobowych. Pomimo różnych przejawów negatywnego wpływu demonów na człowieka ich główny cel działania posiada charakter czysto religijny. Stanowi go odwrócenie ludzi od kultu prawdziwego Boga[29].

W Nowym Testamencie postać szatana określana jest za pośrednictwem całej gamy terminów. Określenia podstawowe nawiązują do hebrajskiego terminu שָׂטָן.

Często autorzy nowotestamentowi stosują greckojęzyczne wersje określenia hebrajskiego jako σατανᾶς lub σατᾶν (36 razy) w naturalny sposób nawiązując do jego rozumienia w kontekście Starego Testamentu i judaistycznej literaturze pozabiblijnej[30]. Jednak w odróżnieniu od nieostrego znaczenia terminu szatan w Starym Testamencie, Nowy Testament widzi w szatanie zawsze przeciwnika Jezusa i planów zbawczych wobec ludzi. Stanowi on przeciwstawieństwo Jezusa[31].

Zdecydowanie najczęściej w Nowym Testamencie pojawia się termin „diabeł" – διάβολος (37 razy). Termin διάβολος stanowi zasadniczo grecki przekład terminu hebrajskiego שָׂטָן[32]. W *Septuagincie* (22 razy) następuje zmiana lub co najmniej poszerzenie znaczenia terminu διάβολος, który jest traktowany głównie jako odpowiednik שׂטן i oznacza przeciwnika, nieprzyjaciela i oskarżyciela. Sens podstawowy w starożytnym języku greckim wiąże się z czasownikiem – διάβαλλω (δια + βαλλω)

---

[26] Zob. J. F l i s, *Demony według Nowego Testamentu – mit czy rzeczywistość?*, *RBL* 40 (1987), s. 40–49.

[27] Por. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 80.

[28] O. B ö c h e r, δαίμων, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln [2]1999, t. I, s. 649.

[29] K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 85.

[30] W. B a u e r, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin – New York [6]1988, kol. 1490.

[31] K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 86.

[32] Zob. G.W. F o e r s t e r, διάβαλλω; διάβολος, w: *TWNT*, t. II, s. 69–71. 74–80.

– i szeroką gamą znaczeń takich jak „dzielić, oddzielać, oskarżać, czynić zarzuty, odrzucać, fałszywie świadczyć, zniesławić”[33]. Z διάβολος wiąże się także διάβαλλή – „oszczerstwo, obmowa”.

Negatywny, wrogi charakter szatana podkreślają takie określenia jak „kusiciel” (ὁ πειράζμων), „Zły” (ὁ πονηρὸς) czy „nieprzyjaciel” (ὁ ἐχθρὸς).

Kuszenie nawiązuje do rzeczywistości wyrażane za pomocą całej gamy pokrewnych znaczeń, którą określa się jako próba, doświadczenie, pokusa. Wystawianie na próbę Boga jest wielką zuchwałością i ciężkim wykroczeniem, potępianym w tekstach starotestamentowych. Szatan jest kusicielem, czyli zuchwałym agresorem wobec Jezusa. Cechę tę podkreślają szczególnie ewangelijne opisy kuszenia Jezusa na pustyni (Mt 4,1–11; Łk 4,2–13; por. Mk 1,13). Kuszenie Jezusa poprzedza okres Jego publicznej działalności. Jest oczywiste, że także ludzie, szczególnie wierzący są poddawani kuszeniu (por. Dz 8,19; 1 P 4,12). Niekiedy sami stają się bezwiednymi narzędziami kuszenia (por. Mk 8,33). Zawarte w Mt i Łk opisy kuszenia zawierają informacje o głównych kierunkach zwodzenia szatana oraz o sposobach przezwyciężania tych pokus. Jest jasne, że nie wolno lekceważyć działania szatana.

Zły to ten, który jest całkowicie przeciwny planom Bożym i na różne sposoby próbuje je udaremniać (por. Mt 13,19). Ci, którzy mu ulegają stają się chwastem, współpracownikami Złego, w którego mocy leży świat (por. Mt 5,37; 13,38; 1 J 3,12; 5,19). Chrześcijanin jest wezwany do walki i zwycięstwa nad Złym i efektami jego działań (zob. Ef 6,16; 1 P 5,8–9; por. Mt 6,13). Pewien problem stanowi możliwość jednoznacznej interpretacji niektórych odniesień do złego, które niekiedy mogą odnosić się do zła w sensie ogólnym lub do Zła osobowego (zob. Mt 6,13 itd.).

Podobny, niekiedy ambiwalentny charakter posiada określenie „nieprzyjaciel”. Termin grecki sugeruje związek tej nieprzyjaźni z nienawiścią, gniewem i wrogością[34]. Wielokrotnie mówiąc o nieprzyjacielu autorzy biblijni odnoszą się do konkretnych lub symbolicznych nieprzyjaciół Jezusa i Jego wyznawców. Obok śmierci (por. 1 Kor 15,26) głównym nieprzyjacielem Boga, szkodzącym dziełu zbawienia jest szatan (zob. Mt 13,25.28.39; Łk 10,19).

Ważnym terminem, który w opinii egzegetów wyraża zwierzchnictwo szatana nad światem demonów jest określenie „Belzebub” lub „Belzebul” (Βεελζεβοὺβ; Βεελζεβοὺλ). Wyrażenie Belzebub etymologicznie nawiązuje do 2 Krl 1,2, gdzie pojawia się do Baala, boga Ekronu. Do jego wyroczni udają się wysłańcy Ochozjasza. Sanktuarium w Ekronie jest dedykowane Baal Zebubowi (בְּבַעַל זְבוּב)[35]. W kontekście ewangelijnej polemiki przeciwników Jezusa pojawia się oskarżenie o Jego związki z Belzebubem[36] wskazujące jednocześnie, że dla faryzeuszy rzeczywistość zła posiada złożony, kolektywny charakter (Mt 12,24). Jezus odpiera te zarzuty (Mt 12,27; por. Łk 11,18).

---

[33] H.G. L i d d e l, R. S c o t t, *A Greek-English Lexicon*, Oxford [9]1940, s. 390. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 88.

[34] K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 120–121.

[35] Na temat biblijnej ewolucji terminu zob. K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 94–96.

[36] Zob. A. M a g g i, *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, Kraków 2001.

Warto wspomnieć inny tytuł szatana, który podobnie jak określenie Belzebub stanowi swoisty kryptonim szatana. Jest imię Beliar, które nawiązuje do literatury starotestamentowej oraz apokryficznej, w szczególności zaś do tekstów qumrańskich[37]. Występuje ono tylko jeden raz w 2 Kor 6,15. Beliar jest przeciwstawieństwem Chrystusa, dlatego według Pawła wierzący powinni walczyć o jednoznaczne świadectwo swojej wiary (por. 2 Kor 6,1–18). W opinii niektórych egzegetów określenie *Beliar* może odpowiadać Antychrystowi z 1 J 4,3 (por. 1 J 2,18. 22; 2 J 7) lub do używanej przez Jana określenia „władca tego świata" (J 12,31; 14,30; 16,11[38].

Określenie szatana jako władcy tego świata stanowi ważny element teologii Janowej. Agresja szatana wobec Jezusa znajduje swoją kontynuację w jego atakach na wspólnotę wierzących. Dlatego Kościół musi mieć świadomość swojej tożsamości i przynależności do Chrystusa a nie do tego świata (por. J 8,23; 15,23). Szatan został już zwyciężony poprzez ofiarę Jezusa (por. J 12,31).

Wspomniane określenie i tytuły szatana zawarte w tekstach Nowego Testamentu świadczą o wadze przesłania teologicznego dotyczącego tej postaci. Szatan jawi się jako główny przeciwnik Jezusa Chrystusa i Królestwa Bożego na ziemi. Stanowi także podstawowe niebezpieczeństwo dla poszczególnych chrześcijan. W przestrzeni satanologii Nowego Testamentu Apokalipsa św. Jana stanowi ważne źródło, które nie tylko harmonijnie współbrzmi z resztą ksiąg, ale prowadza nowe, istotne akcenty teologiczne.

ORYGINALNOŚĆ OBRAZU SZATANA W AP

Pod względem teologicznym Ap stanowi swoiste uwieńczenie przesłania Nowego Testamentu. Dotyczy to przede wszystkim rozbudowanej eschatologii, jednak aktualne studia Ap wskazują także na inne wymiary tej subtelnej wyjątkowości, jak np. jej oryginalny charakter profetyczny i liturgiczny. Oryginalność satanologii Ap widoczna jest na różnych płaszczyznach, z których należy pokreślić dwie. Pierwszą stanowi oryginalność terminologiczno-symboliczna. Druga, to specyficzne akcentowanie i poszerzanie niektórych znanych z innych tekstów nowotestamentowych koncepcji teologicznych dotyczących szatana.

Pod względem terminologicznym i symbolicznym w satanologii Ap najważniejsze miejsce zajmuje „smok" (ὁ δράκων)[39]. Smok to podstawowe określenie szatana w Ap 12–20. W narracji Ap w perspektywie charakterystyki teologicznej szatana kluczowe znaczenie posiada tekst Ap 12,9 (por. 20,2) bezpośrednio powiązany z symbolem smoka. W kontekście wizji dwóch znaków w Ap 12,1–17 prezentowa jest konfrontacja miedzy smokiem a niewiastą i Michałem[40]. W 12,9 tajemniczy

[37] Zob. S.D. S p e r l i n g, *Belial*, w: *DDD*, s. 332. Por. 1 Sm 1,16; 2,12; 25,17; 2 Sm 16,7; Testament Lewiego 19,1; 1 QM XIII 12; 1 QS I 10; 1 QH II 22.

[38] K. K o ś c i e l n i a k, *Zło osobowe w Biblii*, s. 102–103. Autor podkreśla jednak, że pierwotne znaczenie antychrysta odnosi się do głosiciela błędnych nauk (s. 122).

[39] Zob. M. K a r c z e w s k i, "*L'altro segno" (Ap 12,3). La figura del dragoin Ap 12,3–17 e le sue implicazioni teologico-bibliche*, Roma 1999, s. 7–56.

[40] Na temat struktury literackiej Ap 12 zob. D.E. A u n e, *Revelation 6–16*, World Biblical

smok, wyrzucony z nieba, zostaje ostatecznie zdemaskowany. Autor Ap wskazuje wprost, że symbol smoka odnosi się do szatana. Podkreśla to użyty imiesłów strony biernej – „nazywany" (ὁ καλούμενος). Dla autora Ap zwykłe określenia – szatan i diabeł – są daleko niewystarczające[41]. Jego nowe, właściwe określenia symboliczne to smok i wąż starodawny. Termin ὁ δράκων w kontekście Nowego Testamentu występuje jedynie w Ap. Tradycyjne tłumaczenie „smok" stanowi spore uproszczenie, ponieważ w kolejnym naturalnym środowisku teologicznym, czyli w Starym Testamencie możliwe związki terminologiczne nie są jednoznaczne. Już użycie ὁ δράκων w *LXX* sugeruje szeroki zakres tego terminu, które obejmuje wielkiego węża morskiego, potwora morskiego, mitycznego buntowniczego potwora, agresywnego węża także szakala[42].

Powstaje pytanie, na ile polski termin „smok" jest w stanie oddać sens greckiego δράκων? Oczywiście smok z Ap 12–20 stanowi rzeczywistość doprecyzowaną przez kontekst symboliczny w Ap 12,3–17 jak i przez dalsze wizje (Ap 13,2.4. 11; 16,13; 20,2–3)[43]. W sposób typowy dla symboliki Ap figura smoka „staje się", dostarcza ciągle nowych informacji. Oczywiste zakorzenienie symbolu smoka w Starym Testamencie sugeruje jego buntowniczość, zwrócenie się przeciw Stwórcy (por. Rdz 1,21; Hi 3,8; 7,12; 40,7–41,26). Być może jego prawzór stanowi Lewiatan (zob. Hi 41,22–26; Ps 29,3–4; 33,7; 65,8 itd.)[44]. Możliwe jest dostrzeżenie w nim aluzji do przeciwników polityczno-religijnych dawnego Izraela (por. Iz 30,7; Ez 29,3; 32,2; Ps 87,4). Rozpoznawalny jest związek z mitycznym potworami, których unicestwienie wkomponowane jest starotestamentowe i judaistyczne koncepcje eschatologiczne (por. Iz 27,1; 1 Hen 60, 7–9. 24–25; 4 Ezd 6,49–52; 2 Ba 29,4)[45]. W wizjach Ap smok nie traci cech, które związane są z nim w Starym Testamencie i pozabiblijnej apokaliptyce judaistycznej, ale zyskuje nowe jasno osadzone w kontekście chrystologicznym i eklezjalnym.

W Ap 12,3–4b smok jest wielkim, groźnym i śmiercionośnym potworem[46]. Jest jednak bardzo inteligentny i aspiruje do bycia królem. Jego pycha zwraca się przeciwko Stwórcy, którego próbuje naśladować. Zestawienie pychy, inteligencji i niezwykłej agresywności szatana sprawia, że musi on być traktowany poważnie. Konfrontacja z niewiastą w Ap 12,4b–6.13–17 nie pozostawia złudzeń, że głównym celem pozostaje Syn niewiasty (12,4b-5). Jako Jego matka oraz matka pozostałego potomstwa staje się ona przedmiotem wściekłej agresji szatana. Symbol smoka pozostaje w ścisłym związku z innymi symbolami o zabarwieniu satanologicznym jak dwie bestie z Ap 13,1–13, demony z Ap 16,13–14 i Babilon (Ap 17–18). Smok nie jest jednak

Commentary 52B, Nashville 1998, s. 660–664. M.in. o kwestii związków Ap 12,7–9 z literaturą mitologiczną hellenizmu i judaizmu mówi M. W o j c i e c h o w s k i, *Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana*, Biblica et Patristica Thorunensia 5 (2012), s. 120–123.

[41] D.E. A u n e, *Revelation 6–16*, s. 697.

[42] Zob. J. D a y, *Dragon and Sea*, w: *Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedmann, New York – London – Toronto – Auckland 1992, t. II, s. 228.

[43] Zob. M. K a r c z e w s k i, *Dynamika symbolu w Ap 12,3–4a*, *SE* IV (2002), s. 210–216.

[44] Zob. C. U e h l i n g e r, *Leviathan*, w: *DDD*, s. 511–515.

[45] Por. M. K a r c z e w s k i, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 27–30.

[46] Zob. R. B a u c k h a m, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, s. 188.

w stanie konkurować z Bogiem i Barankiem. Jego stopniowa degradacja widoczna jest szczególnie w Ap 12,3–17 oraz w Ap 20,2–3. W interpretacji eklezjologicznej symbolu niewiasty z Ap 12, którą atakuje smok wskazuje się na fakt, że szatan atakuje wspólnotę Kościoła wtedy, gdy uobecnia ona Jezusa Chrystusa („rodzi Go") i próbuje pozbawić ją jej tożsamości, której ważny wymiar uobecnia symbol pustyni[47]. Kościół jednak nie zostanie zwyciężony przez szatana ponieważ stanowi wyjątkową własność Chrystusa (por. Ap 1,9–20). Przynależność do Chrystusa nie może być jednak powodem beztroski, ale stanowi fundament ciągłej odnowy (por. Ap 2–3).

Rzadkie odniesienie do kuszenia węża-szatana w raju może posiadać bezpośrednie (2 Kor 11,3; por. Rz 16,20), a z pewnością pośrednie odniesienia w tekstach Nowego Testamentu (por. Łk 13,39; 22,3; 1 J 3,8)[48]. Wyjątkowość porównania szatana do starodawnego węża polega na intencjonalnym wkomponowaniu tego określenia w kontekście listy jego nazw w Ap 12,9 jako drugie najważniejsze po smoku. Wyrażenie to posiada jeszcze jedną cechę: pojawia się zawsze w kontekście prezentacji klęski szatana (por. Ap 12,7–12; 20,2–3). W Ap 12,9 autor nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o węża z raju stosując podwójny rodzajnik określony przed rzeczownikiem i przed przymiotnikiem co sprawia, że ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος można tłumaczyć dosłownie jako „ten wąż ten starodawny". W Ap 20,2 odniesienie do starodawnego węża otwiera serię określeń satanologicznych wyrażoną za pomocą niekonsekwencji gramatycznej, w której w szeregu tytułów po formach gramatycznych wyrażonych w dopełniaczu pojawia się seria w mianowniku. Podobnie jak w innych przypadkach chodzi prawdopodobnie o intencjonalne wprowadzenie zgrzytu gramatycznego, który ma podkreślić wagę tekstu[49]. Odniesienie do kusicielskiej, zwodniczej działalności szatana oraz jego współpracowników podkreślane jest za pomocą czasownika πλανάω[50]. W przypadku identyfikacji węża starodawnego w Ap 12,9 ciągły charakter kuszenia podkreśla użycie formy imiesłowu czasu teraźniejszego (ὁ πλανῶν)[51]. Szatan jest tym, który zwodzi. Obszar kuszenia stanowi cały zamieszkały świat[52]. Autor Ap wielokrotnie podkreśla, że kuszenie szatana przynosi sukces (por. Ap 20,7–10)[53]. Świadczy o tym gama jego współpracowników, którzy podobnie jak on podejmują walkę z Bogiem i jego wyznawcami.

Termin „oskarżyciel" (ὁ κατήγωρ) użyty w hymnie z Ap 12,10–12 stanowi kolejny oryginalny element satanologii Ap w relacji do Nowego Testamentu. Przywołuje wspomniany powyżej tekst z Zach 3,1–2 oraz postać szatana z Hi 1–2. Oskar-

[47] Por. D. K o t e c k i, *Szatan a Kościół w ujęciu Ap 12*, w: *„Bóg jest miłością" (1 J 4,16). Studia dla ks. prof. Józefa Kudasiewicza w 85 rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 225–251.

[48] Por. L.K. H e n d e l, *Serpent*, w: *Anchor Bible Dictionary*, t. V, s. 1113–1116.

[49] Na temat inkoherencji gramatycznej w Ap zob. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, Olsztyn 2010, s. 37–41.

[50] Zob. H. B r a u n, πλανάω, w: *TWNT*, t. VI, s. 230–252.

[51] Podkreślenie aktualności kuszenia ma istotne znaczenie dla rozumienia wcześniejszych tytułów satanologicznych, zob. D.E. A u n e, *Revelation 6–16*, s. 695.

[52] Zob. O. M i c h e l, οἰκουμένη, w: *TWNT*, t. V, s. 159–161.

[53] Zob. D.E. A u n e, *Revelation 17–22*, World Biblical Commentary 52C, Nashville 1998, s. 1089–1090.

żanie jest jedną z istotnych cech szatana[54]. Autor Ap podkreśla, że oskarża on dniem i nocą. Oskarżanie wyrażone jest za pomocą imiesłowu czasu teraźniejszego podkreślającego ciągłość czynności. Oskarżanie uwidacznia całą przewrotność szatana oraz potwierdza zawartą w tekstach apokryficznych Starego Testamentu intuicję, że w szatan jest największym wrogiem człowieka. Nawet wtedy, kiedy oferuje mu miraż niezależności od Boga i samowystarczalności, tak naprawdę niszczy tych, którzy za nim idą. Wszelkie zbudowane przez niego relacje cechuje fałsz. W przypadku podjętej ze Starego Testamentu cechy szatana jako oskarżyciela tekst Ap 12,10–11 dodaje, że oskarżenie to nie ma już podstaw. Powód oskarżenie został przezwyciężony przez Jezusa Chrystusa, Zabitego i Zmartwychwstałego Baranka. Mogą być z uwolnieni od oskarżenia ci, którzy obmywają się we krwi Baranka i wiernie w Nim trwają (por. Ap 7,14).

Istotną cechę obrazu szatana w Ap stanowi jest relacja do struktur administracyjnych, religijnych i handlowych. Szatan prześladuje Kościół na różne sposoby. Czyni to poprzez czynniki administracyjne Rzymu w Pergamonie oraz antychrześcijańskie knowania wyznawców judaizmu[55] w Smyrnie i Filadelfii (Ap 2,9.13; 3,9). Jest inspiratorem agresywnego antychrześcijańskiego działania struktur imperialnych (Ap 13,2–3)[56]. Razem z dwiema bestiami, z których jedna jest nazywana także Fałszywym Prorokiem tworzy swoistą triadę (Ap 16,13) uparcie dążąc do konfrontacji z Bogiem. Bestie realizują zamiary smoka (Ap 13,2–4. 14). Działanie poprzez struktury stanowi oryginalny rys działalności szatana w odniesieniu do pozostałych tekstów Nowego Testamentu. Można dopatrywać się jakiegoś związku między apokaliptycznym wyrażeniem „synagoga szatana”[57] i typowo konfesyjną kontrowersją między przedstawicielami oficjalnego judaizmu oraz zwolennikami Jezusa w J. Natomiast uderza niezwykły nacisk na związek satanologii z symbolami nawiązującymi do rzeczywistości Imperium Rzymskiego. Nigdzie w Nowym Testamencie, poza środowiskiem teologicznym Ap, nie został on wyartykułowany z takim rozmachem i wyrazistością. Jednocześnie warto pamiętać, że profetyczny charakter Ap umożliwia podejmowanie interpretacji relacji szatan – struktury w sensie metahistorycznym[58].

Z pewnością dalsze studium porównawcze mogłoby doprowadzić do znalezienia innych mniej lub bardziej prawdopodobnych oryginalnych treści w teologicznym obrazie szatana w Ap na tle innych tekstów biblijnych. Wskazane powyżej należy uznać za najbardziej ewidentne.

---

[54] Por. M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, *NKB.NT* t. XX, Częstochowa 2012, s. 275.

[55] Zob. S.J. F r i e s e n, *Sarcasm in Revelation 2–3: Churches, Christians, True Jews and Satanic Synagogues*, w: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, red. D.L. Barr, *Studies Society of Biblical Literature Symposium* Series 39, Atlanta 2006, s. 137–141.

[56] Por. J.W. v a n H e n t e n, *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13*, w: *The Reality of Apocalypse*, s. 181–205.

[57] Możliwe interpretacje prezentuje M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 135–137.

[58] Nie chodzi o powielanie naiwnych i nieuprawnionych konkretyzacji, które pojawiały się w historii interpretacji Ap 13 i 17–18, ale o zachowanie wrażliwości na zawarte w tych tekstach wskazówki o charakterze ponadczasowym.

PODSUMOWANIE

Żadna z cech oryginalnej satanologii Ap nie pozostaje w jakimkolwiek kontraście z przesłaniem teologicznym pozostałych pism nowotestamentowych. Można stwierdzić, że oryginalność ta jest mocno związana z niepowtarzalnym i unikatowym pod wieloma względami charakterem literackim i teologicznym Ap. Dotyczy to przede wszystkim niezwykłego zakorzenia symboliki Ap w środowisku Starego Testamentu. Z drugiej strony symbole te nabierają nowego, chrześcijańskiego znaczenia a skondensowane treści teologiczne w nich zawarte zachowują niezwykłą profetyczną świeżość. W przypadku obrazu szatana dotyczy to przede wszystkim smoka i imperium, które zakłada pośród ludzi. Autor Ap wyjątkowo mocno akcentuje zwodniczy charakter działania szatana jako kusiciela. Ustanie skuteczności jego oskarżania jest tylko jednym z wielu efektów klęski szatana i określania jego narastającej wraz ze zbliżaniem się paruzji – słabości. Ap jest daleka od fatalizmu i dobrą nowinę o zwycięstwie na grzechem i śmiercią prezentuje jako rzeczywistość, która już się spełnia. Moc szatana została złamana. Choć jest on groźny i agresywny (por. Ap 12,12) to jednak został nieodwołalnie zwyciężony przez Baranka, którym jest Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida – Jezus Chrystus (por. Ap 5,5).

ORIGINALITY OF SATANOLOGY OF APOCALYPSE ON THE BACKGROUND OF BIBLICAL LITERATURE

SUMMARY

The article entitled *Originality of satanology of Apocalypse on the background of biblical literature* is dedicated especially theological vision of Satan in the Apocalypse. Against the background of the New Testament figure of Satan in Revelation presents new content. So far satanology is expanded. Introduces new accents.

DIE ORIGINALITÄT DER SATANALOGIE DER APOKALYPSE AUF DEM HINTERGRUND DER SONSTIGEN BIBLISCHEN LITERATUR

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel – *Die Originalität der Satanalogie der Apokalypse auf dem Hintergrund der sonstigen biblischen Literatur* wird in besonderer Weise der Satanalogie der Apokalypse des Johannes gewidmet. Auf dem Hintergrund des Neuen Testaments die apokalyptische Figur des Satans präsentiert neue Indizien. Die bisherige Satanalogie wird auf der symbolisch--terminologischen erweitert. Es werden neue Akzente eingesetzt.

Marta KOWALCZYK*

Studia Elbląskie
XV (2014)

EUCHARYSTIA W CENTRUM ŻYCIA DUCHOWEGO BŁ. DOROTY Z MĄTÓW WEDŁUG HISTORYCZNEGO PRZEKAZU *LIBER DE FESTIS* MISTRZA JANA Z KWIDZYNA

Słowa kluczowe: Dorota z Mątów, Jan z Kwidzyna, Eucharystia

Key words: Dorothy of Montau, Johannes of Marienwerder, hermitess, mysticism

Schlüsselworte: Dorothea von Montau, Johannes von Marienwerder, Eucharistie

WSTĘP

Według przekazu mistrza Jana z Kwidzyna (1343–1417) pozostawionego potomnym w *Liber de festis*, czyli *Księdze o Świętach*[1] rozwój życia duchowego bł. Doroty z Mątów (1347–1394) opierał się przede wszystkim na Eucharystii, częstym przyjmowaniu komunii świętej, spowiedzi oraz na modlitwie kontemplacyjnej. Celem spisania księgi było pozostawienie świadectwa o darach udzielonych kwidzyńskiej rekluzie, złożenie Bogu dziękczynienia za udzielone mistyczce łaski oraz pouczenie przez treści objawień duchowieństwa i wiernych, jak postępować, by być miłym Panu i dostąpić chwały życia wiecznego. Przykładem, godnym naśladowania jest według *Liber de festis* postawa samej błogosławionej, która przygotowując się odpowiednio poprzez liczne spowiedzi do każdego święta liturgicznego, z niecierpliwością wyczekiwała przyjścia Chrystusa w komunii świętej. Wskazówki pozostawione przez Dorotę mogą stanowić także i dziś źródło inspiracji, dla wszystkich pragnących pogłębić swoje relacje z Bogiem.

---

* Dr Marta Kowalczyk – ur. w 1976 r. w Elblągu. Absolwentka Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i UWM w Olsztynie. Prowadziła zajęcia na Uniwersytecie Trzeciego Wieku i Osób Niepełnosprawnych w Elblągu. Prowadzi wykłady zlecone na kierunku Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Jest autorką m.in. podręczników „Codziennik współczesnego seniora" i „Niezbędnik Ojca" – dotyczących terapii zajęciowej oraz wielu artykułów z zakresu historii duchowości, szeroko rozumianych chrześcijańskich tradycji i rytuałów świątecznych oraz problemów osób niepełnosprawnych, które od lat dotyczą także jej samej. Współpracuje m.in. z Elbląską Szkołą Biblijną i gazetą osób niepełnosprawnych „Razem z Tobą".

[1] *Liber de festis,* wyd. A. Triller, Kolonia 1992. Przekładu na język polski dokonał w 2013 roku ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski. *Żywot* wydany został w Olsztynie w niewielkim, przeznaczonym do prac badawczych nakładzie.

PRAKTYKI RELIGIJNE OCZYSZCZAJĄCE DUSZĘ W CELU PRZYGOTOWANIA NA SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM OBLUBIEŃCEM

Bł. Dorota z Mątów przygotowywała się duchowo do obchodów każdego święta liturgicznego, do czego nawiązuje tytuł dzieła Mistrza Jana z Kwidzyna, czyli *Liber de festis*. Z *Żywota* Doroty oraz omawianej tu publikacji wynika, że wśród wielu form działań podejmowanych przez Dorotę z Mątów w celu oddania czci Chrystusowi wyróżniają się praktyki pobożnościowe takie jak posty[2], pielgrzymki, przygotowanie do dni świątecznych, częsta spowiedź i komunia święta[3] oraz umartwienia i ćwiczenia, które dążąc do wyniszczenia ciała, wskazywać mogą na tendencje gnostyczne[4]. Najbardziej szokujące dla współczesnego czytelnika, mogą być opisy

[2] Dorota nawet będąc jeszcze dzieckiem w dniach postnych nie jadła nabiału, a gdy skończyła 11 lat starała się przez trzy dni w tygodniu żyć o chlebie i wodzie. Kiedy wyszła za mąż, siedząc przy stole męża, „gdy inni jedli lepsze potrawy, ona cierpiała post, to jest głód, jadła jarzyny lub zacierki odstawiane do trzeciego dnia, albo też malutkie rybki wyrzucone przez swą służbę, lękając się rozkoszy ciała". Jak pisał Jan z Kwidzyna: „Kilka zaledwie razy w półroczu na pociechę ciału spożywała jedno jajko. Mięso jadała rzadko". Często też, mając sposobność starała się swój post wzbogacić biczami oraz różnymi ćwiczeniami i wielu innymi dobrymi uczynkami. Por. J a n z K w i d z y n a, *Żywot*, tł. J. Wojtkowski, Lublin 2012, II, 6, a–h.

[3] W ramach praktyk religijnych, które Jan z Kwidzyna opisał w *Żywocie*, Dorota z Mątów chętnie pielgrzymowała do różnych miejsc wraz z mężem oraz samotnie. Przykładowo razem małżonkowie wybrali się do Eremitów w Finsterwalde (Einsiedeln), gdzie wraz z podróżami przebywali od 12 X 1385 do około 20 I 1387 (do Gdańska dotarli 25 III 1387 r.). Pieszo udawała się również z Gdańska do Kwidzyna, gdzie 2 maja 1393 roku została zamurowana w katedrze kwidzyńskiej. W celu przebłagania Boga za grzechy oraz umocnienia łaski wiary bł. Dorota praktykowała posty, biczowania, czuwania, podczas których czciła pamięć męki Pańskiej oraz dobre uczynki. Odwiedzała też chorych, pomagała kalekom i z godnością znosiła kłopoty i cierpienia dnia powszedniego. Jej heroizm widać zwłaszcza w sytuacji, kiedy dążyła do nawrócenia rozbójników, którzy napadli na nią podczas jednej z pielgrzymek. Por. *Żywot*, III, 9, d–i. Tamże, *Kalendarium*.

[4] Zdarzało się, że Dorota rzucała się na kolana i na twarz, z taką prędkością ruchu, i tyle razy powtarzając ćwiczenia, że nawet w mrozie surowej zimy tak się grzała, że spływał pot i moczył wątłe członki. Zwykła też nawet nocną porą często to czynić, że wyciągała ramiona na sposób krzyża i tak stojąc dręczyła się aż do osłabienia. Ponadto używała włosienicy bardzo grubej i węzłowatej. Nocami na pamiątkę męki Pana: to rzucała się na twarz, to się podnosiła, to na jeden, to na drugi bok się chyliła, to stojąc, to chodząc, to siedząc, to na kolanach się czołgając, to na rękach pełzając, to trzymając całe ciało w powietrzu na czole i palcach nóg, to ręce składając na krzyż przed sobą, to z tyłu przy grzbiecie jakby związane trzymając rzucała się na twarz swoją. Według ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego praktyki powyższe mogą stanowić ważny dla ludowej religijności dowód wczesnego (pierwszego?) pouczenia o pierwotnej postaci dzisiejszej Drogi Krzyżowej. I to na długo przed kartuzem Janem Justem Landsbergiem (†1539), który uchodzi za pioniera Drogi Krzyżowej. Ponadto Jan z Kwidzyna opisał również jak rekluza raniła i karciła swoje ciało. W Księdze Drugiej czytamy: „Ponieważ pobożna służebnica Chrystusa pobudzana była do bardzo surowych karceń i zadawania ran z miłości Bożej, dlatego często swe ciało biła rózgami, biczami, ostami, gałęziami różnego rodzaju kolczastego drzewa i bardzo ostrymi skorpionami. Parzyła także siebie samą od siódmego roku swego wieku (1353) wielokrotnie i często wrzącą wodą, [wrzącym tłuszczem], czasem rozpalonym żelazem, czasem płonącą świecą, czasem wrzącą tłustością, w różnych miejscach kalecząc się i raniąc, mianowicie na łopatkach, ramionach i udach, biodrach, goleniach, policzkach, łydkach oraz stopach wspomnianymi narzędziami raniła się, robiąc ranę przy ranie od wierzchu łopatek aż do końca rękawów. Tak od uda aż do miejsca, które było zakryte skrajem jej szaty, robiąc jedną ranę przy drugiej, że wyglądała jakby jedna ciągła rana od góry aż do

rozjątrzania ran. Praktyka ta polegała na otwieraniu gojących się ran i sprawianiu, przy użyciu różnych środków, że stawały się one bardziej dokuczliwe i bolące[5]. Praktyk tych nie zaniechała nawet w okresie ciąży, co dziś może budzić dezaprobatę. W Księdze Drugiej *Żywota* napisano: „Dorota, służebnica Boga, chciała w jego służbie zużyć wszystkie siły aż do starości. Pobudzana miłością, zaniedbując troskę o swe ciało, nie szczędziła sobie trudów, zarówno wtedy, gdy bliska była porodu, jak wówczas gdy karmiła dzieci. Wspinała się, dźwigała, schylała i inne czynności, skądinąd jej należne, wykonywała. I tak nawet w połogu nie zaprzestawała postów, biczowania, umartwień ciała, karceń i utrapień, a w połogu wcale nie miała spokoju w swym domu, to z powodu wielu tam pracujących, to z powodu płaczących dzieci, to z powodu dolegających boleści, to także z powodu męczących prac. (…) Stąd w większej miłości ciężej się chłoszcząc ostrzej się umartwiała. Często z różnych uderzeń i raniących przybić, czyli ukłuć chodziła cała poraniona i skrwawiona pod szatami. A chociaż gdzie się ruszyła, było to dla niej udręką i goryczą, jednak dzień i noc, duchem i ciałem, nie spoczęła zaprzestawając pracy. Gdy nie pozostawała w jednym miejscu ćwicząc się, oraz chłostami i haczykami biczów się nękając, wtedy modliła się i nawiedzała po odpusty różne kościoły, albo ubogich, albo chodziła na kazania, Mszę lub Msze, płacząc, zawodząc, opłakując grzechy swoje i innych. Za swoje braki i przebywanie w tym życiu wylała wiele wielkich łez.”[6]. Co warte

dołu. Podobnym sposobem raniła się na piersi, na łopatkach i na udzie. Biczowała się od młodości swej aż do małżeństwa, a żyjąc w małżeństwie w dzień i w nocy wiele razy powyższymi narzędziami aż do mnogiego i ciężkiego poranienia i obfitego broczenia krwią czyste swe ciało wielokrotnie kaleczyła. A jakby orząc robiła bruzdy – niektóre fragmenty ciała po zdarciu przylgnęły na biczach do ostrzy węzłów, cierni lub kolców. Ponadto kaleczyła swe kolana klęcząc na ostrych drzazgach, chropawych miejscach i twardych deskach, na których je ciężko raniła. Ich ból był jej bardzo gorzki i na kolanach rana nieprędko się goi, tak jak niełatwo goją się rany, spowodowane oparzeniem. Pewnego razu w wieku dziecięcym nie zachowawszy ostrożności bardzo się oparzyła wrzącą wodą koło kostki, tak że ciężko z tego chorowała i powstała stąd groźna rana. W dziesiątym roku swego życia (1356) innym czasem znowu obie stopy sparzyła wrzącą wodą i przekraczając miarę, aby wyciągnąć zapalenie, siadła w miejscu błotnistym podkładając pod oparzone miejsca mierzwę i błoto, ciągnąc to siedzenie prawie trzy czwarte dnia. Prawie wszystkie dni swego życia od siódmego roku swego wieku była w ranach rózg, skorpionów, raniła się i przebijała różnymi narzędziami. A chociaż wszystko powyższe było ciężkie i ostrzejsze od ostrego, jednak owa czcigodna osładzała to pragnieniem rzeczy wiecznych oraz pewnością nadziei.”. Por. *Żywot*, II, 5, a–w; II, 22, a–g.

[5] Opis i interpretację niektórych praktyk można znaleźć w *Żywocie*. Napisano tam: „Zwykła bowiem, co strasznie pomyśleć, a jeszcze straszniej wytrzymać, wkładać lub wciskać w rany pokrzywy, twardsze i ostrzejsze części miotły, pogniecione skorupy orzechów, by je mianowicie odnowić lub dłużej trzymać otwarte. (…) Także przez włosienicę, bardzo szorstką i grubą na skórę, albo przez grubą tunikę, kosmatą czyli wełnianą, (jej włosy wpuszczone do świeżych ran i tam zbite), bardziej niż włosienicą, jak powiedziała, była dręczona. Zwykła też poraniona rzucać się czasem, czyli zanurzać w słoną wodę, pozostałą po mięsie albo po śledziach. Niekiedy podczas zimy w lodowatą wodę to jedną nogę, to obie, to jedną rękę, to obie, czasem zanurzając się aż do pępka, a czasem aż po szyję, stała, póki otaczająca woda nie zamarzła tak twardo, że była niejaka trudność wyciągnąć wspomniane członki. Tak siedziała w czasie zimy pod okapem rynny, aż cała lub po większej części została przemoczona, a szaty jej ostrym mrozem do ziemi przymarzały. (…) I jak tu przedziwnym sposobem, tak z Bożej Opatrzności zachowana została przed obłędem, gdy jej bezsenność ciągnęła się przez jeden lub dwa tygodnie. Od tych bezsenności bardzo bolała głowa i odczuwała zmysłowo dzwonienie, jakby ćwierkanie wielu ptaków”. Por. *Żywot*, II, 23, a–g.

[6] Por. *Żywot*, II, 31, a–b, l–m. Wrogość wobec ciała, która z czasem zelżała (*Vita Latina* 2,23 a;

zauważenia, z praktyk tych Dorota zrezygnowała na wyraźne polecenie Chrystusa Pana, który mówił jej: „Ty nie powinnaś odtąd karcić swego ciała biczując lub kalecząc, lecz ja sam chcę to czynić. I nie musisz powściągać siebie surowością karcenia, bo ja sam chcę powściągając kierować tobą i mieć w tobie swoją wolę. Lecz jeżeli zechcesz pokrzepić twe ciało, trzeba je lekko odżywiać i tak starannie opiekując się doglądać, jakbyś doglądała chorego, który z powodu ciężkiej niemocy tylko trochę może przyjąć pokarmu. I nie musisz troskać się, że ciało twoje z lekkiego odżywienia stanie się swawolne, a duch krnąbrny. Mogłoby bowiem z nadmiernego podawania pokarmu i napoju stać się otyłe, bardziej niż przedtem słabe i duchowo bezowocne”[7]. Wzywał ją też do tego, by gromadziła i mnożyła dobre uczynki[8], prosiła w modlitwie za grzesznikami[9], przygotowywała się duchowo do dni świątecznych[10] oraz nie miała w relacji z Oblubieńcem żadnego pośrednika[11]. To wszystko wraz ze szczególną czcią dla Męki Pańskiej[12] oraz pragnieniem Pana, miało niejako zagwarantować życie wieczne i obcowanie z Serafinami[13].

Napominał też Chrystus za pośrednictwem Doroty jej spowiednika, zarzucając mu brak troski o własne zbawienie, lenistwo w odprawianiu mszy i próby wyszukiwania przez niego czynności usprawiedliwiających opuszczenie eucharystii[14]. Zdarzyło się również, że „Pan imiennie powiedział jej, że niektórzy mężowie, zakonni z habitu, obecni na kazaniu, są zaciemnieni na umyśle, a w życiu duchowym bardzo prostaccy, za których kazał jej się modlić, by stali się zdolni poznać rzeczy duchowe, to jest przykazania Boże, aby wiernie je spełniać”[15]. Zwracał jej też uwagę, że duchowni, którzy Mu się ofiarowali, powinni być bardziej od innych pełni bojaźni oraz bardziej Jego mądrością obdarzeni, wołając pobożnie za ludem świeckim, by był zachowany od grzechów, a gdyby w nich trwał, żeby od nich został uwolniony[16]. Z powodu zaniedbań duchownych, Dorocie polecone zostało, żeby pracowała dla

7,5 a–d) przejawiała się również w przypalaniu przez Dorotę piersi. Jak pisał Jan z Kwidzyna: „Błogosławiona Oblubienica Pańska usiłowała w tym współdziałać, bo po każdym swym połogu, po upływie około pół roku, gdy potomstwo się wzmocniło, zwykła płonącymi świecami przypalać od dołu swe piersi tak bardzo, że ich brodawki z dołu odłączone, tylko górnymi częściami ledwie się trzymały.”. Por. *Żywot*, II, s. 32, d.

[7] Tamże, VII, s. 5, b–c.

[8] Tamże, III, s. 8, h.

[9] *Księga o świętach*, s. 39. Por. tamże, s. 66.

[10] Mówił jej Pan: „Ubierz pustelnię otwierając obrazy świętych, przygotuj tron a na nim poduszkę, przygotowując miejsce dla mego Ducha Świętego, i włóż na swoją głowę czepiec oraz weź płaszcz, tak się pozbieraj i przygotuj, jak byś w to święto miała wejść do kościoła przy ludziach”. *Księga o świętach*, s. 64.

[11] Tamże, s. 39.

[12] Jak przekazał Jan z Kwidzyna pewnego razu Pan rzekł do niej: „Powinnaś w swoim czasie, i rano i dobrze, zaczynać opłakiwać zdradę mnie, ciosy, oplucie, biczowanie, wyszydzenie, policzkowanie i ukrzyżowanie, a przez należyty środek prowadzić do dobrego końca. Wtedy, gdy nadejdzie święto mego Zmartwychwstania, będziesz mogła radośnie bez grzechu ze mną zmartwychwstać.”. Tamże, s. 40.

[13] Tamże, s. 116.

[14] Tamże, s. 82.

[15] Tamże, s. 108.

[16] Tamże, s. 36.

dobra życia wiecznego nie tylko dla siebie, ale i dla innych[17]. Zachętą do podejmowania trudu, była wizja, w której kwidzyńska rekluza zobaczyła, jak Matka Boża była z uczniami, kiedy Pan Jezus wstępował do nieba[18] oraz zasmucający obraz ludzkich grzechów, przez które dusze cierpiały w czyśćcu.

RACHUNEK SUMIENIA I SPOWIEDŹ PRZYGOTOWANIEM BEZPOŚREDNIM DO EUCHARYSTII

Za cechy wyróżniające duchowość Doroty z Mątów trzeba uznać przede wszystkim drobiazgowe wręcz rachunki sumienia, szczery – niemal pełen rozpaczy – żal za grzechy i częstą spowiedź. Jak bowiem zaświadczał Jan z Kwidzyna „Z biegiem zaś czasu w małżeństwie bardzo często[19], w końcu co dnia, nie tylko raz, lecz niekiedy więcej razy dziennie spowiadała się, zgodnie z tym, że jej sumienie nawet w najlżejszych grzechach doznawało wyrzutów”[20]. Czynności te, uważała pustelnica, nie tylko za niezbędne i pozwalające na oczyszczenie duszy, ale przede wszystkim za umożliwiające, godne stawanie przed Panem, z którym jako z Oblubieńcem pragnęła być i rozmawiać.

Jej spowiedziom często towarzyszyły strumieniami wylewane łzy. Jak zanotował jej spowiednik, pewnego razu Pan rzekł do niej: „Powinnaś mocno płakać: Po pierwsze dlatego, że od dziecięctwa twego, ledwie mając jakieś rozeznanie, nie żyłaś święcie i czysto oraz mocno do mnie nie przylegałaś, jak Matka moja umiłowana, zaraz gdy miała rozeznanie, silnie do mnie przylegając święcie żyła i mnie wspaniale zdobyła. Po drugie dlatego, że mając jakieś rozeznanie prędko zaczęłaś źle postępować. Po trzecie, ponieważ natychmiast nie poznałaś tego, co najlepsze, ani najlepszego nie czyniłaś. Po czwarte, ponieważ tak mało zważałaś na dobra, które o Matce mojej słyszałaś. Bo o jej niewinności, czystości i innych jej cnotach, wiele słyszałaś w dniach życia twego, lecz nie wzięłaś do serca, byś trudziła się, abyś żyła kierując się nimi, lecz było ci tak, jakby to nie dotyczyło ciebie, albo jakby nie było trzeba, żebyś według nich żyła. Po piąte, ponieważ to zaniedbałaś, dlatego nie wolno ci w takiej i tak wielkiej czystości, niewinności, świętości oraz doskonałości mną się rozkosznie cieszyć, w jakiej i jak wielkiej Matka moja umiłowana mną się cieszyła. Po szóste, ponieważ wielu ludzi kala tu swoje dusze, których nigdy nie oczyszczają. Po siódme za niektórych tobie znanych, którzy utracone dziewictwo za mało opłakują. Szczęśliwy bowiem jest ten człowiek, którego tu tak zapalam, że gorąco płonąc może wypalić rdzę grzechu swego, jaką się splamił.

---

[17] Tamże, s. 69.

[18] Tamże, s. 65.

[19] Przez dwa i pół roku, w których Jan z Kwidzyna był jej spowiednikiem, nie zwykła spowiadać się bez obfitych łez, zwykle nie raz na dzień, lecz niekiedy dwa lub trzy. *Processus Canonisationis beatae Dorotheae Montoviensis* (24 VI 1404 – 10 II 1406). Transumpt z 1486. Archiwum Państwowe w Getyndze, Ms 1241, k. 196 do 11.

[20] *Żywot*, II, 7, b.

Po ósme, ponieważ synowie twoi o życie wieczne nie płaczą i nie wołają wystarczająco”[21]. Słychać tu wyraźnie nie tylko zachętę do częstej spowiedzi, ale też do dokładnego przemyślenia własnego życia oraz codziennych czynności, w celu odpowiedniego przygotowania do tego sakramentu za pomocą właśnie rachunku sumienia. Owocem dobrego rozeznania i uzdrowienia duszy jest uwolnienie od zranień. Jak pisał Jan z Kwidzyna: „Znów skutkami zranienia duszy były trzy władze duszy, mianowicie pamięć, umysł i wola, które ze zranienia przez Pana wielki wzrost otrzymały w swoich działaniach. Bo pamięć była całkowicie wciągnięta w Chrystusa, umysł z tego bardziej oświecony i wspaniale Pana poznający, wola miała wybitnie wielkie chcenie Pana. W zranieniu tego rodzaju także poszczególne cnoty kardynalne i teologiczne były zranione, to jest były oczyszczone przez Pana, powiększone i wydoskonalone. Czuła bowiem Oblubienica między innymi, że w tym zranieniu jej nadzieja i ufność, bojaźń, boleść i zamiar w oczyszczeniu i doskonaleniu otrzymały wzrost bardzo znaczny. Doskonalej bowiem i czyściej i wspanialej lękała się i bolała, że kiedyś zgrzeszyła, niż czyniła kiedykolwiek wcześniej. Zmysły zaś duszy z tego zranienia, którym zostały zranione, właściwiej kierowały do Pana swe działania i doskonalej go poznawały, mianowicie wzrok widząc, słuch słysząc itd. Stąd dusza wspaniale widząc, słysząc, wąchając, smakując i dotykając w duchu Pana, oczami swymi wyostrzonymi w widzeniu światłem nadprzyrodzonym patrzyła na żywot wieczny za Panem, którego widziała zasiadającego tam w chwale wspaniałej, wraz z Matką swą najgodniejszą i świętych godną podziwu mnogością. Oni wszyscy ciesząc się niewypowiedzianą rozkoszą, swe wejrzenie zwracali na Oblubienicę. A ta wzajemnie na nich patrząc, miała wzmożone pragnienie dojścia do nich”[22], czyli osiągnięcia życia wiecznego w chwale niebieskiej.

Wyjaśnienia odnośnie częstości spowiedzi bł. Doroty dostarcza również wizja, w której Chrystus nakazywał jej, aby powiedziała spowiednikowi: „Bardzo się lękam, że nie mam siedmiu cnót, które gdybym miała w pełni, zdaje mi się, nic nie stałoby duszy na przeszkodzie. Po pierwsze, bardzo się lękam, że usta moje nie mają pełnej prawdy. Po drugie, lękam się, że nie mam obcowania pełnego miłości. Po trzecie, że mojego serca nie zdołam mieć zawsze pełnego Bóstwa. Po czwarte, że Pana Boga nie zdołam wystarczająco miłować. Po piąte, że samego Pana Boga nie zdołam duchowo urodzić, wykarmić, kąpać, ogrzewać, spowijać oraz wszystko i każde z osobna duchowo mu spełniać, co Matka Jego umiłowana cieleśnie mu świadczyła i duchowo spełniała. Jego bowiem należy kąpać w gorącym łez wylewaniu, karmić mnożeniem dobrych czynów, z wielkiej miłości wykonywanych, ogrzewać żarem gorącej miłości, i spowijać czystym sercem z wielkimi umileniami, błaganiami oraz prawdziwymi o nim rozmowami. Po szóste, bardzo się lękam, że dobrodziejstw i łask uczynionych mi darmowo przez Pana nie zdołam wychować, wyżywić i do należytego doprowadzić wzrostu. Po siódme, że wobec umiłowanej Matki Pana nie zdołam być dość pobożna i przyjazna, ani miłować Jej tak wielką miłością, jaką przeze mnie słusznie powinna być miłowana”[23]. Innym razem usłyszała: „Zrób mi długą spowiedź, byś miała jakieś przygotowanie na święto Poczę-

[21] *Księga o świętach*, s. 90.

[22] Tamże, s. 46.

[23] Tamże, s. 28.

cia Matki mojej umiłowanej!”[24]. Wezwanie to wskazuje na konieczność odbywania spowiedzi w celu odpowiedniego przygotowania się do poszczególnych świąt i uroczystości roku liturgicznego. Spowiedź taką bł. Dorota z Mątów kończyła słowami: „Błagam cię najukochańszy Panie abyś raczył wybaczyć mi poszczególne grzechy, czy świadomie, czy nieświadomie popełnione!”[25]. Miało to niejako gwarantować, że w razie niedostrzeżenia przez nią jakiegoś popełnionego grzechu lub zła, otrzyma łaskę przebaczenia od umiłowanego Oblubieńca.

EUCHARYSTIA POKARMEM DUCHOWYM

Wszystko, co czyniła kwidzyńska rekluza, miało na celu, jak najlepsze przygotowanie jej duszy na spotkanie z Chrystusem Oblubieńcem. Aby przybliżać się z każdym dniem do Pana potrzebne były zarówno pielgrzymki, jak i częste spowiedzi, które przynosiły Dorocie wyraźną ulgę. Momentem zwieńczającym wysiłki błogosławionej była codzienna Eucharystia. Przy czym, co warte podkreślenia, bł. Dorota z Mątów – choć w średniowieczu wymagało to specjalnego pozwolenia władz kościelnych – starała się uczestniczyć w liturgii i przyjmować komunię św. codziennie[26]. Ona była jej pokarmem, a mówiąc obrazowo, uskrzydlała jej duszę. Jak relacjonował Mistrz Jan z Kwidzyna, zdarzało się, że po przyjęciu Eucharystii, poprzez głębokie zjednoczenie duszy z Chrystusem, kwidzyńska rekluza była tak ogniem miłości roztopiona, iż dusza jej przemieniona została na obraz i podobieństwo Boże. Wówczas to według jej spowiednika: „Pan Jezus przychodząc przez Sakrament do duszy oblubienicy wciągał jej wolę i pragnienie, a ona głęboko zanurzała się w przepaść Boskości i przybierała Boże podobieństwo, tak jak wosk pieczęcią głęboko tłoczony przyjmuje wygląd pieczęci, i jak kropla wody wlana do wina traci smak, barwę i zapach wody i przechodzi w wino, a także jak rozżarzone żelazo staje się bardzo podobne do ognia, jakby zostało wyzute ze swej natury”[27]. Kiedy Dorota kontemplowała boskie tajemnice, Pan dla lepszego ich zrozumienia, ukazywał się na wiele sposobów. – „Po pierwsze, w takiej postawie i postaci, męskiej mianowicie postawie, w jakiej w Niedzielę Palmową siedział na oślicy. Po drugie, w postawie omówionej wyżej, czyli lat dwunastu. Po trzecie, w postawie, którą miał siedmioletni. Po czwarte, jak był trzyletni. W tych czterech sposobach tunikę miał szarą, oczy rozkosznie płonące i pięknie miłością iskrzące. Po piąte, ukazał się jej w takiej

[24] Tamże, s. 91.

[25] Tamże.

[26] Oficjał Henryk vom Stein w 1391 roku zarzucił Dorocie, że błądzi w wierze, śmieje się i płacze w kościele i w związku z tym zapewne jest winna odstępstwa, za co groziła wówczas śmierć na stosie. W konsekwencji proboszcz Rose, który był doktorem prawa kanonicznego, od dnia 23 lipca 1391 roku, zakazał Mikołajowi z Pszczółek udzielać jej co niedzielę Komunii Świętej. Jednak jak wspomniał Jan z Kwidzyna już 14 września 1391 roku, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, Dorota została do Komunii św. dopuszczona. Dlatego można wnioskować, że oskarżenia już dłużej nie były przeciw niej podtrzymywane. Wstawił się za nią Mikołaj z Pszczółek, który przedłożył opinię o jej doświadczeniach wydaną właśnie przez Jana z Kwidzyna. Zob. *Żywot*, *Kalendarium.* Por. *Żywot*, III, 26.

[27] J a n z K w i d z y n a, *Siedmiolilie*, tł. J. Wojtkowski, Olszyn 2012, III, 27, s. 142.

formie, postaci lub postawie, jaką miał, gdy był niemowlęciem jeszcze nie trzytygodniowym, pieluszkami spowity. Po szóste ukazał się jej jako tym razem wielmożny, a nawet wszechmocny, ukazując bogactwa swej dobroci”[28].

Po przyjęciu eucharystii Dorota praktykowała modlitwę uwielbienia. Zwracała się wówczas do Chrystusa-Oblubieńca wprost, adorowała Go i niekiedy prosiła o pomoc w osiągnięciu duchowego z Nim zjednoczenia. Mówiła: „Mój najukochańszy Panie, najlepszy mój Panie, pokarmie mej duszy, potrzebo mego ciała, całe me zbawienie, cała ma nadziejo, całe pragnienie moje, pociecho duszy mojej i zbawienie życia mego, nakarm i orzeźwij mnie, bardzo bowiem łaknę i pragnę Ciebie. Niczego bowiem dobrego nie mogę skądinąd niż od Ciebie osiągnąć”[29].

O obecności Trójcy Świętej w duszy człowieka przyjmującego eucharystię, według przekazu Mistrza Jana, zapewniał bł. Dorotę sam Chrystus. Podczas jednej z wizji mówił bowiem: „Ja jestem tu z Ojcem i Duchem Świętym. Tłuste cielę zostało zabite, przeogromna uczta jest gotowa. My działamy tu wspaniałomyślnie jednym działaniem. Zaiste Ja wyprawiłem w twej duszy tak wybitnie wielką biesiadę, że ty nie możesz tego wyrazić, ponieważ jest bardzo wielka. Ja bowiem chcę zrodzić duchowo siebie samego w twej duszy. W rzeczywistości, gdy Ja to będę czynił, wtedy zaiste biesiada będzie największa”[30]. Przy czym, jak opisał to Jan z Kwidzyna, Chrystus „przez przyjście swoje w Sakramencie, zwyczajnie ze wzmożonym pragnieniem przyjętym, przyniósł jej wzrost miłości i radości, a także gromadę różnorodnych dóbr duchowych, ukazując się obecny wraz z Matką, trzymającą go na lewym ramieniu, na którym to ramieniu nigdy wcześniej Oblubienicy się nie ukazywał”[31].

Innym razem, kiedy rekluza uważała, iż nie przygotowała się do przyjęcia sakramentu w sposób właściwy, Pan pocieszając ją, zapewniał: „kiedy Ojciec mój niebieski i Ja i Duch Święty wspaniale w tobie działamy, mając w tobie tak wielkie działanie, że nie zdołasz modlić się, wtedy nie musisz troskać się, byś przygotowała się na święto albo Sakrament Eucharystii”[32]. Dlatego, gdy ktoś miewa problemy ze skupieniem, z modlitwą, nie powinien bać się ciszy. To w ciszy Bóg działa. Ważne tylko, by dusza była otwarta na Jego słowa i działanie. Z tego właśnie powodu w życiu duchowym Doroty z Mątów tak ważną rolę spełniał rachunek sumienia oraz szczery żal za grzechy, który towarzyszył częstym spowiedziom. Czego więc potrzeba? Trzeba tylko, aby z wiarą i miłością, nawet w najgorszych życiowych upadkach, kiedy uczyniło się źle, dusza w wielkim pragnieniu, podobnie jak kwidzyńska

[28] *Księga o świętach*, 28. W Wielkim Tygodniu ukazując się jej Pan objaśniał: „W poniedziałek byłem jakby uchodzącym wygnańcem, którego nikt nie chciał wprowadzić do siebie w gościnę. Co do czterech dni czyta się podobne pytanie i odpowiedź, z dodaniem jak im powiedział Pan, że był. We wtorek powiedział: byłem wielkim prorokiem i przesławnym kaznodzieją. W środę, byłem skarbem drogocennym sprzedanym za nędzną cenę. W czwartek, byłem słodkim smakiem skosztowanym przez moich świętych uczniów. W piątek, byłem barankiem krwią własną zaczerwienionym. W sobotę, byłem ziarnem pszenicy obumarłym w ziemi. W dniu Zmartwychwstania, byłem dzielnym lwem, który własną mocą powstał z grobu”. *Księga o świętach*, 47.

[29] Tamże, s. 71.

[30] Tamże, s. 88.

[31] Tamże, s. 21.

[32] Tamże, s. 89.

pustelnica, z nadzieją wołała do Pana mówiąc: „Ojciec niech będzie uwielbiony, Syn niech będzie uczczony, a Duch Święty niech będzie błogosławiony. A współwychwalona niech będzie Dziewica, Matka miłosierdzia”[33]. Wówczas przyjdzie oczyszczenie i ulga. Chrystus w sakramencie ołtarza otworzy skarbiec swego miłosierdzia i nie pozwoli zginąć duszy, za którą cierpiał i oddał życie.

ZAKOŃCZENIE

Bł. Dorota z Mątów była kobietą, która wiernie i konsekwentnie, zarówno jako panna, później mężatka, a wreszcie wdowa i rekluza, trwała w miłości do Chrystusa – swojego Oblubieńca. Jej udziałem stały się doświadczenia mistyczne, które często były trudne do opowiedzenia i zdefiniowania zarówno dla niej samej, jak i dla jej spowiednika – Mistrza Jana z Kwidzyna, który skrupulatnie opracował słowa Chrystusa kierowane do tej wybranej oblubienicy. Z przekazu tego wynika jednoznacznie, że centrum życia Doroty, dzień po dniu, była Eucharystia. Jej brak, przysparzał rekluzie cierpień nie tylko duchowych, ale i fizycznych. Aby być godną przyjmowania Ciała Pańskiego starała się codziennie odpowiednio przygotowywać na ten moment, gdy spowiednik najpierw wysłuchiwał jej spowiedzi, a później przynosił jej Komunię świętą. Za każdym razem było to wydarzenie wyczekiwane i upragnione. Wszystko, co działo się przed tym, było ukierunkowane na właściwe przygotowanie do chwili spotkania z Panem. Tak było każdego dnia.

W ten sposób każdy dzień dla bł. Doroty, pomimo licznych przeszkód i cierpień, był małym świętem tak, jak każdy dzień roku liturgicznego, poświęcony jest innemu patronowi i wydarzeniu, łączącemu myśli wiernych z Chrystusem. Takim świętem uczta eucharystyczna powinna być dla każdego chrześcijanina. O tym poucza nas świadectwo życia pustelnicy z Kwidzyna, które w *Żywocie* i *Księdze o świętach* zawarł autor.

THE EUCHARIST IN THE CENTRE OF SPIRITUAL LIFE BL. DOROTHY OF MONTAU BASED ON HISTORICAL SOURCES *LIBER DE FESTIS* OF MASTER JOHANNES OF MARIENWERDER

SUMMARY

Presented to *Liber de festis* of Johannes of Marienwerder (1343–1417) process of changes in the spiritual life Bl. Dorothy of Montau (1347–1394) was based on Eucharist, frequent accepting the Holy Communion, the confession and on the contemplative prayer. In the centre of her spiritual life is Jesus Christ. Advice from the book *Liber de festis* can be an inspiration for Christians. This book is also a certificate of the vision Bl. Dorothy of Montau. Dorothea’s feast day is celebrated on 25 June.

[33] Tamże, s. 72.

EUCHARISTIE IM ZENTRUM DES GEISTIGEN LEBENS VON SELIGER DOROTHEA VON MONTAU NACH DER UEBERLIEFERUNG *LIBER DE FESTIS* MAGISTRI JOHANNIS VON MARIENWERDER

ZUSAMMENFASSUNG

Nach der Überlieferung Meister Johannes von Marienwerder (1343–1417), die dem Nachkommen in *Liber de festis*, hat die Entwicklung des geistigen Lebens von Seliger Dorothea von Montau (1347–1394) vor allem auf der Eucharistie, dem häufigen Empfang der Kommunion, der Beichte und dem kontemplativen Gebet beruht.

Das Ziel des Buchverfassens war das Hinterlassen des Zeugnisses über Gaben, die der Reklusin aus Marienwerder gegeben wurden, das dem Gott für die Gewährung der Gnaden der Mystikerin Geben der Danksagung sowie das Belehren durch den Inhalt der Offenbarungen des Klerus und der Gemeinde, wie man vorgehen muss, um dem Herrn lieb zu sein und um zur Ehre des ewigen Lebens zu kommen. Das Vorbild, das man nachahmen soll, ist nach *Liber de festis* die Haltung der Seligen, die, indem sie sich entsprechend durch zahlreiche Beichten auf jedes liturgische Fest vorbereitet hat, mit Ungeduld auf das Kommen von Christus in der Kommunion gewartet hat.

Die von der Dorothee gelassenen Hinweise können auch heute für alle Menschen, die ihr Verhältnis mit Gott festigen wollen, eine Inspirationsquelle sein.

Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA*

Studia Elbląskie
XV (2014)

„AMORIS SAGITTAE ET SPICULA”. CIELESNE ASPEKTY MISTYKI BŁ. DOROTY Z MĄTÓW – – PRÓBA REINTERPRETACJI

Słowa kluczowe: średniowieczna mistyka kobieca – Dorota z Mątów – objawy somatyczne – historia naturalna choroby

Key words: medieval female mysticism – Dorothy of Montau – Somatic symptoms – Natural history of desease

Schlüsselwörte: mittelalterliche Frauenmystik – Dorothea von Montau – somatische Symptome – Naturgeschichte der Krankheit

Niniejszy tekst[1] jest wynikiem prowadzonych przeze mnie studiów nad rolą Doroty z Mątów – jednej z najciekawszych postaci późnośredniowiecznej mistyki kobiecej – w historii i religijności dawnego państwa zakonnego[2]. Urodzona w 1347 roku w żuławskiej wsi pod Malborkiem, młodość i dojrzałe życie przeżyła w Gdańsku jako żona bogatego rzemieślnika, w 1393 roku zmarła w sławie świętości, zamurowana w celi przy prezbiterium katedry kwidzyńskiej. Jej żywot można uznać za szczególny dowód przemian religijno-społecznych, jakie zaszły na łonie chrześcijaństwa zachodniego u schyłku średniowiecza[3]. Jej mistyka – zjednoczenia z Chrystusem, objawienia i wizje – zostały ujęte w erudycyjną formułę przez

* Dr Monika Jakubek-Raczkowska pracuje w Instytucie Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK w Toruniu; specjalizuje się w badaniach nad relacją pomiędzy sztuką a duchowością, religijnością i mistyką w późnym średniowieczu. Adres e-mail: mracz@umk.pl.

[1] Niniejszy artykuł nie mógłby powstać bez konsultacji medycznej, którą zawdzięczam lek. Pawłowi Jakubkowi, ginekologowi, położnikowi i anestezjologowi, któremu składam w tym miejscu gorące podziękowania za inspirację i współpracę podczas pracy nad tekstem. Serdecznie dziękuję także lek. Elżbiecie Staniów, specjaliście chorób wewnętrznych, ordynatorowi oddziału wewnętrznego z pododdziałem kardiologicznym Szpitala Powiatowego w Krotoszynie, która zechciała wziąć udział w konsylium lekarskim, pozytywnie recenzując medyczny aspekt stawianych w tym artykule tez.

[2] Przedkładana tu analiza cielesnych aspektów mistycyzmu Doroty stanowi *pendant* wobec opublikowanej w 2013 r. analizy obrazowych aspektów jej wizjonerstwa, osadzonej w historii sztuki. Por. M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *„Mentis oculos levavit”. Obrazowe aspekty mistyki Doroty z Mątów*, *SE* 14 (2013), s. 307–326.

[3] Na rolę pism dorotańskich dla oceny religijności regionu ok. 1400 r. zwróciłam szczególną uwagę w monografii: *‘Tu ergo flecte genua tua’. Sztuka a praktyka religijna świeckich w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego do połowy XV wieku*, Pelplin 2014.

dziekana Jana z Kwidzyna, teologa o praskiej formacji, i jako taka stanowi ciekawy i nośny przejaw *devotio moderna* i reformy Kościoła w Prusach[4].

Historia Doroty z Mątów jest zarazem ważnym przykładem na niwie kobiecego mistycyzmu, który jako fenomen religijny od lat budzi zainteresowanie nie tylko badaczy średniowiecznego Kościoła i dziejów katolicyzmu, ale też sztuki, historii społecznej i psychologii. W podejmowanych studiach nad mistyką żeńską rysuje się wyraźnie – analizowany pod różnymi kątami – pierwiastek cielesny (zmysłowy): przeżywana sensualnie ekstaza zjednoczenia, fizyczne udręczenie ciała (posty, bezsenność) i dokonujące się w nim zmiany (laktacja, somatyczne oznaki ciąży), używany przez mistyczki język fizycznej miłości. Pomijając kwestie teologiczne, wszystko to bywa dziś analizowane i oceniane albo w kategoriach religijnej histerii (owocującej np. *anorexia nervosa*[5] lub ciążą urojoną) oraz kryptoseksualnej kompensacji potrzeb ciała[6], albo – sfeminizowanego przeżycia religii, w którym pierwiastek cielesny jest podstawą tożsamości w relacji z Bogiem[7].

---

[4] O twórczości teologa kwidzyńskiego zob. przede wszystkim: M. B o r z y s z k o w s k i, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *SW* 5 (1968), s. 111–199 oraz T e n ż e, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417). Dokończenie*, *SW* 6 (1969), s. 85–171; zob. też M.A. M a c i e j e w s k i, *Życie i twórczość Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, w: *Pelplin. 727 rocznica powstania opactwa cysterskiego. Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu. Materiały z sesji naukowej*, red. D.A. Dekański i in., Pelplin – Tczew 2002, s. 127–136. Por. także: S. K w i a t k o w s k i, *Wpływ doktryny Jana Taulera na hagiograficzną sylwetkę Doroty z Mątowów w piśmiennictwie Jana z Kwidzyna*, w: *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Z.H. Nowak, Toruń 1992, s. 189–196.

[5] Problem „anoreksji" i „histerii" odnośnie do średniowiecznych mistyczek zreferowała Caroline Walker Bynum. Badaczka zaakcentowała, że niektóre doświadczenia ekstatyczne przypominały objawy histeryczne – *globus histericus* (Beatrice z Ornancieux, Beatrice z Nazaretu), spazmy (Lukardis z Oberweimaru), depresję wynikającą z podejmowanych postów. Wielu mistyczkom (nie wykluczając bł. Doroty) współczesna psychiatria może przypisać objawy anoreksji typowej – jako psychicznie stymulowanego odrzucenia pokarmu (jadłowstrętu), wynikającego z próby objęcia kontroli nad własnym ciałem. Bynum zaznaczyła jednak, że próby opisu zachowań kobiet średniowiecza z tej perspektywy pozostają tylko hipotezą; post był traktowany przez mistyczki jako część cierpienia w ramach *imitatio Christi*, był zatem elementem wzorca pobożności, ascetycznej praktyki religijnej i teologii. Zob. C.W. B y n u m, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley – Los Angeles – London 1987, s. 194–207.

[6] Zwł. liczne studia Petera Dinzelbachera, zob. m.in. P. D i n z e l b a c h e r, *Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlichen Frauen*, w: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit in Mittelalter*, Hg. P. Dinzelbacher, D.R. Bauer, Wien 1988, s. 1–57; T e n ż e, *Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung*, w: *Personbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, Hg. H. Brall, B. Haupt, U. Küsters („Studia Humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter and Renaissance", Bd. 25), Düsseldorf 1994, s. 3–36; T e n ż e, *Heilige oder Hexen. Schicksale auffälliger Frauen*, München – Zürich – London 1995; T e n ż e, *Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit*, w: *Bild und Abbild vom Menschen in Mittelalter*, Hg. E. Vavra (Akten der Akademie Friesach, „Stadt und Kultur im Mittelalter", Schriften der Akademie Friesach, Bd. 6), Klagenfurt 1999, s. 49–87; T e n ż e, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2007.

[7] C. O p i t z, *Hunger nach Unberührbarkeit? Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späteren Mittelalter*, „Feministische Studien" 5/1 (1986), s. 59–75; U. W i e t h a u s, *Sexuality, gender, and the body in late medieval women's spirituality: cases from Germany and the Netherlands*, „Journal of Feminist Studies in Religion", t. 7/1 (1991), s. 35–52. Nieco inaczej

Wymienione aspekty żeńskiego mistycyzmu odnajdujemy także w przeżyciach mistycznych Doroty z Mątów, zanotowanych na kartach jej *Żywota*[8], w księgach objawień[9] oraz w zeznaniach procesu kanonizacyjnego, jaki rozpoczął się w Kwidzynie w 1404 roku[10]. Jednym z podstawowych elementów etosu świętości Doroty – typowym dla późnego średniowiecza – były asceza i ból, wpisane w ramy miłości oblubieńczej, przeżywanej przez mistyczkę w sposób spontaniczny i żywiołowy. Z pism dorotańskich dowiadujemy się o ekstatycznych porwaniach, omdleniach, niemocy, przeszyciu serca strzałami Chrystusa, obrzmiałym łonie. Te niezwykłe doświadczenia o przejmującej sile wyrazu zostały szczegółowo opisane i poddane interpretacji już przez samego Jana z Kwidzyna, jej mentora i spowiednika. Szczegółowość i plastyczność jego opisów jest uderzająca; Peter Dinzelbacher przypisał wręcz teologowi skłonność do patologicznej wnikliwości[11].

W studiach współczesnych opisy te były niejednokrotnie cytowane przez badaczy mistycyzmu i religijności, interpretowane z punktu widzenia psychologii i psychoanalizy. Motywem przewodnim tych interpretacji są występujące w dorotańskim doświadczeniu mistycznym strzały i lance miłości, *amoris sagittae et spicula*, które uczyniłam też motywem przewodnim niniejszego studium. Nikt nie podjął się jednak analizy źródeł hagiograficznych pod kątem średniowiecznych poglądów na ludzką fizjologię w zestawieniu z obiektywną oceną doznań fizycznych Doroty, ich przyczyn i implikacji. Skąd brały się cielesne konsekwencje duchowych przeszyć serca grotami miłości, które z biegiem czasu ewidentnie się nasiliły? Skąd brały się

kwestię tożsamości płci ujmowała Caroline Walker Bynum, która w swych pionierskich studiach zainicjowała rozważania nad problemem religijnego „feminizmu", podkreślając, że średniowieczne mistyczki nie traktowały swej kobiecości w opozycji wobec mężczyzn; widziały w sobie przede wszystkim istoty ludzkie, zdolne do przeżywania *imitationis Christi* duszą i ciałem. C.W. B y n u m, dz. cyt., s. 296.

[8] Zob. edycja źródłowa: *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*, Hg. H. Westpfahl, Mitwirkung A. Birsch-Hirschfeld-Triller, Köln – Graz 1964, w przekładzie polskim: J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty z Mątów,* z krytycznego wydania 1964 – przekł. J. Wojtkowski, Lublin 2011 (dalej cyt. *Żywot*); por. także tzw. *Vita germanica*: *Das leben der seligen Dorothea von Preussen. Nach der deutschen Lebensbeschreibung des Johannes Marienwerders in neuerer Schriftsprache*, Hg. F. Hipler, *ZGAE* 10 (1894), s. 297–504.

[9] Zob. edycja źródłowa: *Liber de festis Magistri Johannes Marienwerder. Offenbarungen der Dorothea von Montau*, Hg. A. Birsch-Hirschfeld-Triller, Mitwirkung E. Borchert, nach Vorarbeiten von H. Westpfahl, Köln – Weimar – Wien 1992; w przekładzie polskim: J a n z K w i d z y n a, *Księga o świętach. Objawienia błogosławionej Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania dr A. Birch-Hirschfeld Triller 1992 – przekł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013 (dalej cyt. *Księga o świętach*); edycja źródłowa: *Septililium Beatae Dorotheae Montovensis auctore Ioanne Marienwerder*, opera et studio Francisci Hipler, Bruxelles 1885, w przekładzie polskim: J a n z K w i d z y n a, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania dr. Franciszka Hiplera 1885 – przekł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012 (dalej cyt. *Siedmiolilie*).

[10] *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, Hg. R. Stachnik; in Zusammenarbeit mit A. Birsch-Hirschfeld-Triller, H. Westpfahl, Köln – Wien 1978 (dalej cyt. *Processus*). Szczegółowo na ten temat zob. C. H e s s, *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau* („Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik" 11), Berlin 2008, s. 245–331.

[11] P. D i n z e l b a c h e r, *Heilige oder Hexen*, s. 188.

objawy ciąży, które – w przeciwieństwie do innych mistyczek – nie były powiązane z medytacją i przeżyciem świąt Bożego Narodzenia?[12].

Charakteryzując cierpienia Doroty, Jan z Kwidzyna korzystał z dwóch źródeł. To, co działo się z mistyczką od momentu jej przybycia do Kwidzyna, relacjonował na podstawie własnych obserwacji; wcześniejsze wydarzenia z jej życia opisał natomiast według jej własnych wspomnień. Pokreślił, że swe cierpienia i umartwienia Dorota trzymała w tajemnicy[13]; dopiero pod koniec egzystencji w rekluzorium została nakłoniona przez swych spowiedników, „by ujawnić swe życie po to, by po jej śmierci Boża Dobroć stała się znana ludziom". Wtedy Bóg „całe jej życie od dziecięctwa wprowadził do pamięci, w której wiele poznała o sobie na nowo, czego przedtem nie wiedziała"[14]. Są to więc okoliczności szczególne. Jan nie poznał tych faktów jako okazjonalnych wspomnień czy świadectw osób trzecich, lecz otrzymał od Doroty konglomerat natchnionej wiedzy, wykraczający poza to, co „sama o sobie wiedziała". Znała żywot św. Brygidy Szwedzkiej, zetknęła się zapewne z modelem świętości Katarzyny ze Sieny. Miała jednak powiedzieć kanonikom, iż nie słyszeli jeszcze o życiu, które byłoby tak „surowe, gorzkie, pełne utrapienia i bólów", jak jej; odniosła się do żywotów męczenników[15]; wierzyła, że doświadczając ją cierpieniem, Chrystus tworzy kultowe *exemplum*[16]. To bardzo ważna informacja o tym, że sam przekaz mistyczki był już interpretacją w kontekście *martyrium*, do której należy jeszcze dołożyć teologiczno-hagiograficzną interpretację o celach pastoralnych, jakiej dokonał Jan z Kwidzyna[17]. Odnotowując cierpienia swej penitentki,

[12] Np. u św. Brygidy somatyczne objawy ciąży (obrzmienie łona i ruchy płodu, widoczne dla obserwatorów – *quod eciam ab extra videri*) miały związek – niezależnie od ich rzeczywistej fizycznej przyczyny – z przeżyciem świąt Bożego Narodzenia; podobne doznania w ciele towarzyszyły przeżyciom bożonarodzeniowym wiedeńskiej mistyczki, Agnes Blanbekinn (również w jej przypadku objawy somatyczne ciąży urojonej były widoczne na zewnątrz). P. D i n z e l b a c h e r, *Gottesbeziehung*, s. 29–31. Por. T e n ż e, *Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen Konsequenz einer theologischen Metapher*, w: *Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung*, Hg. T. Kornbichler, W. Maatz („Forum Psychohistorie" 4), Tübingen 1995, zwł. s. 108–126.

[13] Miała wyznać spowiednikowi, że nawet jej matka o tym nie wiedziała; jej życie było uważane za miękkie i słodkie, a mąż był przekonany, że wiedzie życie wielkiej pani. *Żywot*, II/16, s. 8.

[14] *Żywot*, I/14, s. 87.

[15] Tamże, II/16, s. 88.

[16] „I pojęła, że po jej śmierci bolesne jej życie, zroszone wielu goryczami, będzie mogło ludziom być opowiadane w wielkich sanktuariach czy relikwiach". Tamże, II/21, s. 92.

[17] Jako poglądowy przykład takiej interpretacji posłużyć może jeden z epizodów, opisanych w *Vita latina.* Fala bólu, przeszywająca mistyczkę, jest w nim opisana jako kara za jej ignorancję – Dorota nie rozumiała natury przebicia boku Chrystusa, sądząc, że rana ta zadana została mu za życia, kiedy spowiednik wyprowadził ją z błędu, „została zraniona przez Pana, który włócznią wychodzącą koło jej prawej łopatki zrobił przekłucie gorzko ją przejmujące i aż do serca docierające. A ona z powodu silnego bólu, sięgając ręką do miejsca przebicia odczuwała silne tętno oraz szybkie drgania, jak zwykło dziać się w miejscach silnie urażonych i tak bardzo była znękana goryczą bólu, że omal omdlała". Interpretacja Jana mówiła: „On [Chrystus] wciągnął ją […] głęboko w ranę swego boku, trzymając ją tam stale i mocno, że nie mogła się obrócić ani wyjść". Sam Zbawiciel miał wyjaśnić rekluzie, że owo przebicie włócznią było duchowym cudem jako „prawdziwe napomnienie" za nieortodoksję. *Żywot*, I/6, s. 58.

dziekan upatrywał ich źródła w miłości Chrystusa: „raniącej"[18], „tryskającej"[19], „niepokojącej, niecierpliwej i szalonej"[20]. Zinterpretowane przez pryzmat teologii – zwłaszcza w poetyckiej księdze *Siedmiolilie* – bóle, zranienia i niemoc stawały się dowodem szczególnych łask i głębokiej pobożności. Dostrzegając somatyczne objawy mistycznych zjednoczeń – fizyczną niemoc, jadłowstręt, sinienie twarzy, obrzmienie łona, dojmujące boleści itd. – uczony teolog porównywał je do choroby[21], ale nazywał nie inaczej, jak chorobą z miłości („z niemocy miłości kilkakroć doznała większej choroby ciała, niż kiedykolwiek odczuła w swym życiu, obciążona jakimś schorzeniem ciała"[22]).

Nie była to tylko metafora. Upatrywanie duchowej natury w objawach fizycznych uzasadniała średniowieczna myśl medyczna, zgodnie z którą obecny w człowieku pierwiastek duchowy (*spiritus*), pośrednik pomiędzy materialnym ciałem a niematerialną duszą, miał mieć swą konkretną (płynną) substancję[23]. System duchowy miał mieć swe centrum w sercu i odpowiadać za konkretne funkcje organizmu (np. bicie serca) oraz za cały szereg symptomów fizycznych. Działaniem ducha tłumaczono więc m.in. podwyższoną temperaturę ciała, silne emocje, łzy (uważane za wylew – „efuzję" – ducha)[24]. Za ból odpowiedzialna była natomiast dusza – *anima*; ten „psychofizjologiczny" aksjomat, ukształtowany przez św. Augustyna, pozwalał interpretować doznania świętych mistyków w kontekście ideałów *imitatio* i *compassio Christi*[25].

Ujęcie Jana z Kwidzyna wykraczało jednak poza tę teorię. Cierpienia Doroty nie tylko były „duchowej natury", miały też transcendentną przyczynę („serce jej popędzał Pan", „posłał Pan Ducha Świętego z miłością raniącą, która przeszyła jej serce grotami"[26], „przemożność tej miłości zwykła odczuwać, gdy Duch św. był do niej […] posyłany"[27]). To stwierdzenie wydaje się niezmierne ważne w kontek-

---

[18] *Siedmiolilie – Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. X: *O miłości raniącej*, s. 41: „Miłość raniąca przez wiele lat mocno i rozmaicie poraniła duszę i serce tej oblubienicy, to grotami, to większymi strzałami, to bardzo wielkimi włóczniami".

[19] Tamże, rozdz. XXV: *O wielkości łona, która powodowana była przez tę miłość tryskającą*, s. 67: „Kiedy zaś tego rodzaju powiększenie spowodowane było miłością tryskającą, wtedy oblubienica miała niewypowiedziane radości".

[20] Tamże, *Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. XII: *O miłości niepokojącej, niecierpliwej i szalonej*, s. 457: „…gdy posyłany był do niej Duch Święty z miłością niepokojąca, niecierpliwiącą, szalejącą i wrzącą, wtedy niespokojna i niecierpliwa szalała, serce jej rozognione pałało i jak wrzący kocioł kipiało".

[21] Np. tamże, *Traktat drugi o posłaniu Ducha Świętego*, rozdz. VI, s. 95: „jak chora śmiertelnie […] serce miała wyschnięte" (wyróżn. M. J.-R.).

[22] Tamże, *Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. XVI: *O miłości niemocnej*, s. 50–52.

[23] Na ten temat w kontekście mistycyzmu zob. N. C a c i o l a, *Mystics, demoniacs and the physiology of spirit possession in medieval Europe*, „Comparative Studies in Society and History", t. 42/2, 2000, s. 280–281.

[24] Tamże.

[25] O „duchowym" charakterze bólu w średniowieczu w ujęciu teologii, medycyny i prawa, zob. wnikliwą analizę Esther Cohen, *The animated pain of the body*, „The American Historical Review", 105/1 (2000), s. 36–68.

[26] *Siemiolilie – Traktat drugi o posłaniu Ducha Świętego*, rozdz. V, s. 93.

[27] Tamże, *Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. IX, s. 40.

ście zmagań średniowiecznego Kościoła z trudnościami w wyjaśnieniu niezwykłych (nadnaturalnych, anormalnych) zachowań z kręgu pobożności kobiecej. Miejsce „ducha" mógł bowiem zająć Duch św. – czyniąc z człowieka mistyka, ale też zły duch, powodujący opętanie. Zarówno religijna „histeria", jak i niewytłumaczalne objawy somatyczne były zatem nader często rozumiane w kategoriach zniewolenia przez demony, także w późnym średniowieczu[28]. W XV wieku świętość definiowano poprzez opanowanie, spokój i umiejętność panowania nad uczuciami; niekontrolowane emocje traktowano natomiast jako dowód opętania[29]. Dwie wielkie mistyczki końca XIV wieku – Katarzyna ze Sieny i Brygida Szwedzka – stały się przedmiotem teologicznych kontrowersji i wymagały obrony[30]. Stanowisko Jana z Kwidzyna trzeba zatem ocenić z perspektywy uwarunkowań historycznych przełomu XIV i XV wieku[31]. Sformułowane w pismach, które miały stać się podstawą kultu i kanonizacji kwidzyńskiej rekluzy, było ono jednoznaczne: źródłem cierpień Doroty była miłość Chrystusa, objawy somatyczne miały transcendnetną, mistyczną naturę. Jan poświęcił temu zagadnieniu drugi traktat *Siedmiolilii* – „O posłaniu Ducha Świętego"[32]. Jego przemyślana uczona apologia narzuciła pierwszą – utrwaloną historycznie i teologicznie – interpretację jej przeżyć.

Tłumacząc i broniąc swą podopieczną, Jan z Kwidzyna świadomie wykorzystał kategorie mistyki oblubieńczej[33]: posłużył się nupcjalną retoryką *Pieśni nad Pieśniami*, cytował św. Augustyna[34] i św. Bernarda z Clairvaux[35], przywoływał

---

[28] Przykłady oskarżeń mistyczek przez inkwizycję przytoczyła N. C a c i o l a, dz. cyt., s. 277. Dorota z Mątów podczas swego pobytu w Gdańsku też nie ustrzegła się oskarżeń o czary.

[29] Tamże, s. 296. Nowa postawa w teologii świętości prowadziła do dewaluacji znaczenia ekstatycznych transów mistycznych, objawów somatycznych, surowej ascezy; drogą ich weryfikacji stały się egzorcyzmy.

[30] Zob. na ten temat osobno J.W. C o a c k l y, *Women, men and spiritual power. Female saints and their male collabolators* (*gender, theory and religion*), New York 2006. Autor zwrócił uwagę na rosnącą w późnym średniowieczu rolę ojców duchownych – już nie tylko jako powierników, ale przede wszystkim spowiedników i „adwokatów" świętych kobiet.

[31] Był to czas kryzysu w Kościele powszechnym, skutkujący m.in. rosnącą rezerwą i sceptycyzmem środowisk duchownych wobec mistyki kobiecej (tamże, s. 17). Mogła to być jedna z przyczyn niepowodzenia postępowania procesowego w Rzymie – Zob. S. S a m e r s k i, *Dorothea und kein Ende. Zur Prozess- und Kultgeschichte der hl. Dorothea von Montau*, w: *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preussen*, Hg. S. Samerski, Köln – Weimar – Wien 2013, s. 210–211.

[32] *Siedmiolilie – Traktat drugi o posłaniu Ducha Świętego*, s. 85–108.

[33] Jest to uderzające zwłaszcza w *Siedmioliliach*. W traktacie *O porwaniu* Jan z Kwidzyna dał erudycyjną interpretację idei doświadczenia mistycznego; zob. *Siedmiolilie – Traktat piąty o porwaniu*, s. 153–158. Na temat rozwoju teologii *matrimonium spirituale* i duchowej *graviditas*, od Orygenesa przez św. Augustyna, Bedę Czcigodnego i in. po Bernarda z Clairvaux, zob. P. D i n z e l b a c h e r, *Die Gottesbeziehung*, s. 7–17.

[34] *Siedmiolilie – Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. XXXIV, s. 82.

[35] Tamże, *Wstęp*, rozdz. I, s. 16: „…według zdania błogosławionego Bernarda, z kazania o *Pieśni nad Pieśniami* LXXIX, tak brzmiącego: *Mroźne serce nie może w ogóle pojąć ognistego języka* […]"; tamże, *Traktat I*, rozdz. VI, s. 37: „Taki sposób mówienia ma święty Bernard w 71 kazaniu o *Pieśni nad Pieśniami*"; tamże, rozdz. XXIII: „przeto Bernard w LXVIII kazaniu o *Pieśni nad Pieśniami…*" itd.

model św. Brygidy Szwedzkiej[36]. Nazywał Dorotę *Sponsa*, mistyczne zjednoczenia określał jako pocałunki i objęcia (łac.: *dulcia Domini oscula et amplexus suaves*[37]). O jej związku z Chrystusem pisał: „Do serca trafił wieloma wspaniałymi strzałami miłości, że dzięki temu biło porywająco"[38]. Opisał duchowe zaręczyny mistyczki z Chrystusem i wesele, po którym wprowadzona została do winnej piwnicy[39]. Zaślubiny te miały swe spełnienie: „Pan […] prędko podbiegł do Oblubienicy, którą całując z pogodną twarzą i przyjazną łagodnością, padł w objęcia i mocno ją ściskając, głęboko ze sobą zjednoczył"[40]. Chrystus miał mówić do Doroty: „gdy umiłowany oblubieniec przychodzi do izby oblubienicy, którą tkliwie miłuje, pozostaje z nią sam na sam, wtedy rad spełnia z nią swoją wolę. Teraz jestem jedynie z Tobą i bardzo ciężko cię uciskam". Częścią doświadczenia miłości były bolesne duchowe przekłucia serca, a konsekwencją zaślubin – duchowa *graviditas* Doroty. „Wyprawił Pan w jej duszy przewspaniałą ucztę. Serce się rozszerzało, albo napinało, jakby był w nim płód żywy, wielki, już bliski porodzeniu"[41]. I w innym miejscu: „Serce napełniało się słodyczą od duszy, a ciało od serca. Łono obrzmiewało, czuło płód w pełni ukształtowany"[42]. To duchowy stan dawał więc objawy somatyczne *in corpore*: „czasami płód w niej chyżo podskakiwał, […] niekiedy […] ciężej tłoczył ją koło piersi, w tego rodzaju noszeniu duchowego płodu Pan zwykł ją mocno pociągać do życia wiecznego"[43]. Doświadczeniom tym poświęcony jest cały ustęp piątej księgi *Vita latina*[44] oraz *Traktat pierwszy o miłości* w księdze *Septililium*.

Te i inne fragmenty pism kwidzyńskiego teologa doczekały się jednak bardzo różnych naukowych interpretacji. Przypomnijmy opinię monografistki pism dorotańskich, Petry Hörner[45], według której motyw *graviditas* to szczególna kontynuacja zapoczątkowanej wcześniej przez Mechtyldę z Hackeborn idei *imitatio Mariae* jako

---

[36] W pismach dorotańskich pojawiają się bezpośrednie odniesienia do *graviditas* św. Brygidy. Zob. *Siedmiolilie*, *Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. XVII: *O duchowym upojeniu…*, s. 53–54, słowa Chrystusa do Doroty: „A gdyby święta Brygida nie wyraziła się, że w jej sercu i łonie pojawił się żywy płód i ruszał się tu i tam, ty do tego czasu nie umiałabyś ujawnić o sobie czegoś podobnego. Jednak ty już więcej o tym niż ona wyraziłaś; ja też bardziej powiększyłem twoje serce i łono, bardziej niż ją ucisnąłem i obciążyłem".

[37] *Liber de festis*, cap. 67, s. 113.

[38] *Żywot*, VI/11, s. 296.

[39] *Żywot*, s. 297–308: VI/12 (*Należne przygotowanie Oblubienicy do zaręczyn*), V/13 (*O zaręczynach Oblubienicy*), V/14 (*O zaślubinach Oblubienicy*, V/15 (*Wspaniałe dobrodziejstwa, następujące po zaślubinach*); V/16 (*Że Oblubienica ta była oblubieńcowi Pani miła i została przez niego wprowadzona do winnej piwnicy*); V/17 (*O zaślubinach łaski, w których Oblubienica została z oblubieńcem Jezusem głęboko zjednoczona);* V/18 (*Po wprowadzeniu Oblubienicy do izby oblubieńca na posłanie słodkie były między nimi szepty*); V/19 (*Pewne znaki świadczące o tym, że na zaślubiny i do izby oblubieńca została wprowadzona*).

[40] Tamże, VI/21, 310.

[41] Tamże, VI/17, s. 305.

[42] Tamże, IV/33, s. 199.

[43] Tamże, IV/37, s. 207.

[44] Tamże, VI/21, *O wielkości łona Oblubienicy w tym nawiedzeniu, wołaniu, ozdobie i mocy duszy*, s. 310–311.

[45] P. H ö r n e r, *Dorothea von Montau: Überlieferung – Interpretation: Dorothea und die osteuropäische Mystik*, Frankfurt am Main 1993, s. 509.

doskonałej drogi do *imitationis Christi*. Nieco inaczej komentowały doświadczenia Doroty prace o zabarwieniu antropologicznym. Cytując pewne fragmenty objawień dorotańskich, Dinzelbacher komentował: „man kann nur bedauern, dass Freud und Pfister diesen Text nicht kannten”[46]. Podobnej interpretacji poddali doświadczenia bł. Doroty przedstawiciele nurtu w psychologii, zwanego „psychohistorią”. Michael Rentschler pisał o mistyczce jako o żonie-anarchistce, a o konfesjonale Jana z Kwidzyna jako o kozetce analityka[47]; Ralph Frenken podkreślał, że podłoże dążności do *unio mistica* miało sens krypto-infantylny[48], oparty o traumę dzieciństwa. Wypadek z wrzątkiem i porzucenie pozytywnej relacji z matką miałyby spowodować u Doroty poszukiwanie idealizowanej relacji z Bogiem jako ojcem, nie bez kryptoseksualnych podtekstów; bolesne przebicia serca opisał Frenken jako obsesję penetracji, wskazującą na traumatyczne doświadczenia wykorzystania seksualnego[49].

Punktem wyjścia przytoczonych hipotez było traktowanie opisów pozostawionych przez Jana z Kwidzyna w kategoriach antropologii i psychologii; traktując przekaz źródłowy jako wiarygodny z punktu widzenia psychoanalizy, badacze upatrywali w doświadczeniach Doroty znamion tłumionego erotyzmu. Interpretacjom tym zabrakło jednak rzetelnego wczytania się w dorotańskie źródła mistyczne i hagiograficzne (z całym historyczno-teologicznym podłożem, uchwytnym przez pryzmat badań mediewistycznych), a także próby określenia ewentualnego fizycznego źródła opisanych przez Jana z Kwidzyna somatycznych objawów. Czy bowiem przejmujące doznania, stanowiące konsekwencje mistycznych zjednoczeń, pełne bolesnej dramaturgii fizycznego cierpienia[50], to faktycznie język sensualnej miłości? Czy siedmioletnia dziewczynka miała rzeczywiście skłonności autodestrukcyjne? Czy w przypadku dziewięciokrotnej położnicy, wycieńczonej macierzyństwem, zjawisko rosnącego łona faktycznie można łączyć z ciążą urojoną, kompensującą

---

[46] P. D i n z e l b a c h e r, *Heilige oder Hexen*, s. 201. W interpretacji badacza, w opisach przebić serca zachodzi ewidentna asocjacja z symbolem fallicznym i gwałtem.

[47] M. R e n t s c h l e r, *Die innere Arbeit ist gar selten: Psycho-historische Rekonstruktionen zur Heiligen Dorothea von Montau (1347–1394)*, Reutlingen 2002.

[48] R. F r e n k e n, *Childhood and Fantasies of Medieval Mystics*, „The Journal of Psychohistory” 28 (2000), s. 150–172 (tekst jest dostępny online: *The Primal Psychotherapy Page*, http://primalpage.com/frenken.htm); T e n ż e, *Kindheit und Mystik im Mittelalter*, („Beihefte zur Mediaevistik” 2), Frankfurt am Main 2002, (zwł. s. 231–248); T e n ż e, *Leiden und Heilung. Zur Phantasiewelt der mittelalterlichen Mystik*, w: *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*, Hg. P. Dinzelbacher, Berlin 2009, s. 199–226.

[49] Zob. R. F r e n k e n, *Childhood and Fantasies*: „In the Freudian sense, the repressed returns: repressed sexuality becomes acted out in relation to fantasy-objects, while it would never be lived with real adult objects. And these fantasies are often connected with extremely painful aspects. […] The connection with scenes of abuse seems to be close in the case of such sexual fantasies. In this passage Jesus and Mary penetrate Dorothea. Such symbolic passages can be found in several mystical writings”.

[50] Zob. np. *Żywot*, V/24, s. 316: „[Matka Boża i Chrystus] zaczęli […] wbijać włócznie drzewcami i tak głęboko wprowadzać, jakby chcieli serce przebić przez grzbiet […] Na ile mogła [Dorota] uchyliła się przed przebiciem […], zwracając się trochę w bok, a nie mogąc się cofnąć ani uniknąć przebicia, cierpliwie zniosła wielkość bólu”. Grot przeszywający serce mistyczki „wielokrotnie […] i mocniej poruszając się, kłuł […]”, tak że „nie mogła modlić się ani niczego innego robić, jak rzewnie płakać i wołać”.

niezaspokojoną potrzebę macierzyństwa?[51] Mistyczne metafory przez ludzi średniowiecza nie były przecież postrzegane w kategoriach sensualnych – to odbiór współczesny narzuca taką perspektywę, zarówno dla języka doświadczania mistycznego[52], jak i ascetycznych praktyk[53]. Styl opisu Jana z Kwidzyna nie odbiegał od innych traktatów w duchu miłości oblubieńczej – pisał on o zaślubinach i ich konsekwencjach językiem miłości ziemskiej, ale był to zarazem język *Pieśni nad Pieśniami* i mistycyzmu.

Zauważmy wobec tego, że opisy cierpień Doroty, przedstawione przez Jana z Kwidzyna, są bardzo realistyczne. Wykraczają poza ogólnikowe metafory religijne, przypominają raczej opisy anatomii patologicznej, patofizjologii i historii naturalnej przewlekłej choroby. Zauważyli to inni badacze: Stefan Kwiatkowski stwierdził, że mistyczka umierała ciężko chora, a Jan szukał teologicznego wytłumaczenia dla jej objawów[54]; także Peter Dinzelbacher nie wykluczył, że bóle Doroty miały źródło w schorzeniu – zapaleniu opłucnej lub zawale serca[55]. Plastyczny opis usprawiedliwia postawienie tezy, iż mamy tu do czynienia z charakterystyką rzeczywistego stanu somatycznego, w jakim znajdował się schorowany i wyniszczony organizm świętej[56]. Teza ta wymaga nie tylko zmiany perspektywy badawczej, ale też selekcji danych z przekazu hagiografa. Uczony teolog heroizował sylwetkę swej podopiecznej; pewne epizody wyolbrzymił, innym natomiast nadał znaczenie teologiczne, świadomie budował model hagiograficzny, wykorzystując pewne utarte dla tego gatunku schematy (podobnie jak Rajmund z Kapui w *Żywocie* św. Katarzyny ze

[51] Dinzelbacher traktował somatyczne objawy ciążowe u mistyczek jako realizację mistycznej metafory, psychosomatyczną *unio mistica*, P. D i n z e l b a c h e r, *Die Gottesgburt*, s. 120.

[52] C.W. B y n u m, *The body of Christ in the later Middle Ages: a reply to Leo Steinberg*, „Renaissance Quarterly" 39/3 (1986), s. 405–406: „Nor did medieval people understand as erotic or sexual a number of bodily sensations which we interpret that way"; C. O p i t z, art. cyt., s. 63. Por. także komentarz siostry Urszuli Borkowskiej: „Musimy pamiętać, że przeżycie mistyczne jest z natury swojej przeżyciem niewyrażalnym. […] Jest więc nieuchronne, że mistyk […[będzie usiłował wspomóc nieudolność dostępnego sobie słownictwa, stosując obraz poetycki, przenośnię, symbol. Po drugie, […] znalezione środki wyrazu będą czerpane z psychiki […] samego mistyka […]. Trzeba w jakimś przynajmniej stopniu dzielić z autorem rodzaj skojarzeń, rozumieć jego słownictwo i obrazy; inaczej czyta się tylko powierzchownie i pozostaje z tej lektury wrażenie taniej sensacji. […] Człowiek urodzony w XX wieku i wychowany na Freudzie odruchowo dopatruje się tutaj rzutowania ludzkich tęsknot na Boga […] Wedle takiego pojmowania, rzeczywistością są ludzkie popędy, a ich nie najszczęśliwszym odbiciem tzw. przeżycie mistyczne. W istocie jest wręcz odwrotnie. Przeżycie mistyczne jest rzeczywistością tak pełną i ostateczną, że w porównaniu z nim świat, środowisko, nawet własne ciało, są tylko cieniem. S. Małgorzata Borkowska, *Wstęp*, w: Św. G e r t r u d a W i e l k a, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. 1, przekł. B. Chądzyńska, E. Kędziorek, („Źródła monastyczne", t. 24), Kraków 2009, s. 13–14.

[53] C.W. B y n u m, *Holy feast*, s. 211–212: „To medieval people themselves, what modern eyes see as self-punishment or psychosomatic manipulation was imitation Christi – a fusion with Christ's agony on the cross".

[54] S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV wieku i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, (*RTNT*, t. 84, z. 1), Toruń 1990, s. 30.

[55] P. D i n z e l b a c h e r, *Heilige oder Hexen*, s. 201.

[56] Opisanych tak szczegółowo objawów nie można chyba przypisać wyłącznie wpływowi psychiki na stan somatyczny (co miewa miejsce np. w histerii, imitującej wiele patologii).

Sieny[57]). Jeśli bowiem zestawić na realnej płaszczyźnie wszystkie opisane epizody, pięćdziesięcioletni żywot Doroty staje się mało wiarygodny. Poparzenie w dzieciństwie, umartwienia, biczowanie i samookaleczenia od siódmego roku życia; drastyczne unikanie pokarmów (czyli niedożywienie[58]) już w dziecięcych latach, dziewięć porodów; ciężkie urazy wywołane przez gniew męża, który ją bił i krępował łańcuchami[59]; wyczerpujące i pełne niebezpieczeństw pielgrzymowanie[60]; pobicia i wypadki, jakie zdarzyły się podczas podróży; wreszcie – okres wyniszczającej ascezy w rekluzorium, duchowe zranienia, które nasiliły się w okresie pustelniczym: kto byłby w stanie przeżyć takie życie? Sam Jan z Kwidzyna skonstatował, że gdyby nie „boska łagodność", która ją wspierała, Dorota zginęłaby już z powodu samych umartwień w dzieciństwie[61]. Mimo to, poddany odpowiedniej filtracji, opis światłego dziekana może być podstawą do suchej rekonstrukcji faktów – do stworzenia hipotetycznej medycznej epikryzy, pozbawionej religijnych emocji.

Aby naświetlić charakter rzeczywistego *martyrium* Doroty z Mątów, winno się uwzględnić cztery główne czynniki, które dzięki wielkiej wnikliwości Jana z Kwidzyna i precyzji przytaczanych przez niego opisów dają się wychwycić spod warstwy hagiograficznej retoryki. Są to: poparzenia, jakich Dorota doznała w dzieciństwie, dziewięć porodów, choroba serca i asceza w rekluzorium. Analizując je, będę mieć na uwadze tylko fizyczne objawy opisane przez Jana z Kwidzyna oraz ewentualne, odpowiedzialne za jej stan czynniki naturalne. Nie zamierzam wnikać w transcendencję zjawisk, znaczenie Bożej łaski dla wytrwania w cierpieniu, czy w rzeczywistość mistycznego objawienia, są to bowiem kwestie, które można anali-

[57] Postne umartwienia św. Katarzyny są dużo silniej podkreślone w *Żywocie* pióra Rajmunda z Kapui, niż w jej własnych pismach, por. C.W. B y n u m, *Holy feast*, s. 166.

[58] *Żywot*, I/6, s. 82–83: „...w dniach ogłaszania postów, nawet jeszcze jako mała dziewczynka, nie jadła z rówieśnymi dziećmi nabiału lub mięsa" (chyba, że miała nakaz matki – wtedy jadła, ale zadręczała się psychicznie); po skończeniu dziesięciu lat przez jeden dzień pościła wraz z matką o chlebie i wodzie; po jedenastym roku życia pościła o dzień więcej, niż służące matki: jeżeli one o piwie i chlebie, ona starała się pościć o surowej wodzie. Kilka zaledwie razy w półroczu spożywała jajko, mięso jadała rzadko, „a jednak przez wielu była uważana za wybredną". W domu męża jadała „jarzyny lub zacierki odstawiane do trzeciego dnia".

[59] *Żywot*, II/41, s. 114: mąż skrępował ją na trzy dni łańcuchami, uderzył stołkiem po głowie. Księga trzecia *Żywota* to obraz małżeńskiej martyrologii, narastającej relacji kat – ofiara, charakterystycznej dla przemocy w rodzinie, np. *Żywot*, III/9, s. 121: „pobudliwy z powodu ran swych i niemocy, mocno ją bił za drobiazgi. Stąd pewnego razu, gdy nie mogła łatwo uspokoić małej córeczki od płaczu […], rąbnął ją w głowę mocnym uderzeniem ręki, tak ciężko krzywdząc, że ludzie i widzący wpadli w osłupienie"; tamże, III/13, s. 136: „uderzył ją w usta tak mocno, że górne wargi zostały niejako przebite przez zęby i mocno ją zeszpeciły […]". Innym razem „rozjuszony, uderzając jej pierś mocnymi kułakami, puścił krew, która przez wiele następnych dni widoczna była, wypluwana ze śliną" (tamże). Na temat brutalności Adalberta wobec Doroty w kontekście ideału świętości zob. B.M. K i e n z e l, N. N i e h u i s, *Battered women and the construction of sanctity*, „Journal of Feminist Studies in Religion", 17/1 (2001), zwł. s. 51–55.

[60] Pielgrzymowała pieszo, czasem „boso przez łany i pola" (jak po napaści zbójców – *Żywot*, III/9, s. 131; podczas podróży do Finsterwalde musiała też iść przez błoto, prowadzić i oporządzać konie, zaprzęgać i wypełniać powinności woźnicy; *Żywot*, II/45, s. 117 – bezecny tokarz próbował ich zabić okrutnymi narzędziami zabójstw. Kiedy z kolei jechała do Kwidzyna (tuż przed swoim zamknięciem w rekluzorium) miała kolejny wypadek – została przygnieciona wozem, z urazów została cudownie uleczona przez Boga: *Żywot*, II/28, s. 154.

[61] Tamże, II/23, s. 94.

zować wyłącznie z perspektywy teologii i wiary. Nie jest moim celem ani kwestionowanie pobożnych pobudek Jana, ani zaprzeczanie fenomenowi świętości Doroty. Przeciwnie – nakreślenie nowej, współczesnej perspektywy patrzenia na „cielesne" aspekty jej mistyki może pomóc we współczesnej akceptacji tak obcego naszym czasom (a budzącego sceptycyzm już w XV wieku) modelu świętości. Może przydać mu autentyczności, dążąc obiektywnie do zrozumienia natury i głębi cierpienia Doroty: do reinterpretacji fizycznego charakteru jej mistycznych doświadczeń.

POPARZENIA

Początkiem cierpień Doroty z Mątów (nawet Jan z Kwidzyna odnotował to wydarzenie opatrując je tym właśnie tytułem[62]) było silne poparzenie, spowodowane nieuwagą służącej, która wylała na nią garnek wrzącej wody. Nie wiemy, jak rozległe były obrażenia – sześcioletnia wówczas Dorota, dotknięta wstrząsem pooparzeniowym, jedynie dzięki troskliwości matki wyszła z tego z życiem; obraz stworzony przez Ralpha Frenkena jest więc mało wiarygodny[63]. Syntetyczny zapis procesowy[64] oraz charakter powracających później dolegliwości pozwalają wyobrazić sobie małą dziewczynkę, oblaną od góry wrzątkiem, który sparzył jej plecy, ręce i nogi; Jan opisał jej rany „na łopatkach, ramionach, na piersi, grzbiecie, pod pachami, na goleniach, policzkach i piszczelach"[65].

Rozległe oparzenia, zwłaszcza w wieku dziecięcym, kiedy organizm dopiero się rozwija a ciało rośnie, mają konkretne następstwa: liczne, gojące się przez wiele miesięcy zmiany na skórze, zrosty, przykurcze, ubytki skóry i inne zmiany, dające dolegliwości nawracające do końca życia (np. przy zmianie pogody); wreszcie – martwica tkanek, której konsekwencją musiały być rozległe blizny pooparzeniowe. Wobec średniowiecznego poziomu aseptyki, proces gojenia był długotrwały a rany odnawiały się. Jedna z nich, która pojawiła się na plecach[66] gdy dziewczynka miała dziewięć lat (w 1355 r.)[67], nie zagoiła się przez kolejne osiem i była tak bolesna, że Dorota chodziła zgięta. Rany wciąż zaogniały się – gorąco paliły lub ziębiły, ostro kłuły, nabrzmiewały, czasem obficie krwawiły, odnawiały się regularnie, kilka razy

[62] Tamże, II/13, s. 86: „Gdy szczęśliwa Dorota miała sześć lat i dotknęła siódmego, przypadkiem cała została wrzącą wodą oblana. Matka jej, cierpiącą bardzo silne bóle w kołysce, troszcząc się o nią, odchowała".

[63] R. F r e n k e n, *Childhwood...*, na szesnaście przebadanych żywotów niemieckich mistyków uznał opis Jana z Kwidzyna za najbardziej wyczerpujące studium nt. dzieciństwa. Nie przeanalizował wszystkich źródeł dorotańskich, wypadek z wrzątkiem uznał więc za wynik nieuwagi matki. Pisał o internalizacji traumy i przeniesieniu jej efektów na relację z Bogiem, która miała stać się odwróconą relacją z matką, a której kompensacją nie mogła być relacja z naturalnym ojcem, o którym *Żywot* Doroty nie wspomina.

[64] Zeznanie Jana Möncha, *Processus*, prot. 55, s. 411–412: „Se audivisse ab ipsa domina Dorothea, quod ipsa existente in septimo etatis sue anno contigit, quod fuit aqua buliente perfuse per famulam matris sue, sic quod a vertice capitis usque ad plantam pedis fuit lesa ex dicta pefusione".

[65] *Żywot*, II/26, s. 97.

[66] Stos pacierzowy: „in spina dorsi in illa parte ubi iunctura seu flectura est". *Processus*, prot. 44, s. 261.

[67] *Żywot*, II/24, s. 95.

w ciągu roku wywołując niemoc, trwającą przez kilka dni[68]. W młodości Dorota często krwawiła, co mogło być konsekwencją trwającej sekwestracji (oddzielania się) tkanek na skutek podskórnych procesów ropnych (problem aseptyki, utrzymania higieny, bakterii). Jan opisał to bardzo obrazowo i z medycznym zacięciem: w jakiejś części ciała „bardzo prędko powstawał wzbierający obrzęk, który zaraz ostro się zapalał, wypiętrzając w górę, pękał ze sztywnego napięcia skóry i tak powstawała rana"[69]. Zmiany te „w miejscach umięśnionych były głębokie na długość przynajmniej jednego paliczka"[70]. Dorota ukrywała rany przed otoczeniem i w nocy prała poplamioną krwią odzież.

Wydaje się, że to właśnie ciężkie pooparzeniowe zmiany określane są w *Żywocie* jako rany „zadane przez Chrystusa" lub „wyciśnięte przez Oblubieńca". Być może była to całkiem świadoma retoryka, używana przez samą Dorotę, według której wypadek miał być początkiem drogi mistycznej. Właśnie wtedy Chrystus miał jej powiedzieć: „Nowym uczynię cię człowiekiem"[71]. Nieprzypadkowo Jan z Kwidzyna podkreślał, że rany powodowały „pięć goryczy cierpienia"[72]; celowa asocjacja pozwoliła mu zinterpretować je w duchu *imitationis Christi*[73]. Pisał o nich jako o „stygmatach najświętszych ran Chrystusa"[74], co należy potraktować w kategoriach jego mistycznej interpretacji, być może – bliskiej opisowi stygmatów św. Katarzyny ze Sieny. Wydaje się, że blizny, które oglądali świadkowie autopsji Doroty po jej śmierci i które występują jako element zeznania procesowego Jana[75], były to zmiany pooparzeniowe.

W świetle przedstawionych faktów rysuje się obraz gorzki i przejmujący: kilkuletnia dziewczynka, ciężki wstrząs i początek wieloletniej drogi przez doskwierający ból o konkretnej zewnętrznej przyczynie. Jak pogodzić z tym zawartą na łamach *Vitae latinae* wiadomość, że niemal równocześnie – już w wieku lat siedmiu – Dorota miałaby parzyć się sama wrząca wodą, woskiem i tłuszczem? Kaleczyć się i ranić rozpalonym żelazem, robić „ranę przy ranie od wierzchu rękawa aż do końca łopatek" i od „uda aż po miejsce, które było zakryte skrajem jej szaty"?[76] Praktyka ta

[68] „[…] zmiana i napad chorób dokonywał się dwa razy w roku, albo trzy razy w ciągu roku […] po upływie dwu lub trzech dni [rany] wymieniały pięć swoich ciosów i gorzko ją trapiły. Pod naporem tych boleści nie mogła leżeć ani spać przez trzy, cztery albo więcej dni […] Wreszcie po kilku dniach, z ustąpieniem burzy boleści, rany zdrowiały w ciągu sześciu, więcej lub mniej dni, jednak nie wszystkie, ponieważ niektóre zostawały niezagojone". *Żywot*, II/25, s. 97.

[69] *Żywot*, II/24, s. 95.

[70] Tamże.

[71] *Processus*, prot. 55, s. 412: „Et audivit ab ea, quod tunc credebat se audivisse Dominum dicentem *Novam te facio hominem!*".

[72] Tamże, II/25, s. 96: rany gorąco paliły, ziębiły, kłuły, nabrzmiewały, krwawiły; zob. też zenanie J a n a z K w i d z y n a, *Processus*, prot. 44, s. 262: „habere has quinque passiones, scillicet apostemare, frigere, fervere, poungere et cruentare, in corpore corporaliter et interius spiritualiter".

[73] *Żywot*, II/24, s. 95.

[74] Tamże.

[75] *Processus*, prot. 44, s. 262–263: „post eius mortem vidit aliquas cicatrices in dorso iprsius corporis et specialiter sex magnas: duas sub scapulis et dudas cicatrices in loco, ubi est terminatiom costarum, in quolibet latere unam, et unam quasi in medio lumborum et sextam in spina dorsi, que errat maxima, relicta, quod sibi in anno nono ad Domino, ut predicitur, fuit impressum".

[76] *Żywot*, II/22, s. 93.

odnośnie do małej, strasznie cierpiącej już dziewczynki ciężko trafia do przekonania dzisiejszego odbiorcy. Czy mamy tu do czynienia z wrogą ciału ascezą, wywołaną religią[77] – a może z odrzuceniem zniekształconego ciała przez rozwijającą się dopiero osobowość[78]? Hans Westpfahl pisał o tych umartwieniach przez pryzmat braku kierownictwa duchowego, które prowadziło do skrajnej, niechrześcijańskiej ascezy[79]. Może ten drastyczny opis autoagresji wynikał z reinterpretacji zdarzeń, dokonanej po wielu latach we wspomnieniach samej mistyczki? Zauważmy, że podobna asceza została opisana w bulli kanonizacyjnej Brygidy Szwedzkiej[80]. Może należy wziąć pod uwagę wpływ przesadnie pobożnej matki na psychikę małej dziewczynki? A może był to tylko element budowania hagiograficznego wzorca? Warto odnotować, że przekaz Jana, dotyczący dzieciństwa Doroty, nie jest spójny. W tym samym rozdziale, w którym czytamy o samookaleczeniach, jest też mowa o kolejnych dwóch ciężkich oparzeniach wrzątkiem, jakie stały się przypadkiem i spowodowały ciężkie dolegliwości – wrzątek wylał się najpierw na kostkę, a nieco później (gdy miała lat dziesięć) na obie stopy Doroty. Te nowe rany również nie goiły się i uporczywie krwawiły w późniejszym okresie, czego echo znajdujemy w opowieści o trepkach, które wypełniały się krwią, gdy Dorota dla zachowania pozorów chodziła na tańce[81]. Ponadto niektóre z czynności, jakie przez hagiografa zostały opisane w kategoriach umartwień, możemy uznać nie za ascezę, lecz za praktyki medycyny ludowej – przykładowo, po wspomnianym oparzeniu kostek, Dorota siedziała w mierzwie i błocie[82] (zapewne chłodząc oparzone miejsca). Zanurzanie ciała w chłodnej wodzie po mięsie albo po śledziach, a więc w roztworze chlorku sodu NaCl (przez Jana z Kwidzyna zinterpretowane jako celowe rozjątrzanie ran z żaru miłości Bożej[83]) – miało działanie odkażające i przyspieszało gojenie; można to więc uznać za próbę leczenia – a nie jątrzenia zmian pooparzeniowych[84]. Opisany w kategoriach dziecięcej ascezy (w jednym ciągu z owym kontrowersyjnym samookaleczeniem i pryskaniem się wrzątkiem) zwyczaj zanurzania członków w lodowatej wodzie czy przebywanie pod okapem rynny na ostrym mrozie[85], to być może przykład prymitywnej krioterapii, mającej na celu łagodzenie bólu, a nie powodowanie go.

---

[77] Problem ascezy mistyków (posty, biczowania, samookaleczenia, umartwienia podczas modlitwy) w kontekście odrzucenia (karania) ciała oraz *imitatio Passionis* analizował P. D i n z e l b a c h e r, *Über die Körperlichkeit*, s. 57–74.

[78] O umartwieniach mistyków w kategoriach autodestrukcji, zob. R. Frenken, *Childhood...*

[79] *Żywot*, przypis 15, s. 103

[80] P. D i n z e l b a c h e r, *Heilige oder Hexen*, s. 199.

[81] Z jednej strony, miała kłuć sobie nogi igłą, by nie iść na wesele, z drugiej strony – Jan informuje, że dolegliwości związane z butami występowały w czasie mrozów i upałów – było to więc coś więcej, niż doraźny skutek jednego umartwienia. *Żywot*, II/12, s. 86.

[82] Tamże, II/22, s. 3.

[83] Tamże, II/23, s. 94.

[84] Jeszcze do niedawna stosowano w medycynie tzw. przymoczki (okłady) z użyciem 10% roztworu soli kuchennej celem przyśpieszenia ziarninowania trudno gojących się ran, np. owrzodzeń podudzi lub odleżyn a 0,9% roztwór tzw. soli fizjologicznej do ich oczyszczania.

[85] *Żywot*, II/23, s. 94.

PORODY

Dorota, mimo chorób i tragedii dzieciństwa, dorastała w zamożnej rodzinie osadniczej, we względnym wiejskim dobrobycie (wspominała to po latach z bólem, mówiąc iż matka jej przekonana była, że wychowuje ją w słodyczy[86]). Musiała być naturalnie zdrowa i mocnej budowy ciała. Mimo doznanych oparzeń, do pewnego momentu zachowywała dobrą kondycję, która ujawniła się przede wszystkim w macierzyństwie, wymagającym naturalnych warunków fizycznych. Podczas gdy umieralność okołoporodowa – zarówno matek jak niemowląt – była jedną z najpoważniejszych bolączek średniowiecza, zakorzenionych w mentalności niczym swoista neuroza, Dorota powiła w ciągu osiemnastu lat dziewięcioro zdrowych dzieci. Przeżyła tylko najmłodsza z jej córeczek, Gertruda, pozostałe pociechy nie przetrwały czarnej śmierci (warto zauważyć, że choroba, która w 1383 roku zabrała dzieci, ominęła ich matkę, co świadczy chyba o jej naturalnej odporności). Jakkolwiek nie podchodzić do idei wielokrotnego macierzyństwa, które w owych czasach nie było niczym wyjątkowym[87], należy zauważyć, że dziewięć ciąż i porodów to dla organizmu obciążenie, jakie prowadzić może do stopniowego upośledzenia czynności różnych narządów. W przypadku Doroty, macierzyństwu towarzyszyły dodatkowo szczególne dolegliwości, gdyż każdy poród powodował nawrót zmian pooparzeniowych[88]. To najprawdopodobniej napięcie skóry, wywołane powiększającym się łonem oraz wysiłek mięśni, związany z porodem, były przyczyną odnawiania się ran na klatce piersiowej. Jan pisał: „…w każdym jej połogu Pan, najwierniejszy jej miłośnik, różne i wybitnie wielkie rany wyciskał jej w miejscach naprzeciw jej serca, z tyłu i z przodu raz po obu bokach". Z największym natężeniem objawy te wystąpiły przy pierwszym macierzyństwie[89], kiedy to „Pan położył pieczęć na jej sercu"[90] (tzn. na przedpiersiu). Skóra uległa rozdarciu, które nie goiło się przez dwadzieścia lat a powodowało wielkie cierpienie zwłaszcza w okresie połogów, podczas karmienia dzieci. Zdrowiu fizycznemu Doroty nie służyły zapewne ani praktyki, mające na celu zahamowanie laktacji (przypalanie brodawek), ani ciężkie umartwienia postne, których nie zaprzestawała w ciąży ani w połogu, jeśli okres ten przypadał akurat na adwent lub Wielki Post[91].

---

[86] *Żywot,* II/16, s. 88.

[87] Statystycznie (uwzględniając okresy laktacyjnej bezpłodności, martwe urodzenia i poronienia) w późnośredniowiecznej rodzinie przychodziło na świat pięcioro dzieci, z czego przeżywała połowa. W rodzinach bogatszych statystyka urodzeń była wyższa a dojrzałość osiągało sześcioro – dziewięcioro dzieci. B.W. T u c h m a n, *Odległe zwierciadło czyli rozlicznymi plagami nękane XIV stulecie*, Katowice 1993, s. 62.

[88] *Żywot*, II/32, s. 103.

[89] „Przy pierwszym jednak porodzie [rany] były liczniejsze, większe i ostrzejsze, niż w którymś następnym". Tamże.

[90] Tamże.

[91] Tamże, I/6, s. 82–83.

PRZYPUSZCZALNA CHOROBA SERCA

Z perspektywy postawionego tematu, najistotniejsza dla reinterpretacji fizycznych doznań Doroty wydaje się odpowiedź na pytanie, czym były opisane jako część jej doświadczenia mistycznego strzały, lance, przebicia – *amoris saggitae et spicula*? Jaka przyczynę miały somatyczne objawy ciążowe? Czy jest dla nich inne wytłumaczenie, niż fenomenologia religii i psychologia kobiety?

Zacznijmy od pierwszego mistycznego przeżycia Doroty, jakim była „wymiana serca" – motyw, nieobcy oblubieńczej mistyce kobiecej[92]. W przypadku Doroty był to najprawdopodobniej nie tylko początek prawdziwej mistycznej drogi, ale i początek ciężkiej, narastającej na przestrzeni lat choroby. Jan z Kwidzyna epizodem tym rozpoczął trzecią księgę *Vitae latinae*: w styczniu 1385 roku dobiegająca czterdziestki kobieta klęczy w ścisku przed ołtarzem głównym kościoła Mariackiego w Gdańsku. Odmawia pięćdziesiąt *Pozdrowień anielskich* – klęczy więc długo, w jednej pozycji. Z powodu napierającego tłumu zmuszona jest wstać – dochodzi do gwałtownej zmiany pozycji. W ścisku zapewne jest duszno, co wiąże się z nadmiernym stężeniem dwutlenku węgla w powietrzu. W takich warunkach często dochodzi do tzw. hypotonii ortostatycznej, a z nagłym spadkiem ciśnienia krwi wiąże się ostre niedotlenienie mózgu i serca, objawiające się omdleniem. Wtedy następuje pierwsze doświadczenie mistyczne: „Pan Jezus, cudowny jej miłośnik, wydobył jej dawne serce, a w jego miejsce włożył serce nowe i gorąco rozpalone. Czuła wtedy […] pozbawiona zmysłów zewnętrznych […], że wydobywa się jej serce, a On w jego miejsce wkłada jakąś cielesną masę, całkowicie ognistą"[93].

To wydarzenie – o ewidentnie fizycznych aspektach, takich jak zaburzenia świadomości a nawet jej utrata – ma swe miejsce w ramach głębokiego doświadczenia religijnego Doroty, zinterpretowanego przez uczonego teologa. W mistyce średniowiecznej przepełnienie serca Duchem św. oznaczało otwarcie wszystkich zmysłów na Boga. Skoro duch (*spiritus*) poruszający serce był traktowany w myśli medycznej jako czynnik odpowiedzialny za emocje, zmysły, świadomość, to przejęcie kontroli nad sercem przez Ducha Bożego oznaczało dla mistyka wejście na wyższy poziom intensywności i percepcji, tłumaczyło zdolności profetyczne, wizje, transy („porwania"), przemiany somatyczne[94]. „Dar łez" – jakże charakterystyczny dla Doroty – traktowano jako dowód przelewania się Ducha św. ze słabego naczynia kobiecych serc[95]. W tym kontekście można zrozumieć interpretację Jana z Kwidzyna: także w przypadku mistyki Doroty „nowe serce" to wstąpienie na wyższy stopień dosko-

[92] Najważniejszą analogię stanowi cud wymiany serca opisany w żywocie Katarzyny ze Sieny (i utrwalony w ikonografii: zob. A. M a d e j-A n d e r s o n, *Katharina von Siena, Heinrich Seuse, Martin Schongauer und die Bilder der Observanzbewegung in der polnischen Dominikanerprovinz*, w: *Die Länder der Böhmischen Krone und ihre Nachbarn zur Zeit der Jagiellonenkönige [1471–1526]. Kunst – Kultur – Geschichte*, [„Studia Jagellonica Lipsiensia" 2], Hg. E. Wetter, Ostfildern 2004, s. 291–292). Serce było ogniskową mistycznych doświadczeń także u innych świątobliwych niewiast, np. Idy z Louvain, św. Klary z Montefalco, św. Brygidy Szwedzkiej, Małgorzaty z Kortony.

[93] *Żywot*, III/1, s. 119–12. 1

[94] N. C a c i o l a, art. cyt., s. 239.

[95] W ten sposób Jan Nider w traktacie *Formicarius*. Tamże, s. 293–294.

nałości, to miłość: „sycąca, słodząca, dobrze uporządkowana, dobrze smakująca”[96]. To przemiana w innego człowieka, zjednoczenie z Chrystusem, duchowo-zmysłowe poznanie pocałunku i objęcia duszy ze Zbawicielem. Jan z Kwidzyna opisał to zdarzenie, stosując znane kategorie mistyki oblubieńczej, przydał mu egzegezę opartą o Stary Testament i *exempla* z żywotów świętych. Dla duchowości Doroty, epizod ten miał znaczenie przełomowe[97]: był początkiem słyszenia i widzenia Boga. W ujęciu hagiografa i teologa, wymiana serca miała swe wewnętrzne źródło – pobożność i wiarę oraz źródło zewnętrzne – łaskę. Można jednak znaleźć dlań także zewnętrzne wytłumaczenie spoza sfery transcendencji. Klęcząc długo w ścisku, 39-letnia kobieta, dziewięciokrotna położnica, „ciałem wypielgrzymowana”[98] (a więc osłabiona), po przejściu licznych, ciągnących się latami infekcji – mogła doznać zawału serca.

Moment ten znamionował najprawdopodobniej początek ciężkiej, przewlekłej choroby serca, z której zwykłymi objawami zadziwiając zbieżny jest opis dalszych jej cierpień. W ciągu kolejnych pięciu lat objawy niewydolności krążenia (prawdopodobny zespół pozawałowy) nasiliły się. W ciągu pierwszego półrocza, od lutego do sierpnia 1389 roku, „niemal żadnego dnia nie była bez niemocy ciała”[99], często musiała kłaść się, nie była zdolna do wypełniania codziennych obowiązków; zmuszona była zaprzestać praktyk ascetycznych. W lutym choroba dała o sobie znać o sobie po raz pierwszy. Czterdziestotrzyletnia wówczas niewiasta popadła w wielką niemoc, którą Jan z Kwidzyna przypisał mistycznemu *compassio* w okresie wielkiego Postu: współcierpieniu i żarowi miłości. Jej serce, „zgnębione wielkością miłości i boleści […] zdawało się, że chce pęknąć”[100]. Dorota przez dwa tygodnie leżała więc wyciągnięta w łóżku, niezdolna do powstania, dręczona ostrością bólów. „Żyły jej były wezbrane, rozciągane i ściskane jakby sercem, puls miały mocny i szybki […]” – to zapewne opis towarzyszącego niewydolności krążenia częstoskurczu i bólu o charakterze wieńcowym. Miała wysoką gorączkę: „rozpłomieniona [miłością Bożą] pałała jako rozżarzony węgiel”. Objaw taki lekarzowi każe myśleć o infekcji, wikłającej podstawowa chorobę. Obrzęk płuc, który charakteryzuje się obecnością płynu przesiękowego w pęcherzykach płucnych z powodu ostrej niewydolności lewej komory serca, może być wytłumaczeniem dla kolejnego objawu – z ust Doroty wydobywał się płyn, który Jan z Kwidzyna opisał jako „napój obfity i przesłodki”. Boleść zamostkowa przechodziła wraz z potami, a powracała po wypoceniu się wraz z bólem, który „gdyby trwał o jeden dzień dłużej przekroczyłby jej możliwość wytrzymania, doprowadziłby ją do śmierci”[101]. Owe nadmierne poty (objaw, towarzyszący odtąd mistyczce do końca życia) to także prawdopodobny objaw choroby, związany być może z niewydolnością krążeniowo-oddechową, nie-

[96] *Żywot*, III/1, s. 120.

[97] Zob. tamże, III/2, o niektórych innych następstwach wydobycia jej serca, s. 121–123.

[98] Cyt. ze *Wstępu* do ks. III, s. 119.

[99] Tamże, III/15, s. 138.

[100] Tamże, s. 139.

[101] Tamże, III/15, s. 139.

dotlenieniem i tzw. hyperkapnią[102] („męczyła się, zanim mogła się spocić"[103]). Opisana przez Jana niemoc ciągnęła się przez kolejne pół roku.

Następny domniemany epizod wieńcowy mógł dotknąć Dorotę w tym samym roku na pielgrzymce w Rzymie – na którą z uwagi na rok jubileuszowy wybrała się jesienią, pomimo przebytej dopiero co ciężkiej choroby. Do Rzymu dotarła stosunkowo szybko, co świadczy o jej wielkiej determinacji. Od października do grudnia nawiedzała co dzień siedem najważniejszych kościołów, czym doprowadziła swój organizm do skrajnego wycieńczenia: „bez bólu ciała […] zaczęła tracić siły i cieleśnie słabować"[104]. Osadzona w przytułku, przez siedem tygodni nie mogła wstać z łoża, ledwo tylko zdolna przewrócić się z boku na bok, nie przyjmując pokarmów a nawet wody. Kanonik odnotował, że cera jej twarzy była różowa i powabna, nie zmieniła się na gorsze, lecz na lepsze – co zdaje się być pośrednią informacją o nękającej ją sinicy, wynikającej z niedotlenienia. Dolegliwości ustąpiły w ósmym tygodniu. Dorota nie była jeszcze w stanie dojść do bazyliki św. Piotra, dopiero po dwunastu kolejnych dniach w gospodzie poszła jednak o lasce by ujrzeć *Veraicon*.

Dwa odnotowane przez Jana hipotetyczne epizody wieńcowe poprzedzają *martyrium* mistyczki, jakie przeszła w ciągu ostatnich lat swego życia w Kwidzynie, a które kanonik opisał już na podstawie własnych obserwacji. Jeszcze przed zamurowaniem w celi bóle zamostkowe musiały się bardzo nasilić – Dorota chodziła do kościoła, wypełniona Bożą miłością tak bardzo, że „siedząc na kolanach lub klęcząc przy siedzeniu lub ławce postawionej z przodu, nachylała się uciskając piersi"[105], by ustrzec się przed pęknięciem serca. Jej duchowe pragnienia odnośnie do praktyk pobożnościowych i ascetycznych zaczęły się wtedy rozchodzić z fizycznymi możliwościami ciała (w *Żywocie* opisane jest to jako „walka toczona między ciałem a duchem")[106], powodując rozdarcie wewnętrzne. Jan z Kwidzyna nakreślił w swych pismach obraz pełen dramaturgii, pisząc o wielkości jej cierpienia[107], za które obiecaną miała od Boga „nagrodę męczenników"[108]. Księga IV *Vita latina* jest równoległym zapisem dojrzewania duchowości i rozwoju doświadczenia religijnego, duchowych porwań, ekstazy wizji z jednej strony oraz – postępujących zmian, wywołanych chorobą (zapewne przewlekłą niewydolnością krążenia na tle przerostu serca i niewydolności wieńcowej) z drugiej strony. Na cielesne *martyrium* złożył się szereg czynników – nie tylko nasilające się objawy kardiologiczne i ciągnące się zmiany na skórze, ale i sama asceza pustelni, powodująca postępujące w zawrotnym tempie wyniszczenie organizmu Doroty. Wpływały na nie podejmowane posty, warunki klimatyczne (niska temperatura i brak ogrzewania zimą,

[102] Zwiększone ciśnienie parcjalne dwutlenku węgla we krwi.

[103] *Żywot*, III/15, s. 139. Po mocnym wypoceniu układ krążenia odciąża się z płynów i stan chorego się poprawia.

[104] Tamże, III/24, s. 149.

[105] Tamże, V/21, s. 84.

[106] Tamże, IV/22, tytuł.

[107] Tamże, IV/23, s. 186–188

[108] Tamże, IV/23, s. 187.

wilgoć), brak higieny[109] i ruchu, roczny brak dostępu świeżego powietrza i naturalnego światła. Do opisanych już dolegliwości dodajmy zatem prawdopodobną chorobę głodową – wtórne niedobiałczenie, awitaminozę (zaburzenia syntezy witaminy D), ślepotę wynikającą z braku witaminy A („pęknięcie" cielesnych oczu). Dodajmy też zaawansowany wiek mistyczki i możliwe wystąpienie w tym czasie zmian hormonalnych, związanych z menopauzą. To na pewno szczególne tło dla dalszego postępu schorzenia serca.

Pomiędzy wierszami objawień, Jan z Kwidzyna z wieloma szczegółami odnotował tą patologię, ubierając ją w retorykę mistyki i aurę przeżycia religijnego, owej „choroby miłości"[110]. Dorota często gorączkowała, była „pałająca i rozpalona"; wielki żar przenikał jej mięśnie i skórę, „wstępował między szatami a jej skórą w stronę jej twarzy tak burzliwie, jakby jeden otwór gorącego paleniska został otwarty"[111]. Miała duszności („nawet leżąc, ledwo mogła oddychać"[112]) i zalewała się potem. „Czasem wszystkie żyły, ciało i skóra były nabrzękłe, napięte i rozciągnięte […] a mózg dzwonił donośnie"[113].

Obok ran cielesnych, po których blizny zachowały się na jej ciele i zostały wspomniane w aktach procesu, pojawiły się rany wewnętrze, o niewidzialnej przyczynie, które zwykły „duchowo" krwawić, kłuć i palić tak, jak opisane wcześniej rany po oparzeniu: „Miłość raniąca przez wiele lat […] poraniła duszę i serce tej Oblubienicy, to grotami, to strzałami, to bardzo wielkimi włóczniami"[114]. Pojawiło się wspomniane na początku, duchowe „przeszycie" i „zranienie", połączone z wizją Chrystusa i Maryi[115]. W ujęciu Jana z Kwidzyna, zranienia te miały swą głęboką teologię, były duchowymi stygmatami[116]. Opis mistycznych uniesień tego typu pojawia się w *Vita latina* i *Septililium*, sięga zenitu w księdze *Liber de festis*. Przeszycie mistycznymi lancami wywoływało jednak ból nie tylko w sercu, ale i w grzbiecie[117]; łokciu i barku[118]. Objawiał się on jako ukłucie (wrażenie grota), które po pewnym czasie (nieraz dopiero po czterech godzinach) ustępowało (wraz z wyjęciem grota) – najpierw z pleców, potem dopiero z serca[119]. Ataki powodowały niemoc ruchową i drętwienie ręki; Dorota próbowała łagodzić ból, przybierając różne pozycje cia-

[109] Nie chciała wody do mycia rąk ani twarzy, czemu dziwił się jej spowiednik; tamże, V/22, 243. Dostała też od Boga rozkaz bardziej sprzątać duszę, niż pustelnię – tamże, V/24, s. 246–247.

[110] *Żywot*, IV/9, s. 169.

[111] Tamże, IV/37, s. 207; por. też *Siedmiolilie*, traktat I, rodz. V, s. 35: „w całym ciele tak była przegrzana, dysząc i wiewając rękami szukała ochłody"; s. 36: „Zimą z powodu nadmiernej gorączki, by się ochłodzić, siadała na zimnym kamieniu, dla tej samej przyczyny ręce i nogi odsłaniała i przyciskała do zimnych kamieni. W ten sposób również ostatniej zimy, której wielka była surowość mrozu, zawsze na ciele i duchu była rozgrzana z miłości".

[112] Tamże, VII/5, s. 326.

[113] Tamże, IV/8, s. 167.

[114] *Septililium*, traktat I, rozdz. X, s. 41.

[115] *Żywot*, VI/25, s. 317

[116] Zob. tamże, IV/13–17, s. 173–179.

[117] Tamże, VI/24 oraz VI/25, s. 315–318.

[118] Tamże, VI/25, s. 317.

[119] Tamże, VI/24 oraz VI/25, s. 315–318.

ła; bywało, że doznawała zawrotów głowy[120]. Obraz ten jest w wysokim stopniu zbieżny z obrazem typowego bólu wieńcowego: być może mamy tu do czynienia z odzianym w mistyczną metaforę i zespolonym z przeżyciem wizyjnym opisem ostrego bólu zamostkowego, promieniującego do lewego barku, lewego łokcia, lewego boku a nawet palców lewej ręki. Czasem ból potęgował się: „…strzała strzałę naciskała, by głębiej się wbiła", dając wrażenie przybijania serca gwoździami do grzbietu[121]. Ten ostatni wymieniony objaw powinien wszakże skłonić lekarza praktyka do różnicowania bólu wieńcowego z bólem występującym w przebiegu ostrego zapalenia trzustki czy też w procesie rozrostowym tego narządu, nie wykluczając współistnienia wielu rozwijających się równolegle stanów patologicznych w różnych lokalizacjach.

Oprócz „lanc" i „strzał", w okresie bytności w rekluzorium pojawił się u Doroty jeszcze jeden objaw, zinterpretowany przez Jana jako element mistyki oblubieńczej – powiększenie łona. Miało ono charakter zdecydowanie somatyczny: brzuch stawał się duży, jak u położnicy, mającej niebawem rodzić, Dorota odczuwała ruchy płodu oraz skurcze, siniała na twarzy, oddychała płytko[122]. Doświadczenie dziewięciokrotnej położnicy nie mogło pozostać bez wpływu na podane przez nią wrażenia. „[…] pewne oznaki, także cielesne, miała wtedy, odczuwając, jakie zwykłą mieć w porodzie naturalnym: jak mianowicie, wielkie wezbranie łona, ciężki ucisk i wielkie napięcie skóry"[123]. Ucisk płodu bywał „cięższy, niż podczas prawdziwego porodu[124]; „nie wiedziała, […] co mogło ją tak bardzo cisnąć i tłoczyć"[125]. Podczas tych doznań „siedziała cała drżąca, wciągając głębokie wdechy, ramiona w dół opuściwszy". Zmiany pojawiały się nagle lub następowały stopniowo[126] a ustępowały powoli: „Pan zmniejszył je [łono] koło południa do wielkości płodu na pół donoszonego i tak zachował aż do dnia następnego"[127]. Jan dostrzegał różnice opisywanych zmian ciała, ale nie potrafił ich zinterpretować. Nie tylko łono rekluzy stawało się wielkie – bywało, że obrzmiewało całe ciało („słodycz Boża […] napełniała łono

[120] *Septililium*, traktat I, rozdz. X, s. 41: „czasem zraniona mogła chodzić, lecz z wielkim trudem i urazem serca, (czuła go tyle razy, ile jedną nogę stawiała przed drugą); czasem ledwie mogła się ruszać, gdy w tym samym miejscu siedziała albo leżała; czasem chcąc pomóc zranionemu sercu, uciskała piersi ramionami i kolanami; czasem nie mogła modlić się ustami i ledwie dyszała; czasem doznawała zawrotu głowy, ilekroć Pan wbił nowy grot miłości (a trwało to niekiedy cztery godziny […] czasem miejsca bolącego niespodziewanie ręką dotknęła, sprawdzając czy w tej czy innej części dla wielkiego bólu jest rana cielesna […]; niekiedy z nadmiernego bólu ran nie mogła swej ręki przy sobie utrzymać, lecz musiała ją szybko opuszczać […]; niekiedy robiła się na twarzy blada lub sina z mocnego zranienia wnętrzności".

[121] Tamże, s. 42.

[122] Tamże, traktat I, rozdz. XVI, s. 50: „Jak niewiasta rodząca, z trudem chodziła i wydawała jęki oraz odgłosy chorej na ciele z powodu boleści i osłabienia. Wtedy barwa jej twarzy była sina, a oddech ust krótki i trudny".

[123] Tamże, traktat I, rozdz. IX, s. 40.

[124] *Żywot*, V/17, s. 305; VI/21, s. 311: „Czuła się bardziej ciężarna, niż gdyby nosiła w łonie ogromny płód naturalny".

[125] Tamże, VI/21, s. 311.

[126] *Siedmiolilie*, traktat I, rozdz. XXV, s. 68: […] tego rodzaju powiększenie często powstawało jakby nagle, to jest bez znacznego czasu. Wielokrotnie też dokonywało się stopniowo".

[127] *Księga o świętach*, rozdz. 59, s. 115.

i wszystkie członki, a one przez to wyglądały wezbrane i tęgie”[128]). Były to być może konsekwencje towarzyszącej chorobie wieńcowej kardiomiopatii rozstrzeniowej i prawokomorowej niewydolności krążenia. Objawia się ona m.in. obrzękami podudzi i ud, a w ciężkich przypadkach także wodobrzuszem, którego możemy się domyślać w owych bolesnych rozdęciach łona.

Ostatnie tygodnie życia Doroty w rekluzorium to dramat agonii, opisany jako rozdzieranie serca: „Pan przyszedł do niej z miłością rozsadzającą serce, od której tak bardzo osłabiona chorowała, że nie mogła sobą władać. Wydawało jej się, że serce jej pęknie. Boleści i uciski były bardzo gorzkie. Strzały z serca bardzo boleśnie przeszywały ramiona, a z nadmiernej gorączki pot wypłynął z całego jej ciała […]. A ona przewracała się z boku na bok prosząc, by lżej mogła znosić albo śmierć znaleźć”[129]. Nie można wykluczyć, że przyczyną tych dolegliwości była postępująca rozstrzeń (przerost) serca – stan chorobowy, w którym staje się ono w wyniku przerostu coraz większe i niewydolne. I tak serce Doroty „rozszerzało się, powiększało aż do uścisku żeber”. Była dręczona w gardle[130] (ból promieniował aż do brody). Śmierć Doroty została opisana jako pęknięcie serca: „prawdziwie umarła przez najznakomitszą miłość, rozdzierającą serce”[131]. To oczywiście wielka mistyczna metafora miłości do umęczonego Chrystusa. Ale to być może również rzeczywista, somatyczna przyczyna śmierci mistyczki: na skutek kolejnego zawału serca, mogło ono pęknąć wzdłuż blizny pozawałowej (jako późne powikłanie ostatniego z serii zawałów).

Zaprezentowany tu materiał źródłowy to rozdzierający zapis cierpień fizycznych, którymi naznaczona była kwidzyńska święta. Jej rozpoczęty w początku XV wieku proces nie zakończył się w średniowieczu kanonizacją – być może dlatego, że był to czas przewartościowania ekstatycznego modelu świętości. Mistyczka zmarła najprawdopodobniej na skutek wycieńczenia warunkami rekluzorium i nasilających się dolegliwości w przebiegu ciężkiej choroby. Towarzyszące jej symptomy – fale gorąca, bóle serca, obrzmienie łona – średniowieczna nauka o fizjologii łączyła z czynnikiem duchowym. Objawy te miały u Doroty niejasne źródło i nienaturalny charakter („ciąża”) – wymagały apologii.

Z punktu widzenia medycznego, jest to interesujący materiał źródłowy. W tle nupcjalnego mistycyzmu możemy dopatrywać się historii naturalnej choroby przewlekłej – nieleczonej, a nawet niezdiagnozowanej, co nie było możliwe w warunkach rozwoju średniowiecznej medycyny. Niniejsza analiza także nie stanowi diagnozy: tę wystawić może lekarz po zbadaniu pacjenta. To tylko kolejna hipotetyczna interpretacja opisanych faktów, prowadząca jednak do odmiennych niż dotąd wniosków, gdyż pozwalająca stwierdzić, że to nie umysł mistyczki, lecz jej słabujące ciało było prawdopodobnie źródłem bólu serca, obrzmień łona, potów. Nie jest to zapis narastającej histerii, lecz heroicznej walki z trudami życia, toczonej przez kobietę ciężko schorowaną, lecz silną. Ta siła to część etosu świętości Doroty. Nie modliła

[128] *Żywot*, IV/37, s. 206.
[129] *Żywot*, VII/15, s. 340.
[130] Tamże, VII/19, s. 346.
[131] Tamże, VII/28, s. 358.

się o „łaskę choroby" jak inne mistyczki[132]. Patrząc na jej żarliwą pobożność wolną od zwątpienia nawet wobec najgorszych cierpień, możemy zobaczyć w niej zatem wzór cierpliwej walki z niemocą o skutkach nieuchronnych i narastających. Dorota była „zawsze pogodna i miła; gorycz cierpień ukrywała wdziękiem ducha". W celi rekluzorium przekładała swe cierpienia na duchowe rozkosze i radości: opisane tu dolegliwości prowadziły ją drogą mistycznego zjednoczenia. Było nią „zapomnienie spraw objawionych i zewnętrznych, wypełnienie serca słodyczą aż do pęknięcia, poczucie słodyczy w ustach i całym ciele, ciała powalenie, ustanie słów […], łez obfite wylanie, zawrót głowy, nabrzmienie członków i utrata przytomności"[133]. Oddawała swe cierpieniu Bogu: omdlenie było wrotami do wizji i objawień, ból – ofiarą, nabrzmienie łona – źródłem radości, a każdy element cierpienia składał się na *compassio* – ból głowy przypominał o koronie cierniowej, bóle zaś ramion – o krzyżu Chrystusa[134].

Czy było to „halucynacyjne doświadczenie religijnie interpretowanego obiektu", jak pisał Ralph Frenken, czy też głębia wiary? To kwestia spojrzenia – niniejszy artykuł jest też tylko próbą spojrzenia. Patrząc z nakreślonej tu perspektywy widzimy chorą, która w tej chorobie nie jest mniej święta, niż w swojej mistyce oblubieńczej. Oczywiście, zaproponowane przez mnie ujęcie wymagałoby jeszcze interpretacji teologicznej, wydaje się jednak, że w tym właśnie wątku żywota kwidzyńskiej rekluzy tkwi niezwykły potencjał dla jej kultu i patronatu jako współczesnej świętej wspomożycielki. Postać Doroty wydaje się szczególnie bliska cierpiącym na schorzenia „cywilizacyjne": nadciśnienie, patologie układu krążenia, a zwłaszcza wciąż nieuleczalne choroby nowotworowe. Warto rozważyć ten problem wraz ze słowami Chrystusa, skierowanymi do mistyczki pod koniec jej życia: „Bo im dłuższe czasowo, liczne i bardzo okrutne cierpieli tu niektórzy męczeństwa, tym większe otrzymają ode mnie nagrody"[135].

AMORIS SAGITTAE ET SPICULA. THE CARNAL ASPECTS OF THE MYSTICISM OF DOROTHY OF MONTAU – – A REINTERPRETATION APPROACH

SUMMARY

The paper is devoted to the physical aspects of asceticism and mystical experience of Prussian female mystic, the blessed Dorothy of Montau, analysed based on the detailed and vivid description of John Marienwerder. It makes an attempt of hypothetic identification of actual character of somatic effects of visions and mystical unions with Christ (sweating, hot

[132] Motyw modlitwy o chorobę jako drogi do *imitationis Christi* znajdujemy m.in. u Villany de' Botti, Beatrice z Nazaretu, Dauphine of Puimichel, Juliany z Norwich; pragnieniem choroby (trąd) są przepełnione *Nonnenbüchern*: C.W. B y n u m, *Holy feast*, s. 200, 209.

[133] *Żywot*, IV/25, s. 190.

[134] *Księga o świętach*, rozdz. 75, s. 145.

[135] *Żywot*, IV/23, s. 188.

flushes, pain) with special consideration of spiritual "stabbings" of heart (and other bodily parts) with arrows and spears of Divine Love and the symptom of enlarged womb. The interpretation by John Marienwerder, rooted in the medieval knowledge of physiology and set in categories of the bridal mysticism, made a considered apology of the Prussian recluse. In effort to reinterpret the somatic symptoms described by medieval theologian, this paper controverts also the attempt of their evaluation and analysis appearing in contemporary scientific literature employing methods of the so called psycho-history.

Most likely neither the female psychology nor the religious hysteria were responsible for the carnal symptoms described by John Marienwerder. The mystic throughout all her life heroically struggled with the consequences of scalding she had suffered as a child and of multiple childbirth intertwined with carnal mortifications, however the main cause of her painful experiences most probably was a progressing heart disease. Its increasing untreated symptoms (natural history of illness) can be identified in the writings by John Marienwerder and analysed in the light of contemporary medical knowledge. The holiness of the recluse manifested not only in the sphere of asceticism, renouncement, zealous religious practice and contemplation, but also in transmitting the corporal suffering of somatic origin into the sphere of deep spiritual experience based on the idea of *Compassio Christi*.

AMORIS SAGITTAE ET SPICULA. KÖRPERLICHE ASPEKTE DER MYSTIK DOROTHEAS VON MONTAU – VERSUCH EINER NEUINTERPRETATION

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text ist den physischen Aspekten der Askese und mystischen Erfahrungen der preußischen Rekluse, der seligen Dorothea von Montau gewidmet, die in Anlehnung an die ausführlichen und plastischen Beschreibungen des Johannes Marienwerder analysiert werden. Die Autorin betrachtet die somatischen Folgen der Offenbarungen und mystischen Vereinigungen Dorotheas mit Christus, wie: Schweiß, Hitze, Schmerz, und vor allem die geistige „Durchbohrungen" des Herzens (und anderer Körperteile) mit Pfeilen und Lanzen der Gottesliebe und das Symptom des vergrößerten Schoßes. Sie entwickelt eine Hypothese zur Bestätigung des realen Charakters dieser Empfindungen. Die Interpretation durch den Theologen Johannes Marienwerder erfolgte aus der Perspektive der mittelalterlichen Physiologie-Kenntnisse und wurde in der Brautmystik eingesetzt – sie bildete wohl eine durchdachte Apologie der Rekluse. Der vorliegende Artikel, dessen Ziel eine Neuinterpretation dieser somatischen Symptome ist, setzt sich zugleich mit den in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Literatur zufindenden Versuchen auseinander, sie mit Hilfe der sogenannten Psychohistorie zu analysieren und zu beurteilen.

Sicher waren weder Frauenpsychologie noch die religiöse Hysterie für die von Johannes Marienwerder beschriebenen körperlichen Symptome verantwortlich. Lebenslang rang die Mystikerin heroisch mit den Folgen einer Verbrühung in der Kindheit und häufiger Mutterschaft, die durch ihre scharfe körperliche Askese noch verstärkt wurden. Entgegen der bisherigen Auffassungen lag wahrscheinlich die Hauptursache ihrer schmerzhaften Erfahrungen in einer fortschreitenden kardiologischen Krankheit. Ihre zunehmenden Symptome, die medizinisch unbehandelt blieben (Naturgeschichte der Krankheit) lassen sich in den Texten des Johannes Marienwerder gut nachvollziehen und vor dem Hintergrund des zeitgenössischen

medizinischen Wissens interpretieren. Die Heiligkeit der Rekluse wurde nicht nur in den Sphären von Askese, Fasten, des Eifer in der religiösen Praxis und Kontemplation sichtbar. Sie offenbarte sich auch durch Übertragung des körperlichen Leidens mit somatischen Ursachen auf eine tiefe geistige Erfahrung der *Compassio Christi.*

Alicja GRABOWSKA-LYSENKO*

Studia Elbląskie
XV (2014)

DEKORACJA DRZWICZEK SAKRAMENTARIUM W MĄTOWACH WIELKICH JAKO PRZYCZYNEK DO ROZWAŻAŃ NAD POBOŻNOŚCIĄ EUCHARYSTYCZNĄ LUDU WIEJSKIEGO W ŚREDNIOWIECZNYCH PRUSACH

Słowa kluczowe: sztuka średniowieczna, historia sztuki, sakramentarium, Eucharystia, kult Eucharystii, Mątowy Wielkie, święto Bożego Ciała, państwo zakonu krzyżackiego w Prusach

Key words: Medieval art, art history, sacrament house, Eucharist, Cult of the Eucharist, Mątowy Wielkie/Groß Montau, Corpus Christi, State of the Teutonic Order in Prussia

Schlüsselworte: mittelalterliche Kunst, Kunstgeschichte, Sakramentshaus, Wandtabernakel, Eucharistie, Frömmigkeit, Mątowy Wielkie/Groß Montau, Fronleichnamsfest, Deutschordensland Preußen

Tematyka kultu Eucharystii w średniowiecznych Prusach podejmowana była dotychczas przede wszystkim w pracach historyków, badających wybrane aspekty tego zjawiska w oparciu o źródła pisane, niekiedy posiłkujących się w swych analizach także dziełami sztuki. Najszerzej problem ten omówiony został w odniesieniu do diecezji warmińskiej. Badania nad zjawiskiem kultu Eucharystii na tym obszarze zainicjowali już na przełomie XIX i XX wieku Josef Kolberg[1] i Georg Matern[2], a kontynuowali je Jan Obłąk[3] i Władysław Nowak[4]. Dwaj ostatni z wymienionych badaczy poświęcili stosunkowo wiele uwagi zagadnieniu przechowywania postaci eucharystycznych, przywołując przykłady zachowanych sakramentariów z terenu

---

* Alicja Grabowska-Lysenko, absolwentka kierunku: Ochrona Dóbr Kultury na UMK w Toruniu. Obecnie uczestniczka studiów doktoranckich w zakresie nauk o sztuce na tejże uczelni.

[1] J. K o l b e r g, *Die Anfänge des 40-stündigen Gebets in der Diözese Ermland*, *PDE* 1899, s. 98–103, 123–127.

[2] G. M a t e r n, *Kultus und Liturgie des allerhl. Altarsakrament im Ermland*, *PDE*, 1902, s. 85–87, 96–99, 108–110, 118–120, 128–130; T e g o ż, *Geschichte der hl. Kommunion in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1911.

[3] J. O b ł ą k, *Gotyckie tabernakula w Diecezji Warmińskiej*, [w:] *Sztuka pobrzeża Bałtyku: Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Gdańsk, listopad 1976*, Warszawa 1978, s. 229–240.

[4] W. N o w a k, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej 1243–1939*, (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, nr 10), Olsztyn 2002.

Warmii[5]. Obiekty te traktowane były jednak przez nich raczej jako ilustracja omawianych praktyk, związanych z kultem Bożego Ciała, autorzy nie traktowali ich jako źródła wiedzy o formach eucharystycznej pobożności. Tymczasem w zachowanych dziełach sztuki tkwi poznawczy potencjał, który w wymienionych wyżej badaniach nie został jeszcze w pełni wykorzystany, analiza tych obiektów z perspektywy historii sztuki może zatem znacząco poszerzyć stan naszej wiedzy na temat tak liturgicznych, jak i pozaliturgicznych form oddawania czci Najświętszemu Sakramentowi.

Nowe ujęcie tego tematu przyniosła praca Moniki Jakubek-Raczkowskiej, w której – obok wielu innych przejawów pobożności pruskiego laikatu – scharakteryzowane zostały praktyki religijne mieszkańców miast i wsi, związane z kultem eucharystycznym[6]. Badania te oparte zostały w dużej mierze również o źródła pisane, takie jak akty ustawodawstwa kościelnego lub pisma średniowiecznych autorów, pozwalające nakreślić główne nurty pobożności eucharystycznej w państwie zakonnym w Prusach. Główny przedmiot rozważań stanowiły jednak w tej pracy dzieła sztuki. W odniesieniu do praktyk religijnych mieszkańców wsi związanych z kultem Bożego Ciała, analizie poddane tam zostały nie tylko dzieła ściśle związane z sakramentem Eucharystii (sakramentaria z ich dekoracją malarską), ale i plastyczne wyobrażenia Madonn z Dzieciątkiem w geście *ostensio*[7].

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba zarysowania pewnych przejawów pobożności eucharystycznej ludu wiejskiego Prus. Punkt wyjścia będzie stanowiła analiza dzieła sztuki – sakramentarium z kościoła pw. św. św. Piotra i Pawła w Mątowach Wielkich – ukazanego na tle innych zachowanych (lub znanych tylko ze źródeł) średniowiecznych obiektów wiążących się z tematyką Najświętszego Sakramentu, pochodzących z obszaru Prus. Program ikonograficzny drzwiczek sakramentarium w Mątowach jest dość wyjątkowy i pozwala na postawienie szeregu pytań na temat form pobożności eucharystycznej mieszkańców pruskiej prowincji[8].

---

[5] J. O b ł ą k, dz. cyt.; W. N o w a k, dz. cyt., s. 51–59.

[6] M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *'Tu ergo flecte genua tua'. Sztuka a praktyka religijna świeckich w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego do połowy XV wieku*, Pelplin 2014. Z prac historyków sztuki, w których dzieła pochodzące z wsi pruskich stanowią punkt wyjścia dla szerszych rozważań na temat kultu Eucharystii, wymienić należy także artykuł Haliny Turskiej na temat odzwierciedlenia doktryny eucharystycznej Kościoła w średniowiecznych dziełach sztuki, w którym omówione zostało malowidło zdobiące niszę sakramentarium w Okoninie. Dzieło to nie jest jednak analizowane w kontekście religijności i sztuki regionu, lecz jako przykład ilustracji doktryn Kościoła powszechnego, por. H. T u r s k a, *Odzwierciedlenie doktryny eucharystycznej Kościoła katolickiego w średniowiecznej sztuce polskiej – wybrane przykłady*, Acta Universitatis Nicolai Copernici Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XLII (2011), s. 440, 447–448.

[7] M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Tu ergo flecte…*, dz. cyt.

[8] Część wniosków na temat sensu ikonograficznego drzwiczek mątowskich prezentowałam już w artykule w poprzednim tomie „Studiów Elbląskich": A. G r a b o w s k a-L y s e n k o, *Wpływ osoby i kultu Błogosławionej Doroty na wyposażenie kościoła i duchowe życie parafii w Mątowach Wielkich od średniowiecza do współczesności*, *SE* XIV (2013), s. 47–61. Zakres tematyczny i chronologiczny poprzedniej publikacji uniemożliwił jednak zaprezentowanie wszystkich spostrzeżeń dotyczących zagadnień związanych z kultem Eucharystii, które wydają się mieć istotne znaczenie dla badań regionalnych.

SAKRAMENTARIUM W MĄTOWACH WIELKICH

Omawiane sakramentarium miało formę prostokątnej szafy o wymiarach około 110 cm × 55 cm × 45 cm (il. 1), z drewnianymi, zdobionymi polichromią drzwiczkami. Nie przetrwało ono niestety do naszych czasów w całości. Do dziś w kościele przechowywana jest oryginalna szafa, natomiast drzwiczki, po odkryciu ich dekoracji malarskiej przez Bernharda Schmida, kierującego pracami konserwatorskimi w mątowskim kościele w 1911 roku[9], przeniesione zostały do zbiorów malborskiego zamku[10]. Bez wątpienia decyzją Schmida kierowała troska o zachowanie tego obiektu – okazała się ona jednak zgubna w skutkach, ponieważ zabytek został prawdopodobnie zniszczony w okresie II wojny światowej. Zachowały się natomiast zarówno fotografie nieistniejącego oryginału (il. 2), jak i kopia drzwiczek (il. 3), wykonana z wielką pieczołowitością jeszcze w okresie przedwojennym, prawdopodobnie na zlecenie Schmida[11]. Od lat 70. XX wieku zamontowana jest ona w nowoczesnym tabernakulum w filarze prezbiterium kościoła w Mątowach Wielkich.

W czasie prac konserwatorskich w 1911 roku z drzwiczek sakramentarium usunięto warstwę przemalowań, które skrywały interesujący program ikonograficzny. Według relacji Schmida, ich awers zdobiło przedstawienie *Ecce Homo*, stan zachowania dzieła był jednak zły – malowidło było ledwie widoczne[12]; na wewnętrznej stronie drzwiczek wyobrażony był kapłan, niosący monstrancję z hostią.

Na fotografii oryginalnych drzwiczek można zaobserwować, że deska, z której je wykonano, posiadała na krawędziach pewne nierówności, zapewne ślady ręcznej obróbki. W narożach znajdowały się okrągłe otwory wentylacyjne, które na awersie przykryte były metalowym okuciem z wywietrznikami. W dolnej części rewersu widocznych jest sześć niewielkich otworów, powstałych po wprowadzeniu okuć zamka na awersie. Analogiczne otwory w wyższej partii zostały przeklejone, co także widoczne jest na archiwalnej fotografii – powierzchnia deski w tej części wydaje się niejednorodna, wyraźnie wyróżniają się dwa prostokątne pola, na krawędzi których powstały ubytki w warstwie malarskiej.

Postać kapłana przedstawiona została w bliżej nieokreślonej przestrzeni, którą sugerują jedynie płytki posadzki. Pozostałą partię jasnego tła wypełniają ciemniej-

---

[9] B. S c h m i d, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen*, Bd. 4. *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg,* H. 14. *Die Städte Neuteich und Tiegenhof und die ländlichen Ortschaften*, hrsg. von B. Schmid, Danzig 1919, s. 186.

[10] G. B r u t z e r, *Mittelalterliche Malerei im Ordenslande Preußen*, t. l, *Westpreußen*, Danzig 1936, s. 78.

[11] Jest to niezwykle interesujący przykład postępowania konserwatorskiego, świadczący o przekonaniu kierującego pracami Bernharda Schmida o naukowej wartości tego obiektu dla badań nad sztuką regionu, które skłoniło go do przeniesienia drzwiczek w, jego zdaniem, bezpieczniejsze miejsce. Zauważając zapewne duże znaczenie tego dzieła w jego pierwotnym kontekście funkcjonalnym, a więc w sakralnej przestrzeni mątowskiej świątyni, Schmid zlecił wykonanie bardzo dokładnej kopii zabytku. Inne zabiegi podczas prac w kościele w Mątowach również poświadczają troskę konserwatora o elementy istotne dla historii parafii (np. odkrycie inskrypcji mówiącej o życiu Doroty kosztem przykrywającego ją malowidła z grupą *Ukrzyżowania*, które – jako kopia – przeniesione zostało nad południowe wejście do świątyni), por. B. S c h m i d, dz. cyt., s. 185–186.

[12] Tamże, s. 186.

sze sześcioramienne gwiazdki, a całość otacza prostokątne obramienie. Nad głową duchownego widnieje dwułuczna arkada, „rozpięta" pomiędzy otworami wentylacyjnymi i tworząca rodzaj baldachimu. Kapłan, ukazany *en plein pied*, zwrócony jest lekko w lewo. Scharakteryzowany został jako młody mężczyzna o dużych oczach i wydatnych wargach, z wygoloną po środku głowy tonsurą, którą otacza bujny wieniec jasnych włosów. Odziany jest w szaty liturgiczne – długi ornat dzwonowy z pretekstą, spod którego wystaje dolna partia powłóczystej, drobno pofałdowanej alby. W wyciągniętych dłoniach unosi przed sobą oszczędną w formie monstrancję wieżową o wydłużonym trzonie z nodusem. W jej cylindrze wyeksponowana jest niewielka hostia. Malowidło jest proste w formie, kształtowane linearnie i płasko. Zwraca uwagę deformacja kształtu głowy kapłana, którego tonsura wydaje się „zsuwać" z głowy, a także dość nieudolne uformowanie rysów twarzy, której niemal punktowo zaznaczone rumieńce dodają pewnej naiwności.

Biorąc pod uwagę dbałość o szczegóły, z jaką wykonana została kopia drzwiczek można chyba przyjąć, że także jej kolorystyka podąża w pewnym stopniu za oryginałem[13]. Gama barw wykorzystanych w przedstawieniu kapłana jest dość skąpa. Dominują: biel tła, która jest jednocześnie kolorem karnacji mężczyzny oraz zieleń i czerwień (dwubarwne gwiazdki i płytki posadzki, zielony ornat z czerwoną pretekstą i podbiciem, czerwone prostokątne obramienie sceny). Tę wąską paletę wzbogaca jedynie żółtawy odcień monstrancji. Niewiele możemy natomiast powiedzieć na temat malowidła z awersu, gdyż, zapewne ze względu na wspomniany zły stan zachowania, nie pokuszono się o jego odtworzenie na przeznaczonej dla kościoła kopii.

Mątowskie sakramentarium datowane jest ogólnie na pierwszą połowę XV wieku. Fakt, iż oryginał drzwiczek nie zachował się, a badania dendrochronologiczne szafy nie były dotychczas możliwe, utrudnia dokładniejsze określenie czasu ich powstania. W tym okresie kult eucharystyczny w państwie zakonnym miał już swoje mocne podstawy. Najstarsze źródła na temat kultu Najświętszego Sakramentu w Prusach łączą się z zakonem krzyżackim. Od pierwszej połowy XIV wieku obchodzono w Zakonie święto Bożego Ciała[14], które w drugiej połowie wieku połączone było prawdopodobnie z procesją teoforyczną[15]. W najnowszych badaniach nad liturgią i życiem religijnym członków Zakonu, Waldemar Rozynkowski przedstawił szeroki wachlarz przejawów kultu eucharystycznego wśród Krzyżaków – także praktyk adoracyjnych – wskazując, iż mogły one odpowiadać „istniejącym potrzebom duchowym" braci i pełnić istotną rolę w ich religijności[16]. Jest to nowe

[13] Dodatkowym argumentem przemawiającym za zgodnością kolorystyki oryginału i kopii może być zawarta w opisie Schmida informacja o zielonej barwie ornatu duchownego, która powtórzona została w kopii, por. B. S c h m i d, dz. cyt., s. 186.

[14] W. N o w a k, dz. cyt., s. 32; W. R o z y n k o w s k i, *Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu*, (Ecclesia clerusque temporbus medii Levi Polonia et Ordo Teutonicus in Borussia), Toruń 2012, s. 51.

[15] Tamże, s. 52. Praktykowanie procesji teoforycznych wśród członków Zakonu poświadcza także obecność w kaplicach zamkowych monstrancji. Tego typu sprzęty wzmiankowane są w źródłach w końcu XIV wieku, por. M. W o ź n i a k, *Wystrój i wyposażenie zamku malborskiego w świetle rachunków i inwentarzy*, Studia Zamkowe, t. 2, (2006), s. 58.

[16] W. R o z y n k o w s k i, dz. cyt., s. 76.

spojrzenie w kontekście wcześniejszych badań nad życiem duchowym Krzyżaków, szczególnie w zestawieniu z koncepcją *devotio antiqua* Zakonu wysuniętą przez Stefana Kwiatkowskiego[17]. Jego badania wskazują raczej, iż życie duchowe braci-rycerzy realizowało się w praktykach zbiorowych, a kult eucharystyczny nie odgrywał w ich religijności tak istotnej roli, jak choćby kult relikwii. Wydaje się zatem, że praktyki opisane przez Rozynkowskiego należy być może traktować jako symptom powolnego przemijania owego oficjalnego modelu pobożności[18]. Kwestia ta wymaga bez wątpienia dalszych badań – autor słusznie postulował włączenie się do nich także historyków sztuki.

Przedmiotem artykułu jest jednak pobożność eucharystyczna mieszkańców pruskich wsi: dla toku tego wywodu o wiele bardziej istotne będą więc przejawy czci Najświętszego Sakramentu pośród szerszych warstw laikatu. Zagadnienie to wnikliwie omówiła ostatnio Monika Jakubek-Raczkowska[19]. Rozwój form pobożności eucharystycznej wśród świeckich w Prusach należy wiązać z upowszechnianiem się nowego modelu pobożności – *devotio moderna*, której zasadniczą cechą było przedkładanie indywidualnego przeżycia wewnętrznego ponad kult zbiorowy, liturgiczny, a jednym z istotnych jej elementów była pobożność eucharystyczna[20]. W państwie zakonnym „nowa pobożność" znalazła swój najsilniejszy wyraz w religijnej postawie Doroty z Mątów. Żywot mistyczki obfituje w informacje, poświadczające szczególną rolę Eucharystii w jej duchowości. Jan z Kwidzyna wspominał o szczególnym umiłowaniu Najświętszego Sakramentu przez Dorotę już w okresie dzieciństwa, które spędziła w Mątowach[21]. Jej pobożność eucharystyczna zasadniczo rozwinęła się natomiast w gdańskim okresie życia, a więc w środowisku miejskim[22]. Zarówno pobożność eucharystyczna Doroty, jak i jej ogólna postawa religijna, nie mogą być jednak traktowane jako charakterystyczne dla ogółu pruskich wiernych, w szczególności zaś mieszkańców wsi. Niemniej jednak to właśnie pisma związane z Dorotą – obok ustawodawstwa kościelnego – dostarczają nam najwięcej informacji na temat religijności osób świeckich.

[17] S. K w i a t k o w s k i, *Zakon niemiecki w Prusach a umysłowość średniowieczna: scholastyczne rozumienie prawa natury a etyczna i religijna świadomość Krzyżaków do około 1420 roku*, wyd. 2 popr. i uzup., Szczecin 2005, s. 107–132.

[18] Monika Jakubek-Raczkowska zauważa, iż pierwsze zapisy źródłowe, które bezspornie można wiązać z indywidualnymi praktykami adoracyjnymi braci zakonnych pochodzą dopiero z początku XV w., a częstsze dopiero z drugiej jego ćwierci, por. M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 140. Na ten temat także M. W o ź n i a k, *Art and liturgy in Teutonic castle churches*, [w:] *Sacred space in the State of the Teutonic Order in Prussia*, ed. J. Wenta, cooperation M. Kopiczyńska („Publikacje Centrum Mediewistycznego Wydziału Nauk Historycznych UMK" 1, „Sacra Bella Septentrionalia" 12), Toruń 2013, s. 153–180.

[19] M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 191–200.

[20] Na temat źródeł i charakteru *devotio moderna* w Prusach zob. tamże, s. 109–114.

[21] Zob. niżej, s. 7.

[22] S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, *RTNT* 84/1, Toruń 1990, s. 32.

FUNKCJE SAKRAMENTARIUM I FORMY POBOŻNOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ W PÓŹNYM ŚREDNIOWIECZU

Podstawową funkcją sakramentariów było przechowywanie konsekrowanych hostii, a w większych tego typu obiektach – także świętych olejów i utensyliów. Pierwsze sakramentaria w formie niszy umieszczonej w prezbiterium znane były już w XI wieku, jednak ich popularność i dynamiczny rozwój form – przez drewniane domki eucharystyczne, po wolnostojące obiekty małej architektury – uchwytny jest począwszy od XIII wieku. Na rozwój ten wpływ miało wiele czynników. Większość badaczy za decydujące uznaje postanowienia Soboru Laterańskiego IV, który, podkreślając w I konstytucji wiarę w transsubstancjację i rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, w konstytucji XX nakazał przechowywanie konsekrowanych hostii pod kluczem, co miało je ustrzec przed kradzieżą i profanacją[23]. Podobne zalecenia znalazły się także w statutach biskupów pruskich[24]. Zgodnie z ich zapisami, klucz do sakramentarium powinien znajdować się u proboszcza bądź wikariusza, nie zaś u dzwonnika, a za złamanie tego nakazu groziły kary synodalne[25]. O tym, iż obawy kościelnych ustawodawców były uzasadnione, świadczy choćby przekaz na temat skradzionej i cudownie odnalezionej hostii z Koniecwałdu w okolicach Malborka[26]. Wiara w cuda eucharystyczne była ważnym elementem pobożności i bez wątpienia podsycała rozwój kultu Bożego Ciała.

Otto Nußbaum wskazuje, iż rolą sakramentarium, szczególnie w późnym średniowieczu, było jednak nie tylko przechowywanie hostii, ale i skłanianie do oddawania czci Najświętszemu Sakramentowi[27]. Początków pozaliturgicznej adoracji Najświętszego Sakramentu autor ten upatrywał przede wszystkim w niezwykle rozbudowanej celebracji liturgicznego momentu *elevatio hostiae*[28]. Eucharystia, która od początków chrześcijaństwa stanowiła istotę i centrum życia Kościoła, w okresie średniowiecza zatraciła swój „wspólnotowy" charakter, co wyrażało się w coraz rzadszym przyjmowaniu Najświętszego Sakramentu przez wiernych[29]. Wynikało to głównie z przepisów kościelnych, znacząco ograniczających możliwość przystępowania do komunii, ale i z obawy wiernych przed niegodnym przyjęciem tego sakramentu. O tym, że lęki takie nie były obce i mieszkańcom Prus, przekonują zapisane przez Jana z Kwidzyna w traktacie *Septililium* słowa przestrogi Chrystusa, skierowane do Doroty: „Są tacy, którzy przyjmując mnie, bardziej mnie przyjmują

[23] Zalecenie przechowywania Eucharystii pod kluczem pojawiło się po raz pierwszy już w przepisach synodalnych biskupa Endes de Sully (1196–1208) w Paryżu, por.: O. N u ß b a u m, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, s. 373–375. Tu także o niesakramentalnym stosowaniu konsekrowanych hostii w późnym średniowieczu, s. 365–370. Zob. także: J.E.A. K r o e s e n, R. S t e e n s m a, *The interior of the medieval village church/Het middeleeuwse dorpskerkinterieur*, Louvain – Paris – Dudley (Mass) 2004, s. 106.

[24] J. W i ś n i e w s k i, *Średniowieczne synody pomezańskie*, Elbląg 1998, s. 31.

[25] Tamże.

[26] W. N o w a k, dz. cyt., s. 47.

[27] O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 392.

[28] Tamże, s. 125–139.

[29] Tamże, s. 120.

na śmierć wieczną niż życie wieczne (…). Tacy więc, którzy mnie dobrze nie znają, ani należycie kochają, ani mocno nie pragną, ani nie przygotowują się, gdy mnie przyjmują, nie dostrzegają we mnie owocu i nie są wdzięczni za tak wielkie dobro. Ludzie mianowicie tak nieusposobieni powinni uznać się za niegodnych i z pokory raczej od Komunii się powstrzymywać, niż do niej przystąpić"[30].

Wierni w Prusach, mieli obowiązek przyjmować Najświętszy Sakrament raz w roku w okresie wielkanocnym, co zgodne było z zaleceniami ustawodawstwa Kościoła powszechnego. Fakt, iż matka Doroty z Mątów, Agata – a potem sama mistyczka – komunikowały siedem razy w roku, był zjawiskiem raczej odosobnionym. Adoracja postaci eucharystycznych w momencie Podniesienia i „komunia duchowa" stawały się więc alternatywną formą oddawania czci Chrystusowi w Eucharystii w pozostałe dni roku[31]. To, jak duże znaczenie miało samo patrzenie na Sakrament, potwierdzają także fragmenty pism poświęconych Dorocie: „Wonią tego ożywczego Sakramentu pociągnięta oblubienica, od swego dziecięctwa do swoich kresów miała wielkie pragnienia ujrzenia Najświętszej Hostii; a gdy jednego dnia sto razy ją widziała, jak właśnie kiedyś zaszło, nadal zachowała pragnienie dalszego oglądania (…). Stąd starała się urządzić, jak mogła najlepiej, bardzo rano iść do kościoła, by mogła to upragnione duszy swojej przynajmniej u rano odprawiających zobaczyć"[32].

Z czasem rosło znaczenie adoracji także poza mszą świętą. W sakramentariach zawsze przechowywany był wiatyk, co umożliwiało wiernym pozaliturgiczne oddawanie czci Najświętszemu Sakramentowi. Przepisy w niektórych kościołach nakazywały nawet przechowywanie w sakramentarium dwóch konsekrowanych hostii, aby w przypadku konieczności udania się z wiatykiem do chorego, jedna hostia pozostawała w kościele do adoracji[33]. Sama wędrówka z wiatykiem do chorych także stwarzała okazję do oddawania czci Eucharystii – statutowe nakazy niesienia przed kapłanem świec i dzwonków[34] sprawiały, że pochód taki nabierał charakteru procesji teoforycznej. Źródła z innych regionów średniowiecznej Europy pokazują, że uczestnictwo w nim mogło wiązać się z uzyskaniem przez świeckich odpustu[35]. Nie tylko źródła pisane poświadczają, iż tego typu procesje miały miejsce w Prusach – jeszcze przed II wojną światową w pomezańskim kościele w Krzyżanowie w okolicach Malborka znajdowała się para średniowiecznych procesyjnych świeczników, które z pewnością wykorzystywane były m.in. w tego typu obrzędach (il. 4)[36].

---

[30] J a n z K w i d z y n a, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, przekł. J. Wojtkowskiego, Olsztyn 2013, s. 117.

[31] Również wspomniane na wstępie figury Madonn z Dzieciątkiem w geście *ostensio*, miały zdaniem Moniki Jakubek-Raczkowskiej związek z praktykowaniem przez wiernych na prowincji komunii św. duchowej, por. M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 545–547.

[32] J a n z K w i d z y n a, *Siedmiolilie…,* dz. cyt., s. 117.

[33] O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 167.

[34] Zapis taki pojawiają się choćby w pomezańskich statutach synodalnych bpa Jana Rymana z 1411 roku, por. *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjale Ryskie*, z Braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku przełożył Julian Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 251.

[35] O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 144.

[36] B. S c h m i d, dz. cyt., s. 240.

Aby pozaliturgiczna adoracja Sakramentu w przestrzeni świątyni była możliwa, sakramentaria musiały być umieszczane w widocznych miejscach. Dbałość o tę kwestię poświadczona jest w przepisach kościelnych. Synod prowincjalny ryski z 1428 roku nakazywał umieszczać Eucharystię „wyraźnie w szczególnym miejscu, czystym, oznaczonym i zamkniętym, ze czcią i pobożnie", stwierdzał też, że przed miejscem przechowywania Najświętszego Sakramentu powinny palić się świece[37]. Szafy lub nisze eucharystyczne umieszczane były najczęściej we wschodniej części świątyni po stronie ewangelii, choć w wielu kościołach mieściły się one także po stronie epistoły[38]. Zdarzały się i takie przypadki, gdzie sakramentarium umieszczone było w tylnej części prezbiterium, za ołtarzem[39]. W przypadku Mątów nie ma pewności co do jego pierwotnego umiejscowienia; prawdopodobnie mieściło się ono w niszy we wschodniej ścianie świątyni.

Forma sakramentariów z wiejskich kościołów zwykle nie była zbyt wyszukana – w większości były to ścienne nisze lub drewniane szafy częściowo lub w całości zagłębione w grubości muru, zamykane metalową kratą[40]. Sakramentaria w tym typie umożliwiały wiernym niemal bezustanną adorację konsekrowanej hostii (Gnojewo, Miłoradz, Jeziernik). Ich wnętrza zdobiła niekiedy polichromia, o czym przekonuje dekoracja w formie schematycznych gwiazdek na błękitnym tle w sakramentarium w Lubieszewie (il. 5). We wnętrzu zabytku mątowskiego również odnaleźć można ślady polichromii, jednak szczątkowość ich zachowania nie pozwala na wysnucie żadnych wniosków, co do charakteru tej dekoracji. Niekiedy – jak w omawianym dziele w Mątowach – sakramentaria posiadały dodatkowo drewniane drzwiczki. Ich zamknięcie uniemożliwiało jednak bezpośrednią adorację Sakramentu – prawdopodobnie z tego względu pokrywano je malarskimi przedstawieniami o tematyce eucharystycznej. W końcu XIV i w XV wieku, wraz z rozwojem kultu eucharystycznego, nadawano sakramentariom coraz bardziej dekoracyjną formę[41]. Często występowały one przed lico muru i otaczane były architektonicznym obramieniem, które przywodzić miało na myśl Grób Pański[42]. Taki typ reprezentuje np. sakramentarium kościoła w Marynowach w pobliżu Nowego Dworu Gdańskiego[43].

---

[37] *Statuty synodalne…*, dz. cyt., s. 291.

[38] O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 423; J.E.A. K r o e s e n, R. S t e e n s m a, dz. cyt., s. 106–107.

[39] O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 425; na terenie państwa zakonnego np. w kościele w Lidzbarku Warmińskim, por. J. O b ł ą k, dz. cyt., s. 229.

[40] W. N o w a k, dz. cyt., s. 55–61. O praktykowanej pozaliturgicznej adoracji Hostii widocznej zza kraty sakramentarium świadczy fragment żywota Doroty: „gdy któregoś razu Oblubienica (…) pozostała ostatnia w kościele (…) szczodrze patrzała na świętą hostię Eucharystii, która przez kratkę tabernakulum wyraźnie mogła być widziana". J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty z Mątów*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2011.

[41] G. J u r k o w l a n i e c, *Chrystus Umęczony: Ikonografia w Polsce od XIII do XVI wieku*, Warszawa 2001, s. 141.

[42] Tamże; W. N o w a k, dz. cyt., s. 63–64.

[43] B. S c h m i d, dz. cyt., s. 160.

PROGRAM IKONOGRAFICZNY DRZWICZEK W MĄTOWACH WIELKICH

Choć Schmid identyfikował przedstawienie z awersu drzwiczek sakramentarium w Mątowach Wielkich jako *Ecce Homo* można przypuszczać, że widniał tam raczej wizerunek Męża Boleści – świadczą o tym przykłady opisów innych zabytków autorstwa malborskiego konserwatora[44]. *Vir dolorum* na obszarze państwa zakonnego pojawił się także m.in. w późnośredniowiecznych sakramentariach w Marynowach[45], Mariance[46], czy Pobethen[47] (Romanowo, Okręg Kaliningradzki). Wymienione zabytki są jedynymi znanymi tego typu obiektami z zachowaną dekoracją figuralną, pochodzącymi z kościołów wiejskich, co może wskazywać, że przedstawienie Męża Boleści stanowiło w Prusach „standardowy" temat dekoracji sakramentariów[48]. W przypadku wymienionych zabytków znajdowało się ono jednak na rewersie drzwiczek, było więc widoczne dopiero po ich otwarciu. Pełniło zatem funkcję „ilustracyjną"[49], akcentując przede wszystkim rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych (krew spływająca wprost do kielicha mszalnego, hostia wyciągana z rany w boku). Przedstawienia te miały być może na celu skłonienie wiernych do głębszej kontemplacji Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Wizerunki Męża Boleści ukazywały aspekt człowieczeństwa cierpiącego Zbawiciela, co mogło prowadzić do zmniejszenia dystansu pomiędzy wiernym a *sacrum*. Umieszczenie tego wizerunku w zabytku mątowskim po zewnętrznej stronie szafy było więc dość wyjątkowe: umożliwiało wiernym adorację Chrystusa Eucharystycznego w jego wizerunku nawet wówczas, gdy drzwiczki były zamknięte. Podobna sytuacja występowała w przypadku nisz sakramentalnych, otoczonych malowidłami ściennymi o tematyce eucharystycznej, które również były stale dostępne dla wzroku wiernych. Na obszarze państwa zakonnego przykładem takiej dekoracji jest malowidło w Okoninie, ostatnio przeanalizowane w tym kontekście przez Monikę Jakubek-Raczkowską[50].

---

[44] Termin *Ecce Homo* był przez Schmida stosowany także w odniesieniu do przedstawienia eucharystycznego Męża Boleści, por. B. S c h m i d, dz. cyt., s. 160. Więcej na temat terminologii przedstawień Chrystusa Umęczonego zob. G. J u r k o w l a n i e c, dz. cyt., s. 13–21.

[45] Niezachowane, por.: B. S c h m i d, dz. cyt., s. 160.

[46] G. J u r k o w l a n i e c, dz. cyt., s. 145, W. N o w a k, dz. cyt., s. 58.

[47] Niezachowane, znana jest jedynie kolorowa fotografia przedstawienia Męża Boleści z awersu drzwiczek, por. reprodukcja: FARBDIAARCHIV. Mitteleuropäische Wand- und Deckenmalerei, Stuckdekorationen und Raumausstattungen, http://www.zi.fotothek.org/obj/obj19003594/8450_0001/Einzelbild (dostęp 26.04.2014). Miało tu się znajdować także przedstawienie ołtarza z kielichem i aniołami, zob. J. D o m a s ł o w s k i, *Malarstwo tablicowe poza Gdańskiem w pierwszej połowie XV wieku*, [w:] J. D o m a s ł o w s k i, A. K a r ł o w s k a-K a m z o w a, A.S. L a b u d a, *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim,* (Prace Komisji Historii Sztuki, T. XVII), Warszawa – Poznań 1990, s. 121.

[48] Potwierdzają to także liczne przykłady tego typu dekoracji, pochodzące z sakramentariów z innych regionów Europy, por. O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 418.

[49] Na ten temat również A. Z i m m e r m a n n, *Jesus Christus als „Schmerzensmann" in hoch- und spätmittelalterlichen Darstellungen der bildenden Kunst: eine Analyse ihres Sinngehalts*, Diss., Halle – Wittenberg 1997, s. 506.

[50] M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 543–544.

Wyobrażenie na rewersie drzwiczek mątowskich nie ma żadnej bezpośredniej analogii w sztuce państwa zakonnego, nie udało się tez jak dotąd zidentyfikować malowidła o podobnej tematyce w dekoracji zabytków z innych regionów średniowiecznej Europy. Poza dziełem mątowskim z terenu Prus znane są jedynie dwa wyobrażenia kapłanów z monstrancją, oba jednak – tak w formie, jak i treści – odbiegają zasadniczo od interesującego nas przedstawienia.

Pierwszym z nich jest wizerunek z rewersu lewego skrzydła retabulum ołtarza św. Doroty w kościele NMP w Gdańsku, który Schmid uznawał za najbliższą analogię dla przedstawienia mątowskiego[51]. W centrum obrazu wyobrażona została monstrancja unoszona przez dwóch mężczyzn, odzianych w białe powłóczyste tunicelle oraz w zielone wierzchnie płaszcze, narzucone na ramiona i spięte fibulą. Choć gdański ołtarz św. Doroty wiązany jest niekiedy przez historię sztuki z osobą bł. Doroty z Mątów (Urszula Urban-Massowa przypuszczała, że ufundowany został przez Bractwo Kapłańskie w związku z rosnącym kultem bł. Doroty na Pomorzu w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku[52]), wydaje się, iż przedstawienie gdańskie nie stanowiło bezpośredniej inspiracji dla drzwiczek mątowskich. Drugie dzieło, to jedno z malowideł rewersu prawego skrzydła niezachowanej szafy relikwiarzowej z katedry kwidzyńskiej, której fundatorem był pomezański biskup Jan Mönch, duchowny bezpośrednio zaangażowany w proces kanonizacyjny Doroty Schwartze. Wyobrażona tam została scena adoracji monstrancji wystawionej na ołtarzu przez klęczących z prawej strony obrazu rycerzy. Po lewej stronie, przed altarią, ukazano postać diakona, który prezentuje monstrancję rycerzom.

Oba te przedstawienia łączyła z zabytkiem mątowskim jedynie obecność motywu duchownego i monstrancji. W każdym z nich pojawiły się one jednak w różnych kontekstach, odwołując się do różnych form kultu eucharystycznego[53]. Malowidło gdańskie nie przedstawia żadnego konkretnego momentu liturgicznego, lecz jest ahistorycznym wyobrażeniem niebiańskiej adoracji, mającym zapewne stanowić dla widza zachętę do oddawania czci Najświętszemu Sakramentowi. W przypadku malowidła z Kwidzyna nie ma wątpliwości, iż ukazuje ono adoracyjne *Expositio Hostiae*. Nie jest natomiast jasne, jaki moment przedstawia obraz mątowski. Oprócz wystawienia do adoracji, hostia umieszczana była w monstrancji jeszcze w dwóch przypadkach – w momencie udzielania błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, bądź w czasie procesji teoforycznej, wiążącej się najczęściej z obchodami Święta Bożego Ciała. Poza kroczącego kapłana, trzymającego przed sobą monstrancję, a także obecność symbolicznego baldachimu wskazują raczej na drugą możliwość. Jak wspomniano wyżej, pierwsze wzmianki na temat obchodów tego święta pochodzą z połowy XIV wieku i wiążą się z zakonem krzyżackim. Obecność święta *Corporis Domini* w liturgii kościołów parafialnych w Prusach w końcu

[51] B. S c h m i d, dz. cyt., s. 186.

[52] A.S. L a b u d a, *Poliptyk św. Doroty*, [hasło w:] *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2, *Katalog zabytków*, red. A.S. Labuda i K. Secomska, (*Dzieje sztuki polskiej*, t. 2, cz. 3) Warszawa 2004, s. 166.

[53] Również przedstawienia kapłanów w malowidłach drzwiczek średniowiecznych sakramentariów w innych regionach Europy przedstawiają odmienne sceny, zazwyczaj są to wyobrażenia liturgicznego *Elevatio Hostiae*, jak w przypadku dekoracji drzwiczek w Gothem w Szwecji, por. J.E.A. K r o e s e n, R. S t e e n s m a, dz. cyt., s. 109.

tego stulecia poświadczają natomiast pisma związane z Dorotą z Mątów. Fragmenty wizji mistyczki dają jednocześnie świadectwo, że sposób jego celebracji przez pruskich wiernych daleki był od ideału: „Po zakończeniu nieszporów Pan rzekł do niej «Bądź bardzo stroskana o lud, który dziś uczcił Mnie, chwaląc, aby cały ten dzień przeżyli w Mojej chwalbie». A ona na rozkaz Pana kontemplując świat, widziała gdzieniegdzie, że lud postępuje niemądrze. Wielu bowiem z ludu okazało się pijanych. Ona zaś, tak jak jej kazano, żarliwie błagała Pana, by ich strzegł, aby wbrew Niemu nie postępowali”[54]. Problem ten znalazł także odzwierciedlenie w statutach biskupa Jana Rymana: „Święto Bożego Ciała nie w ucztach, tańcach i pustotach, lecz w pobożności niech będzie obchodzone i to waszym poddanym niech będzie nakazane”[55].

Inną pośrednią wskazówką dla połączenia przedstawienia mątowskiego ze świętem Bożego Ciała może być inicjał „C” wykonanego na Śląsku *Missale Wratislaviense* z Raciborza pochodzącego z początku XV wieku (il. 7) w którym, mimo istotnych różnic ujęcia postaci oraz znacznych rozbieżności stylistycznych, znajdujemy pewne analogie wobec mątowskiego zabytku[56]. Pole wewnątrz litery zdobi przedstawienie ukazanego w półpostaci kapłana z monstrancją, zwróconego w prawą stronę. Odziany jest on w czerwony ornat z błękitnym podbiciem. Podobnie jak w przedstawieniu mątowskim, monstrancja jest reprezentacyjnie uniesiona, tak iż hostia znajduje się na wysokości głowy kapłana, który kieruje na nią swój wzrok. Istotną różnicą pomiędzy obydwoma wizerunkami jest kolor szat duchownych. Ornat kapłana w miniaturze śląskiej jest barwy czerwonej, która przysługuje świętom takim jak: Niedziela Męki Pańskiej, Wielki Piątek, Niedziela Zesłania Ducha Świętego[57]. Inicjał poprzedzony jest natomiast słowami „De corpore Christi” i rozpoczyna fragment Psalmu 80 („Cibavit eos ex adipe frumenti”), który wykonywany był w czasie obchodów święta Bożego Ciała. Sugeruje to związek obrazu z tym właśnie świętem, pomimo nieadekwatnego zastosowania barw liturgicznych w przedstawieniu duchownego. Przedstawienie kapłana z monstrancją w inicjale „C” przy tym samym tekście znajduje się także w znacznie późniejszym graduale ze Steingaden (1533 r.)[58], gdzie jednak szata kapłana jest biała, co wskazuje na wysoką rangę święta Bożego Ciała. Zielona barwa liturgiczna ornatu duchownego na przedstawieniu mątowskim, wykorzystywana była podczas celebracji mszy w okresie zwykłym. Nie wyklucza to jednak interpretacji tego obrazu jako aluzji do święta *Corporis Domini* – w pierwszej połowie XV wieku nie miało ono w kalendarzu liturgicznym pruskich diecezji rangi święta rytu zdwojonego, na co wskazują zapisy statutów synodów

---

[54] J a n z K w i d z y n a, *Księga o Świętach*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, s. 149.

[55] *Statuty synodalne…*, dz. cyt., s. 255.

[56] Mszał z kolegiaty Wniebowzięcia Panny Maryi w Raciborzu, Archiwum Prowincji OO Dominikanów w Krakowie, sygn. 88 L, K. 166^{V} (330), por. B. M i o d o ń s k a, *Missale Wratislaviense*, [hasło w:] *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2, *Katalog zabytków*, red. A.S. Labuda i K. Secomska, (*Dzieje sztuki polskiej*, t. 2, cz. 3) Warszawa 2004, s. 393; dostęp on-line: ARMARIUM. Dominikańska biblioteka cyfrowa, http://bc.dominikanie.pl/dlibra/doccontent?id=962&from=FBC (dostęp 26.04.2014).

[57] B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 139.

[58] *Graduale*, Monachium, Bayerische Staatlsbliotek, Cod. Lat. 17801, reprodukcja: Bildindex der Kunst und Architektur, http://www.bildindex.de/ (dostęp 26.04.2014).

diecezjalnych: pomezańskiego z 1411 roku oraz sambijskiego z 1427 roku[59]. Nie można też wykluczyć, że obraz mątowski ukazuje procesję teoforyczną niepowiązaną bezpośrednio z tym świętem (procesje z Ciałem Chrystusa praktykowane były bowiem w średniowieczu także poza obchodami Bożego Ciała i jego oktawy[60]).

Jaki jednak sens mogło mieć owo przedstawienie w murach kościoła w Mątowach? Odpowiedź na to pytanie może przynieść konfrontacja ze wspomnianymi dziełami z Gdańska i Kwidzyna. W przypadku obu wizerunków można odnieść wrażenie, iż jednym z celów ich powstania mogła być autoprezentacja duchowieństwa. W dziele gdańskim ukazano adorację, w której zwyczajowo występują unoszący monstrancję aniołowie, często odziani w liturgiczne alby[61]. Uderza jednak sposób stylizacji tych postaci na duchownych (diakonów) – adoranci pozbawieni są skrzydeł, a na głowach mają wygolone tonsury. Historii sztuki znane są dzieła, w których znajdujemy podobne ujęcia duchownych-aniołów, jak choćby gotycka monstrancja z Ratingen[62]. Podczas gdy niewielkich rozmiarów wizerunki na monstrancji były jednak trudno dostępne dla wzroku wiernych uczestniczących w celebracji, dzieło gdańskie zdobiło rewers skrzydła, a więc było widoczne przez większą część roku, kiedy retabulum pozostawało zamknięte. Biorąc pod uwagę kontekst fundacyjny ołtarza, który powstał z inicjatywy Bractwa Kapłańskiego, trudno oprzeć się wrażeniu, że szczególne ujęcie postaci unoszących hostię w scenie niebiańskiej adoracji – wyraźna aluzja do duchownych – mogło wynikać bezpośrednio z woli fundatorów, którzy być może w ten sposób chcieli zaznaczyć rangę przedstawicieli stanu kapłańskiego, doświadczających bezpośredniego kontaktu z *sacrum*[63].

Postać duchownego w malowidle kwidzyńskim z kolei zdaje się odgrywać rolę pośrednika, bez którego nawet tak indywidualna praktyka religijna, jak adoracja hostii, nie może mieć miejsca. Program ikonograficzny kwidzyńskiej szafy interpretowany był przez Adama Labudę jako odpowiedź biskupa na nowy model religijności, szerzący się pośród wiernych diecezji wraz z rosnącym kultem błogosła-

[59] *Statuty synodalne…*, dz. cyt., s. 244, 255. Święto Bożego Ciała miało w diecezjach pruskich rangę *festum fori*, por. M. K r ü g e r, *Der kirchliche Ritus in Preußen während der Herrschaft des Deutschen Ordens*, *ZGAE*, 3, 1864–1866, s. 701. Problem liturgicznej rangi tego święta w Prusach w okresie panowania Zakonu Krzyżackiego nie był akcentowany w cytowanych wyżej opracowaniach na temat kultu Eucharystii i wymaga on bez wątpienia dalszych badań.

[60] O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 159–161. Przedstawienie z drzwiczek w Mątowach nie może się natomiast odnosić do wspomnianych „procesji" z wiatykiem, ponieważ wówczas Sakrament niesiony był w puszkach na komunikanty, nie zaś w monstrancji.

[61] Aniołowie podtrzymujący monstrancję to częsty motyw tak w iluminatorstwie, jak i malarstwie ściennym czy tablicowym. Jako ozdoba drzwiczek sakramentarium pojawia się np. w Gettorf koło Kilonii (por. O. N u ß b a u m, dz. cyt., s. 425, przyp. 244), w Hammarö w Szwecji, zob. http://medeltidbild. historiska.se/medeltidbild/visa/foremal.asp?objektid=930729M1 (dostęp 26.04.2014).

[62] J.M. F r i t z, *Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa*, München 1982, s. 243, il. 409–411.

[63] W ten sposób interpretował dzieło także Adam Labuda, zauważając odniesienie do fundatorów (kapłanów-notariuszy) również w scenie z rewersu prawego skrzydła, przedstawiającej nawrócenie pisarza Teofila, por. A.S. L a b u d a, *Malarstwo tablicowe na Pomorzu Wschodnim*, [w:] *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 1, *Synteza*, red. Adam S. Labuda i Krystyna Secomska, (*Dzieje sztuki polskiej*, t. 2, cz. 3) Warszawa 2004, s. 342.

wionej Doroty, której duchowość, opierająca się w dużej mierze na indywidualnym kontakcie z Bogiem, „poddawała pod dyskusję rolę kleru”[64]. Program ten, według autora, stanowić miał swego rodzaju kompromis, prezentując najistotniejsze elementy duchowości Doroty (co stanowiło wyjście naprzeciw oczekiwaniom przebywających tłumnie do Kwidzyna wiernych), a zarazem akcentując nadrzędną pozycję duchownych, ich zadania i przywileje[65]. W myśl tej koncepcji za głównego adresata treści zobrazowanych w kwidzyńskiej szafie można więc uznać pomezański laikat, z coraz większym entuzjazmem przyjmujący zasady *devotio moderna*. Dzieło to jawi się jako symptom przemian zachodzących w diecezji i prób odnowy religijnej, inicjowanych przez duchowieństwo[66].

W momencie otwarcia drzwiczek sakramentarium w Mątowach oczom wiernych ukazywała się postać kapłana. Kierował on trzymaną przez siebie monstrancję w stronę wiernych, niejako „wychodząc” im naprzeciw. Podczas gdy w przypadku innych sakramentariów adoracji Sakramentu towarzyszył wizerunek Męża Boleści, „ikonizujący” hostię, w Mątowach miejsce to zajmował obraz duchownego. Obecność wizerunku hostii w tym przedstawieniu nie miała raczej na celu pobudzić wiernych do adoracji, skoro w momencie jego oglądania mogli oni jednocześnie nasycić wzrok widokiem prawdziwego Ciała Chrystusa. Wydaje się, iż w tym przedstawieniu to właśnie postać duchownego – szafarza Eucharystii i pośrednika między Bogiem i ludźmi – niosącego sakrament wiernym, wysuwa się na pierwszy plan.

W świetle powyższych rozważań, zabytek mątowski jawi się jako cenne źródło dla poznania form kultu Eucharystii, obecnych na średniowiecznej pruskiej prowincji. Poświadcza, że w początku XV rozpowszechnione były tu zarówno procesje teoforyczne, jak i praktyki adoracyjne (przedstawienie Męża Boleści) i jest w tym kontekście dowodem, iż nurt indywidualizacji pobożności w pierwszej połowie XV wieku nie były udziałem jedynie środowisk miejskich, lecz przenikał także do życia religijnego mieszkańców wsi. Wyjątkowe w zestawieniu z innymi obiektami tego typu przedstawienie kapłana pozwala natomiast zadać pytanie o rolę kleru w owych przemianach religijnych? Przedstawiciele duchowieństwa z pewnością byli świadomi zachodzących przemian, jak i ich dużej popularności wśród ludu. Postawa członków kapituły pomezańskiej, wspierających proces kanonizacyjny Doroty, świadczy o tym, że oni sami przyczyniali się do propagowania nowej pobożności. Przemiany owe starali się jednak poddać pewnej kontroli, dbając o to, by autorytet stanu kapłańskiego nie został w ich toku zachwiany, zwłaszcza wobec kryzysu w Kościele powszechnym. Wizerunek mątowski poświadcza, że świadomość nurtu odnowy religijnej mieli nie tylko przedstawiciele wyższych warstw duchowieństwa (kapituły), lecz była ona nieobca także klerowi parafialnemu. Pojawienie się dzieła o tej wymowie w kościele w Mątowach Wielkich można tłumaczyć szczególną pozycją tej

[64] Tamże, s. 337. Szerzej problem ten omawiałam we wspomnianym artykule na temat wyposażenia kościoła w Mątowach Wielkich, zob. A. G r a b o w s k a-L y s e n k o, dz. cyt., s. 52–55.

[65] A.S. L a b u d a, *Malarstwo tablicowe…*, dz. cyt., s. 337.

[66] Na temat prób reform w pruskim kościele zob. M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 104–109.

miejscowości w okresie procesu kanonizacyjnego Doroty[67]. Wówczas przybywali do Mątów przedstawiciele kapituły pomezańskiej (Jan z Kwidzyna, Jan Ryman). Być może to właśnie bezpośrednie kontakty z wyższym duchowieństwem były jedną z dróg przenikania reformatorskich myśli na prowincję.

Spis ilustracji:

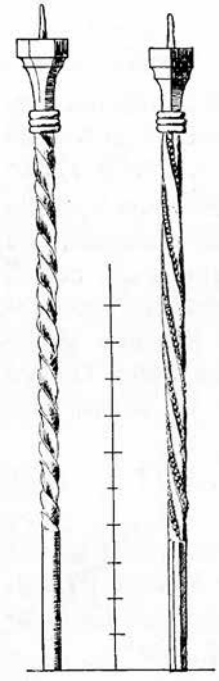
1. Szafa sakramentarium w Mątowach, fot. wg A. S t a r c z e w s k i, *Gotyckie zabytki sakralne na terenie gminy Miłoradz na Żuławach*, Sztum 2009.
2. Rewers drzwiczek sakramentarium w Mątowach Wielkich, fot. wg B. S c h m i d, dz. cyt., s. 185.
3. Kopia rewersu drzwiczek sakramentarium w Mątowach, fot. Alicja Grabowska-Lysenko.
4. Świeczniki procesyjne z kościoła w Krzyżanowie, fot. wg B. S c h m i d, dz. cyt., s. 240.
5. Sakramentarium w kościele w Orłowie, fot. Alicja Grabowska-Lysenko.
6. Przedstawienie z rewersu lewego skrzydła retabulum ołtarza św. Doroty w Bazylice Mariackiej w Gdańsku, fot. wg *Katalog Zabytków Sztuki: Miasto Gdańsk,* cz 1. *Główne Miasto: Ilustracje*, red. Barbara Roll, Iwona Strzelecka, (*Katalog Zabytków Sztuki w Polsce: Seria nowa*, t. VIII, cz. 1) Warszawa 2006, fig. 581.
7. Inicjał „C" z *Missale vratislaviense*, fot. wg *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 3, *Ilustracje*, red. A.S. Labuda i K. Secomska (*Dzieje sztuki polskiej*, t. 2, cz. 3), Warszawa 2004.

[67] A. G r a b o w s k a-L y s e n k o, dz. cyt., s. 55.

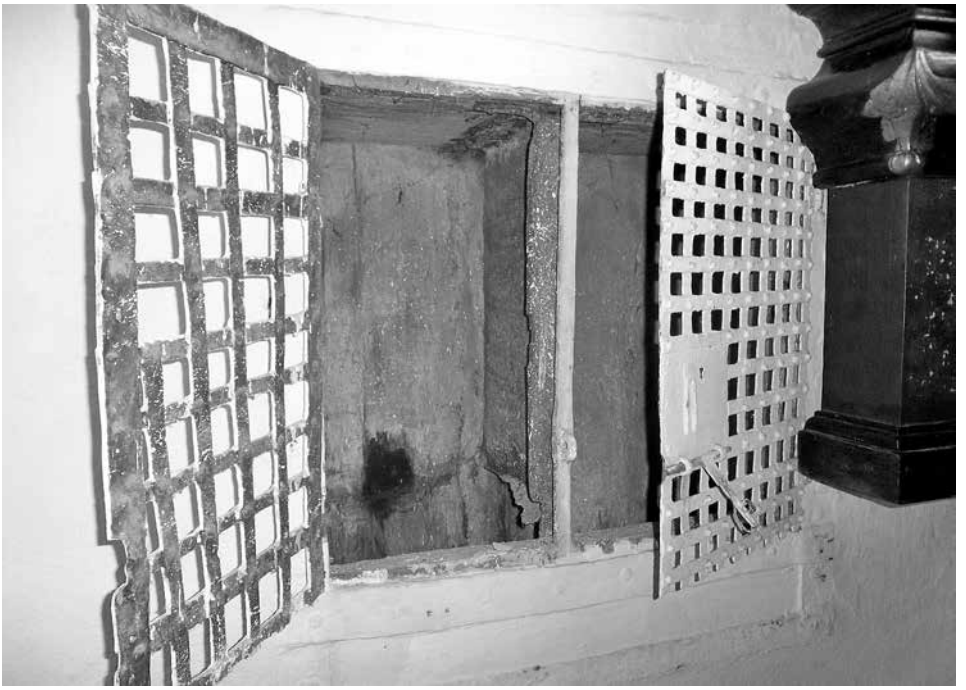
Ilustracja 1.

Ilustracja 2.

Ilustracja 3.



Ilustracja 4.



Ilustracja 5.

Ilustracja 6.

Ilustracja 7.

DECORATION OF THE SACRAMENT HOUSE DOOR IN MĄTOWY WIELKIE/GROSS MONTAU AS A CONTRIBUTION TO THE RESEARCH ON THE EUCHARISTIC PIETY IN THE MEDIEVAL PRUSSIAN COUNTRYSIDE

SUMMARY

This paper is an attempt to show the main forms of the Eucharistic piety in the Prussian countryside in the Middle Ages on the basis of analysis of the sacrament house in Saint Peter and Paul church in Mątowy Wielkie (Groß Montau). This work will be compared with other objects from the area of the former Teutonic Order State. The iconographic program of the sacrament house door is known today from the historical description, archival photos and the copy of the door, which is kept in the church in Mątowy Wielkie. Originally it consisted of the picture of the Man of Sorrow, placed on the obverse, and the presentation of the priest with the monstrance on the back of the door. The analysis of the iconography of this object in the context of its function allows to draw some conclusions about forms of worship of the Blessed Sacrament widespread in the Prussian countryside: individual adoration of the Eucharistic Christ in the consecrated Host or in His images, as well as Theophoric processions, mostly related to the celebration of Corpus Christi. This work seems to be a testimony to the religious climate in the Prussian Church in the first half of the 15th century and to the role of the clergy in the transformations of the religiosity of the laity, taking place in this time.

DIE GESTALTUNG DER WANDTABERNAKELTÜR IN MĄTOWY WIELKIE/GROSS MONTAU. ÜBERLEGUNGEN ZU EUCHARISTISCHER PRAXIS UND FRÖMMIGKEIT DER DORFBEVÖLKERUNG IM MITTELALTERLICHEN PREUSSEN

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Aufsatz wird versucht, die Hauptformen der auf die Eucharistie gerichteten Frömmigkeit im ländlichen Raum des preußischen Ordenslandes vorzustellen. Ausgangspunkt ist die Analyse des Wandtabernakels aus der St. Peter und Pauls Kirche in Mątowy Wielkie (Groß Montau), der mit anderen Kunstwerken aus dem mittelalterlichen Preußen verglichen wird. Das ikonographische Programm der nicht mehr erhaltenen Tabernakeltür ist von historischen Beschreibungen, Fotos und einer in der Montauer Kirche aufbewahrten, Anfang 20. Jahrhunderts angefertigten, originalgetreuen Kopie bekannt. Ursprünglich befand sich auf der Vorderseite der Tür eine Darstellung des Schmerzensmannes, auf der Rückseite die eines Priesters mit einer Monstranz. Die Analyse der Bilder im Kontext der Funktion des Tabernakels, erlaubt Schlussfolgerungen über die auf dem Lande verbreiteten Formen der eucharistischen Verehrung (individuelle Anbetung Christi in der konsekrierten Hostie oder in eucharistischen Bildern, theophorische Prozessionen, besonders Fronleichnamsprozessionen). Dieses Werk lässt zu dem Rückschlüsse auf das religiöse Klima in der preußischen Kirche während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und auf die Rolle der Geistigen beim Wandel der Laienfrömmigkeit jener Zeit zu.

Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA*

Studia Elbląskie
XV (2014)

ŚWIĘTE W ŻYCIU BŁOGOSŁAWIONEJ. POSTACIE ŚWIĘTYCH KOBIET I ICH KULT W NAJSTARSZYCH ŹRÓDŁACH BIOGRAFICZNYCH DOROTY Z MĄTÓW

Słowa kluczowe: hagiografia, kult, święci, kobieta, nabożeństwo

Key words: hagiography, cult, saints, woman, devotion

Schlüsselworte: Hagiographie, Kult, Heilige, Frau, Andacht

WSTĘP

Słowo „kult" oznacza wyrażanie szacunku, oddawanie czci i okazywanie chwały[1]. W sensie ścisłym odnosi się do Boga i do wszystkich osób uczestniczących w Jego świętości (aniołowie, Najświętsza Maryja Panna, święci). Może przybierać rozmaite postacie – kultu zewnętrznego lub wewnętrznego, publicznego bądź o charakterze prywatnym[2]. Najwyższą formą czci Boga było całe życie Chrystusa, wyrażające najdoskonalszą miłość, aż po śmierć krzyżową, która wyznaczyła drogi prawdziwego kultu[3]. Kościół, będąc Ciałem Chrystusa, oddaje chwałę Bogu swym istnieniem i życiem, głosi kult uwielbienia, wychwalania i prośby[4]. Otacza czcią osoby Trójcy Świętej, Maryi i świętych, czyniąc to wprost bądź pośrednio poprzez kult wizerunków lub relikwii, wybierając stosowne po temu miejsca i czas[5].

Cześć świętych wyrażana jest na wiele sposobów. Zalicza się do nich np. wezwania kościołów, kaplic, ołtarzy, szpitali, kult relikwii, pielgrzymowanie do grobu świętego, nadawanie imion świętych patronów przy chrzcie. Inne formy to nabożeństwa liturgiczne, darowizny czynione na rzecz obiektów sakralnych dedykowanych

* Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, dr hab., prof. nadzw., kierownik Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Absolwentka filologii polskiej i angielskiej. Zainteresowania naukowe – dawna proza polska i angielska (piśmiennictwo religijne i wspomnieniowe), teologia duchowości, zagadnienia interdyscyplinarne.

[1] E. O z o r o w s k i, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 139.

[2] Tamże, s. 139.

[3] Tamże, s. 140.

[4] Tamże, s. 140.

[5] Tamże, s. 140.

świętym, tworzenie i rozpowszechnianie literatury hagiograficznej. Za najwyższą formę kultu uważa się nadanie kościołowi patronatu świętego. Z kolei najpełniejszym jego wyrazem jest naśladowanie życia i cnót postaci otaczanej czcią[6]. Kult świętych, jak pisze Karol Górski, stanowił jeden z czterech zasadniczych czynników określających religijność wieków średnich[7]. W znacznym stopniu określał on także duchowość jednej z najbardziej interesujących postaci tej epoki – pomorskiej mistyczki i pustelnicy, rekluzy Doroty z Mątów.

KULT ŚWIĘTYCH W ŻYCIU BŁ. DOROTY

Wzmianki na temat kultu świętych w życiu Doroty znajdujemy w poświęconych jej najstarszych źródłach biograficznych, zwłaszcza *Żywocie* oraz *Księdze o świętach*, spisanych przez spowiednika rekluzy, Jana z Kwidzyna. *Księga o świętach* (*Liber de festis*), posiada formę traktatu ukazującego sposób przeżywania przez Dorotę świąt Pańskich, maryjnych oraz wspomnień świętych. W stu trzydziestu rozdziałach, zestawionych na podstawie zapisów wypowiedzi mistyczki, autor przedstawia sposoby jej przygotowywania się do obchodzenia określonego święta czy wspomnienia oraz związane z danym dniem liturgicznym praktyki religijne, wizje, pouczenia czy łaski[8]. Zdaniem wydawcy niemieckiego, Jana Westpfahla, jest to „pierwsze, wielkie i wykończone dzieło Doroteańskie”[9], będące rezultatem osobistego życzenia błogosławionej, która „czuła się pociągnięta, by innych ludzi prowadzić do Boga”[10]. Tłumacz traktatu, Julian Wojtkowski, zalicza *Księgę* do niezwykle ważnych dokumentów życia duchowego w późnym średniowieczu na Pomorzu, uzasadniając w ten sposób konieczność opublikowania jej polskiego przekładu[11].

Kolejnym ważnym źródłem informacji na wspomniany temat jest składający się z siedmiu ksiąg *Żywot*, zawierający wiadomości biograficzne oraz nauki duchowe i opisy objawień doświadczanych przez Dorotę. Nie jest to – jak twierdzi autor tłumaczenia na język polski – życiorys w jego tradycyjnym rozumieniu, lecz raczej opis działania łaski Bożej w człowieku[12]. W kolejnych częściach dzieła Jan z Kwidzyna śledzi wydarzenia życia wizjonerki, zamieszcza traktaty o jej męce i pociechach, ćwiczeniach duchownych w pustelni, obcowaniu z Chrystusem, tęsknocie za

---

[6] K. J a s i ń s k i, *Kult świętej Elżbiety w dynastii piastowskiej*, w: *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, pod red. K. Zielińskiej-Melkowskiej, Toruń 1977, s. 201.

[7] Zdaniem autora *Zarysu dziejów duchowości w Polsce* religijność średniowiecza posiadała cztery zasadnicze cechy: „1. Wysunięcie na plan pierwszy Nowego Testamentu, 2. Kult świętych, 3. Wzrost kultu człowieczeństwa Chrystusa, 4. Wzrost kultu maryjnego”. Zob. K. G ó r s k i, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 48.

[8] Zob. T. K u j a w s k a-K o m e n d e r, *Badania nad pismami Doroty z Mątaw*, „Nasza Przeszłość”, nr V (1957), s. 129.

[9] J. W o j t k o w s k i, *Wprowadzenie*, w: J a n z K w i d z y n a, *Księga o świętach*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, s. 14.

[10] Tamże, s. 13.

[11] Tamże, s. 13.

[12] J. W o j t k o w s k i, *Wprowadzenie*, w: *Żywot Doroty z Mątów Jana z Kwidzyna*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2011, s. 13.

śmiercią, niebiańskich procesjach oraz chwalebnej śmierci[13]. Tekst uzupełnia *Tablica* – indeks osobowy i rzeczowy, opatrzony dodatkowymi objaśnieniami[14].

Zachowane źródła dowodzą czci, jaką Dorota z Mątów darzyła świętych już w młodym wieku. Żywot przytacza drastyczne szczegóły dotyczące fizycznego przeżywania przez bohaterkę wspomnień liturgicznych: „od tego czasu, gdy po raz pierwszy oparzona została gorącą wodą (...) i na pozostałe życie swoje, gdy zbliżały się święta naszego odkupienia, chwalebnej Dziewicy Maryi oraz świętych męczenników i wielu innych świętych, wtedy miała rany i jakieś wyjątkowe męczeństwa”[15]. Zgodnie z zapisem uzupełniającego biografię indeksu (wspomnianej *Tablicy*), intensyfikacja kultu świętych oraz świadomość ich znaczenia dla życia duchowego nastąpiła u Doroty w latach małżeńskich[16]. W miarę upływu czasu udziałem Doroty stały się ekstazy i objawienia, w tym osób świętych: „Miała też z przywileju łaski wyjątkowej, że koło świąt jaśniały jej radości życia wiecznego i świętych. Tego jednak nie było w młodym wieku, lecz starszym (...), co dokonało się w trzydziestym dziewiątym roku jej życia”[17]. Okres pobytu w rekluzorium kwidzyńskiej katedry wypełniały liczne wizje świętych, nawiedzających Dorotę pojedynczo bądź w uroczystej procesji. Chwile te były dla pustelnicy źródłem niezwykłych doznań, zwłaszcza uczucia radości: „zdarzyło się, że w Wigilię Wszystkich Świętych (...), była (...) wspanialej niż zwykle oświecona ponadniebiańską jasnością, aby widzieć radości świętych, z których oglądu (...) przepełniona była takimi rozkoszami, że (...) tak bardzo radowały się wszystkie jej kości, iż nie mogła utrzymać nóg swoich w spokoju, nieruchomo i bez drżenia”[18].

W niniejszym artykule skoncentrujemy się na formach czci okazywanej przez Dorotę świętym kobietom – z pominięciem Najświętszej Maryi Panny, niewątpliwie zasługującej na osobne opracowanie. Wśród otaczanych przez Dorotę kultem niewiast na pierwszym planie sytuują się postacie, z którymi zapewne utożsamiała się z racji przynależności do stanu świeckiego (Anna, Brygida Szwedzka, Maria Magdalena, Marta) bądź związków z Zakonem Niemieckim lub ruchem tercjarzy franciszkańskich (Elżbieta Węgierska). Kolejną kategorię świętych stanowią męczennice pierwszych wieków chrześcijaństwa: Dorota (patronka dnia chrztu rekluzy z Mątów), jedenaście tysięcy dziewic z Kolonii, Katarzyna Aleksandryjska, święte Łucja, Agata i Barbara. Niektóre spośród wymienionych postaci (np. św. Agata) wspominane są w zbadanych przekazach lakonicznie, jedynie w związku z określonym dniem liturgicznym jako jego patronki, inne w kontekście świąt Pańskich (np. Helena w rozdziale poświęconym obchodom Podwyższenia Krzyża Świętego). Jeszcze inne (Dorota, Elżbieta, Maria Magdalena, jedenaście tysięcy dziewic) stają się bohaterkami dłuższych jednostek tekstowych, co sygnalizowane jest zwykle

[13] Tamże, s. 14.

[14] Tamże, s. 14.

[15] *Żywot Doroty z Mątów Jana z Kwidzyna...,* dz. cyt., s. 98.

[16] „Świętych życie, jak święte prowadzili na świecie, poznała zaraz po wydobyciu serca”. Zob. tamże, s. 397. W zasadniczym tekście biograficznym czytamy: „Wtedy dokonało się tam (...) nagłe pouczenie, w jaki sposób święci na tym świecie żyli święcie”. Zob. tamże, s. 120.

[17] Tamże, s. 98.

[18] Tamże, s. 142.

w tytule rozdziału. W niniejszym opracowaniu przyjrzymy się sposobom przedstawienia wybranych sylwetek świętych kobiet oraz formom ich kultu w życiu błogosławionej Doroty.

ŚWIĘTA DOROTA DZIEWICA I MĘCZENNICA

Ochrzczona dnia 6 lutego 1347 roku w Mątowach Wielkich[19] Dorota otrzymała imię świętej niezwykle popularnej w wiekach średnich. Niewiele wiemy na temat patronki przyszłej rekluzy. Prawdopodobnie żyła w Cezarei Kapadockiej na przełomie III i IV wieku i tam poniosła śmierć za wiarę. Uczestniczący w procesie dziewicy pisarz Teofil, początkowo uprzedzony do bohaterki, nawrócił się pod wpływem jej niezłomnej postawy oraz cudu – pojawienia się wysłannika niebios z koszykiem kwiatów i jabłek z ogrodu rajskiego. Wyznawszy publicznie wiarę, został stracony[20]. Dzieje męczeńskiej śmierci dziewicy zostały spisane m.in. przez Euzebiusza z Cezarei (†339). O corocznych obchodach wspomnienia świętej informuje notatka w *Martyrologium Hieronima* z V wieku: *In Caesarea Cappadociae Dorotheae et Theofili Scholastici.* Kult Doroty rozpoczął się na Wschodzie już w V stuleciu, później rozprzestrzenił się na chrześcijański Zachód. W średniowieczu zaliczono ją – m.in. jako opiekunkę położnych – do grona Czternastu Wspomożycieli, czyli patronów w sposób szczególny wspomagających w różnych potrzebach[21]. W Polsce cześć świętej była bardzo żywa, czego świadectwem choćby istnienie wierszowanej *Legendy o świętej Dorocie* (XV w.), a także licznych świątyń i ołtarzy oraz wyobrażeń plastycznych[22].

Konstruując relację na temat czci św. Doroty u swej penitentki, Jan z Kwidzyna stara się przybliżyć czytelnikowi jej różne postacie. *Księga o świętach* przywołuje najwcześniejsze fakty biograficzne – chrzest w Mątowach Wielkich oraz nabożeństwo, jakim Dorota darzyła swą patronkę w dniu jej wspomnienia. Autor nie sugeruje przy tym żadnych konkretów, ograniczając się do ogólnej wzmianki: „szczególne uczucie nabożeństwa często ją ogarniało, gdy tego dnia czciła Pana i świętą dziewicę Dorotę oraz ćwiczyła się w pobożnych uczynkach”[23]. W dalszych partiach tekstu pisarz konkretyzuje powyższe spostrzeżenie, przytaczając teksty modlitw objawionych rekluzie przez Chrystusa z zaleceniem ich odmawiania. Jedna z nich, o charakterze błagalnym, adresowana bezpośrednio do patronki dnia, nawiązuje do faktu chrztu Doroty i nadania jej imienia, tożsamego z imieniem męczennicy. Narzucająca

[19] A. S t a r c z e w s k i, *Gotyckie zabytki sakralne na terenie gminy Miłoradz na Żuławach*, Sztum 2009, s. 62.

[20] Biografia świętej Doroty wg: T. S i n k a CM, *Św. Dorota*, Kraków 2002. Autor przytacza m.in. zapis *Martyrologium Rzymskiego*: „W Cezarei, w Kapadocji, rocznica zgonu św. Doroty dziewicy i męczenniczki. Z wyroku Aprycjusza, namiestnika tej prowincji, najpierw dręczono ją na katowni, potem bito ją bardzo długo pięściami, a w końcu skazano na ścięcie. Na widok jej męczeństwa nawrócił się do wiary Chrystusowej młody mówca Teofil. Zaraz też męczono go okrutnie na katowni, następnie ścięto mieczem” (s. 12).

[21] Tamże, s. 11.

[22] Tamże, s. 12–13.

[23] *Księga o świętach*, dz. cyt., s. 195–196.

się w sposób naturalny analogia wzbudza u orantki tęsknotę do życia wiecznego w zjednoczeniu ze świętą[24]. Kolejny tekst, tym razem skierowany do Chrystusa, zawiera prośbę o miłość Boga, podobną tej, którą żywiła męczennica z Cezarei oraz wyraża troskę o osoby pozostające w duchowym związku z mistyczką, zwłaszcza pragnienie osiągnięcia przez nie wspólnoty z Bogiem – na wzór św. Teofila: „Panie Jezu Chryste, pociągnij mnie w wielkiej miłości gorąco płonącej do siebie, tak, jak pociągnąłeś do siebie świętą Dorotę. Pociągnij też moich duchowych przyjaciół i synów do Twojej wspólnoty, jak pociągnąłeś świętego Teofila!”[25]. Obraz praktyk zewnętrznych uzupełnia informacja na temat przyjęcia we wspomnianym dniu Najświętszego Sakramentu. Zdarzenie to – niewątpliwie o największym znaczeniu dla Doroty, żywiącej szczególny kult Eucharystii – jest najważniejszym momentem dnia, wywołując u bohaterki różne reakcje i uczucia, skrupulatnie odnotowane przez autora relacji: radość, świadomość własnej niegodności, pragnienie czynienia dobra. Kolejny przejaw czci patronki – a zarazem świadectwo znajomości jej biografii – to trzykrotnie zaakcentowane w tekście życzenie naśladowania jej w męczeństwie: „(...) gorąco pragnęła ponieść męczeństwo i być ścięta z tą dziewicą, a ponieważ tego nie mogła zdobyć, bardzo bolała, że nie żyła w czasach męczenników”[26]. Opis objawienia się św. Doroty i Teofila nie przynosi żadnych szczegółów na temat wyglądu zewnętrznego obojga bohaterów wiary; Jan z Kwidzyna koncentruje się raczej na opisie wrażenia, jakie wizja wywołuje w jego penitentce. Charakterystyczne dla wspomnianego fragmentu jest posługiwanie się metaforyką ognia (żar miłości) i kontrastującej z nią symboliką wody (łzy, pot) w celu wyrażenia zmiennych stanów bohaterki: „Święta Dorota dziewica i święty Teofil męczennik zbliżyli się do niej i gorąco płonąc oraz przyjaźnie się jej okazując rozpalili ją goręcej niż była rozpalona. (...) Płakała jednak i pociła się w tym tak obficie, że gdyby zdołała posłużyć się zewnętrznymi zmysłami, znalazła się cała mokra od potu”[27]. Opis następnego objawienia – triumfu obojga świętych w niebie[28] – to kolejna sposobność do wyeksponowania uczuć towarzyszących pustelnicy: radości wywołanej widzeniem, żalu z powodu niemożności dostąpienia chwały męczeństwa, strachu o życie wieczne[29].

Doświadczenie przeżywanego święta nie przysłania Dorocie troski o innych, czego wyrazem jest pouczenie sformułowane w ostatnim akapicie analizowanego rozdziału: „Dzisiaj Pan przyszedł do mnie z wielkim głodem radości życia wiecznego, do którego bardzo mocno mnie pociąga (...). Strzeżcie się więc wy od grzechów,

[24] „Święta dziewico Doroto, według twego imienia, mnie nadano moje imię. Bądź mi ku pomocy, by z twoim imieniem moje imię zostało wpisane do księgi życia”. Zob. tamże, s. 196.

[25] Tamże, s. 196.

[26] Tamże, s. 196 i 197.

[27] Tamże, s. 196.

[28] „widziała (...) świętą Dorotę dziewicę i świętego Teofila, że w królestwie niebieskim niewymownie się radują, wykonują grę rozkoszy oraz tu i tam fruwają pośrodku nieba, tak jak latający aniołowie, to znaczy zarówno z wielką chyżością, jak z niewymowną przyjemnością”. Zob. tamże, s. 197.

[29] „Oblubienica widząc te radości, chociaż wspólnie z nimi radowała się, to jednak serdecznie ubolewała, że tak jak oni przez dopełnienie męczeństwa nie mogła wejść do królestwa niebieskiego. Była przeto bardzo złakniona i bardzo zatrwożona o życie wieczne, którego pragnienia miała niewyobrażalnie wielkie”. Zob. tamże, s. 197.

byśmy nie musieli się nimi zajmować, lecz jedynie tak, byśmy swobodnie i bez przeszkody do radości życia wiecznego dojść zdołali”[30].

ŚWIĘTA ELŻBIETA WĘGIERSKA

Analizowane źródła poświadczają szczególne znaczenie świętej Elżbiety Węgierskiej w życiu duchowym Doroty. Pozostając pod wpływem oddziaływania zakonu krzyżackiego, kwidzyńska rekluza była niewątpliwie świadoma czci, jaką cieszyła się jego patronka. Zakon sprawował opiekę nad szpitalem św. Franciszka w Marburgu – ostatnią fundacją Elżbiety, w której księżna osobiście posługiwała w latach 1228–1231. Święta, znana z miłosierdzia, odpowiadała charyzmatowi Zakonu, angażującego się w działalność dobroczynną – przynajmniej w pierwszym okresie jego rozwoju[31]. Patronowała szpitalom zakonnym i powstającym przy nich kaplicom[32]. Do popularyzacji postaci landgrafini przyczynił się jej szwagier, późniejszy wielki mistrz zakonu, Konrad z Turyngii. Kult księżnej w państwie zakonnym w Prusach to między innymi rezultat prowadzonej przez krzyżaków akcji chrystianizacyjnej prowadzonej od lat trzydziestych XIII w.[33]. Relikwie świętej znajdowały się w kaplicy Najświętszej Maryi Panny Zamku Wysokiego w Malborku, zaś jej biografię można było odnaleźć w *Passionale* – najpopularniejszej kolekcji hagiograficznej wykorzystywanej w Zakonie np. podczas liturgii czy do czytania na głos przy posiłkach[34]. Inwentarz biblioteki kościoła Mariackiego w Gdańsku – do którego uczęszczała Dorota – odnotowuje obecność żywota św. Elżbiety pióra Teodoryka z Apolda (ok. 1280). Legenda o świętej znajdowała się również w licznych, z pewnością rozpowszechnianych na terenie państwa zakonnego odpisach *Złotej legendy* Jakuba de Voragine[35]. Fragmenty owego dzieła wykorzystywano chętnie w kaznodziejstwie w funkcji tzw. egzemplów[36]. Z postacią świętej Dorota mogła zetknąć się za pośrednictwem kazań głoszonych przez kapłanów krzyżackich (Chrystian Rose, Jan z Kwidzyna), nie bez znaczenia pozostawała też jej duchowa przynależność do Zakonu Niemieckiego[37], bądź – zdaniem niektórych hagiografów – do Trzeciego

---

[30] *Księga o świętach*, dz. cyt., s. 197.

[31] U. A r n o l d, *Elżbieta i Jerzy jako patroni parafii w państwie zakonu niemieckiego w Prusach. O samowiedzy zakonu niemieckiego*, w: T e g o ż, *Zakon Krzyżacki. Z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, Toruń 1996, s. 130–157.

[32] K. P o l e j o w s k i, *Geneza i rola kultu św. Elżbiety Węgierskiej w posiadłościach francuskich Zakonu Krzyżackiego*, *ZH*, t. LXIII, r. 1998, z. 1, s. 8.

[33] W. R o z y n k o w s k i, *Kult św. Elżbiety w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej*, Toruń 2008, s. 106.

[34] Tamże, s. 114–115. *Passionale* przechowywane było ponadto w innych domach zakonnych, np. w Elblągu, Grudziądzu, Królewcu, Ostródzie, Toruniu.

[35] Tamże, s. 116.

[36] Zob. J. de V o r a g i n e, *Złota legenda*, tł. z łac. J. Pleziowa, wybór, wstęp i opr. M. Plezia, Warszawa 1983.

[37] Dorota była tercjarką Zakonu Krzyżackiego. Dwie spośród jej wizji dotyczyły osoby wielkiego mistrza Konrada von Wallenroda. Mistyczka przepowiedziała jego śmierć oraz męki, którym została poddana jego dusza w piekle. Na pytanie o osobę następcy zmarłego, nie wskazała

Zakonu św. Franciszka, również pozostającego pod patronatem Elżbiety, uważanej za pierwszą tercjarkę na północ od Alp[38]. Postać księżnej Turyngii mogła zaistnieć w świadomości Doroty także za pośrednictwem ówczesnej ikonografii oraz gdańskich patrociniów – kaplica św. Elżbiety kościoła Mariackiego, przytulisko i istniejąca przy nim świątynia pod jej wezwaniem, bastion św. Elżbiety. Istotnym czynnikiem zbliżającym Dorotę do postaci świętej było podobne doświadczenie życiowe obu kobiet – małżeństwo, wielokrotne macierzyństwo i wdowieństwo, intensywne życie duchowe i doświadczenia mistyczne, głęboka asceza, miłosierdzie, pragnienie ubóstwa.

Poświęcony Elżbiecie rozdział *Księgi o świętach* poświadcza fakt obchodzenia przez Dorotę wigilii jej wspomnienia. Centralnym zdarzeniem owego dnia jest wizja, w czasie której rekluza doświadcza obecności świętej: „podczas pierwszych nieszporów święta świętej Elżbiety Oblubienica pociągnięta przez Pana (...) zobaczyła Pana Jezusa z jego umiłowaną Matką, świętą Elżbietą i ogromną rzeszą świętych (...)”[39]. Postać landgrafini, przybliżona kwidzyńskiej pustelnicy za pośrednictwem przemawiającego do niej Chrystusa, ukazana jest w roli wzorca męczeństwa duchowego. Wpleciony w narrację tekst skierowanego do Doroty pouczenia (również obecny w nieco zmienionej formie w *Żywocie*) precyzuje ów specyficzny rodzaj umartwienia, polegającego na cierpliwym znoszeniu przeciwności oraz wyrzeczeniu się dóbr doczesnych. Posiada ono tę samą – a być może nawet większą – wartość zasługującą, aniżeli męczeństwo cielesne:

„Z pewnością widzisz, jak wielką rozkosz i chwałę w życiu wiecznym ma święta Elżbieta ponad wielu świętych męczenników. Jej krwi jednak nie wylał prześladowca, ani nie poniosła cielesnego męczeństwa. Różnymi zaś duchowymi męczeństwami, które tu poniosła, osiągnęła tę chwałę i ozdobę oraz te wielkie radości. Wielokrotnie bowiem była męczona i różne poniosła męczeństwa, przyjmując ubóstwo i wzgardę, pomiatając bogactwami i chwałą tego świata i pilnie siebie strzegąc, by nie miała żadnej radości w bogactwach albo próżnego upodobania w oznakach czci. Ilekroć zaś w młodych swych latach z wysiłkiem się od nich powstrzymywała, tyle razy spełniła jakiś akt męczeństwa i poniosła duchowe męczeństwo”[40].

Ukazując paralele pomiędzy doświadczeniem Elżbiety a postawą życiową Doroty (wzgarda świata i rozkoszy ciała, znoszenie cierpień różnego rodzaju), Chrystus przekonuje bohaterkę o słuszności wybranej drogi, pośrednio też wskazując dostępny dla wielu sposób osiągnięcia doskonałości. Wysiłki zmierzające ku oderwaniu

żadnego kandydata, mówiąc: „Żałuję, że w tak wielkim Zakonie tak mało jest świętych i że nie można w nim świętym zostać”. Zob. J. H o c h l e i t n e r, *Patroni diecezji elbląskiej,* w: *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, red. J. Hochleitner i A. Kilanowski, Elbląg 2006, s. 48.

[38] Niektóre kolekcje hagiograficzne zaliczają bł. Dorotę do tercjarek franciszkańskich, zob. np. T. S ł o t w i ń s k i OFM, M. D a m i a n OFM, *Polscy święci franciszkanie*, Wrocław 2009, s. 140–145. Według autorów, Bracia Mniejsi byli opiekunami katedry w Kwidzynie i kierownikami duchowymi bł. Doroty. Zwyczaj przyjmowania Komunii św. siedem razy do roku Dorota miała przejąć na wzór św. Klary, która w *Regule* zalecała swym siostrom właśnie taką częstotliwość przyjmowania Najświętszego Sakramentu (zob. tamże, s. 144).

[39] *Księga o świętach*..., dz. cyt., s. 233.

[40] *Żywot*..., dz. cyt., s. 188.

od spraw doczesnych, przemiana wewnętrzna, męstwo w pokonywaniu trudności posiadają taką samą wartość jak chwalebne dokonania widoczne dla otoczenia:

„I to zaiste widzisz w sobie. Gdy bowiem zaczęłaś opuszczać świat, gardzić jego chwałą oraz rozkoszą twego ciała (...), tylekroć zaczynałaś podejmować duchowe męczeństwo. I nie brzydź się ponoszeniem tu wielkich trudów, bólów, zmęczenia i zranień. Za nie bowiem mieć będziesz większe nagrody w życiu wiecznym. (...) tu trudami możesz nabyć to, z czego będziesz mogła wiecznie weselić się wielką radością”[41].

Inni zaś są ci, którzy się trudzili, oni mianowicie na zewnątrz, ty zaś na wewnątrz[42].

Zanotowana przez autora odpowiedź mistyczki odzwierciedla jej pragnienie okazania Elżbiecie najwyższej formy czci – naśladowania czynów miłosierdzia księżnej. Nasuwające się wątpliwości oraz towarzyszące im uczucie żalu, wynikające z ograniczeń Doroty („Panie, Ty wiesz, że ja nic nie mogę dać ubogim”)[43] rozwiewa zachęta do duchowego wspierania potrzebujących: „Jeśli nie możesz dawać zapomóg cielesnych, to dawaj ubogim duchowe. Bo wielu jest ubogich tu i w czyśćcu, potrzebujących wspomożenia duchowego”[44]. Kolejna wizja – chwały św. Elżbiety w niebie oraz jej sposobu życia na ziemi – wyzwala w pustelnicy smutek z powodu popełnionego zła oraz zaniedbania dobra[45]. Pragnienie zjednoczenia z patronką dnia owocuje niepokojem ducha oraz życzeniem rychłej śmierci i nadzieją na życie wieczne: „Ilekroć bowiem tę święta oglądała w wielkiej chwale i niebiańskiej rozkoszy oraz słyszała, ze śpiewa słodko brzmiące pieśni, tyle razy duch jej bardziej zaniepokojony i strapiony goręcej chciał dojść do świętej Elżbiety”[46]. W analizowanym tekście obecny jest także zapis sugerujący znajomość u Doroty niektórych epizodów z życia księżnej oraz wpływ przyswojonych treści na sposób postępowania. Spełniając prośbę nieznajomej osoby, rekluza – kierując się być może przykładem zaczerpniętym z *Żywota Elżbiety* Teodoryka z Apolda – podejmuje modlitwę wstawienniczą w jej intencji: „Ktoś poprosił tę Oblubienicę, by wyjednała mu pożar miłości, tak jak święta Elżbieta swymi prośbami otrzymała dla pewnego młodzieńca, który tak bardzo zapłonął, że zdawało mu się, iż chce umrzeć z nadmiernej pożogi”[47]. Brak skuteczności pośrednictwa Doroty tłumaczony jest niedostateczną dyspozycją proszących – podobnie jak członków najbliższej rodziny Elżbiety (teściowej i męża) – nieprzygotowanych do przyjęcia łaski, przywołanych w tekście na zasadzie analogii[48].

---

[41] *Żywot*, dz. cyt., s. 188.

[42] *Księga o świętach*, dz. cyt., s. 233.

[43] Tamże, s. 233.

[44] Tamże, s. 233.

[45] Tamże, s. 233–234.

[46] Tamże, s. 234.

[47] Tamże, s. 234.

[48] „I Pan dodał: Ona bowiem szczerze modliła się nawet za swoją teściową i męża. Jednak ani ona ani on nie pałali tak miłością, ponieważ nie byli tacy, żeby tego żaru byli pojemni”. Zob. tamże, s. 234.

ŚWIĘTA BRYGIDA SZWEDZKA

Jednym z ważniejszych wydarzeń w życiu Doroty było przybycie do Gdańska w 1374 roku doczesnych szczątków św. Brygidy Szwedzkiej. Ciało przewożono z Rzymu – miejsca śmierci wizjonerki – do rodzinnego kraju, zaś sława objawień Brygidy poprzedziła przybycie konduktu[49]. W trwających kilka tygodni uroczystościach religijnych – odbywających się w odwiedzanym przez Dorotę kościele Mariackim i kaplicy pokutnic św. Marii Magdaleny (na miejscu dzisiejszego kościoła św. Brygidy) – uczestniczył wielki mistrz krzyżacki i inni dostojnicy zakonu[50]. Prawdopodobnie wówczas przyszła rekluza dowiedziała się o życiu mistyczki, tak bardzo przypominającym jej własne – Brygida była mężatką i matką ośmiorga dzieci, doświadczyła wdowieństwa, pielgrzymowała do miejsc świętych, zasłynęła jako wizjonerka, znana była z surowej ascezy i uczynków miłosierdzia[51]. Dla podobnie żyjącej i myślącej Doroty stała się wzorem życia. Dużą popularnością cieszyły się w omawianym okresie *Rewelacje* (*Objawienia*) św. Brygidy. Ich polski przekład, według Jana Długosza, znajdował się w posiadaniu królowej Jadwigi[52]. Na kartach swego dzieła mistyczka przepowiedziała upadek Krzyżaków i zapewne z wdzięczności za spełnienie się tego proroctwa Władysław Jagiełło ufundował po zwycięstwie grunwaldzkim klasztor brygidek w Lublinie[53]. Zdaniem Karola Górskiego oraz Juliana Wojtkowskiego, pisma Brygidy były znane również Dorocie[54], zapewne za pośrednictwem przekazów kaznodziejskich.

Analizowany materiał nie przynosi informacji na temat konkretnych form kultu św. Brygidy praktykowanych w życiu kwidzyńskiej pustelnicy, sugerując jedynie pewne szczegóły, jak np. rozważanie życia świętej. Żywot rejestruje tekst nauki kierowanej do Doroty przez Chrystusa, z wplecioną weń postacią szwedzkiej mistyczki. Objawienia Brygidy zostały zestawione z doświadczeniami Doroty, dobrowolnie ogałacającej się dla Boga. Zastosowane porównanie wypada zdecydowanie na korzyść pruskiej rekluzy: „Bardziej ci pomoże mieć wzniosłe pragnienia ku mnie i takie dobra, które powinnaś mieć tu i w przyszłej ojczyźnie, niż zapowiedzi przyszłych zdarzeń, jakie świętej Brygidzie zostały przeze mnie z pewnością objawione”[55]. Kolejny fragment to opis objawienia świętej Brygidy Dorocie w sobotę 20 czerwca 1394. Znajdującej się w zachwyceniu pustelnicy ukazuje się Chrystus w towarzystwie szwedzkiej wizjonerki, przedstawionej za pomocą oszczędnych środków charakterystyki („bardzo przyjaźnie”). W tekście dominuje prezentacja

[49] Zob. J. L i g u z, M. W a w r y n i u k, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, Kwidzyn (b.r.w.), s. 10.

[50] Tamże, s. 10.

[51] Tamże, s. 11.

[52] W. W y d r a, M.R. R z e p k a, *Chrestomatia staropolska*, Wrocław 1984, s. 156.

[53] Tamże, s. 156.

[54] K. G ó r s k i, dz. cyt, s. 68 oraz J. W o j t k o w s k i, dz. cyt., s. 14.

[55] *Żywot...*, dz. cyt., s. 293.

rozmaitych stanów i reakcji samej Doroty: uczucie miłości, udręki cielesne (doświadczenie mistycznych ran, gorączka)[56].

Więcej uwagi poświęca postaci Brygidy *Księga o świętach*, przytaczając opis objawienia z uroczystości Przemienienia Pańskiego dnia 6 sierpnia 1393 roku. Święta przedstawiona jest w niej jako wzorzec całkowitego podporządkowania woli ludzkiej nakazom Chrystusa. Postawa ta – jak wynika z przebiegu narracji – prowadzi do całkowitego zjednoczenia jednostki z Bogiem. Symbolem owej komunii jest wymiana strzał miłości, posyłanych sobie wzajemnie przez obie strony. Jan z Kwidzyna rejestruje następującą wypowiedź Jezusa: „Nadto z panią Brygidą tu na ziemi żyjącą, byłem w tak zgodnej woli, że strzałami miłości w nią szyłem i ona wzajem miłości strzałami szyła we mnie”[57]. Wizja pobudza Dorotę do poszukiwania – w duchu – innych ludzi zjednoczonych z Synem Bożym: „A Oblubienica słysząc to usilnie chciała wiedzieć, czy jeszcze są na ziemi tacy ludzie, z którymi Pan tak zjednoczył, jak ze świętą Brygidą, że często rani ich szyjąc w nich strzałami, a oni wzajem szyją strzałami w Pana”[58]. Kulminacyjnym momentem analizowanego fragmentu jest objawienie się świętej Brygidy, przedstawionej w chwale niebieskiej, w sposób zgodny ze świadectwami współczesnych („o pięknej i pogodnej twarzy”)[59], przygarniającej Dorotę w geście duchowej przyjaźni: „W obecności jej ukazała się tak przyjazna, jakby z przyjaźni chciała ja wziąć w tkliwe ramiona, i znikła pięknie uśmiechając się do niej miłą twarzą”[60]. Potwierdzeniem łączności przyszłej błogosławionej ze szwedzką wizjonerką jest podjęta przez Dorotę medytacja oraz bezpośrednio następujące po objawieniu doświadczenie tożsame z przeżyciami świętej: „Gdy to się stało, Pan zaraz przeszył serce Oblubienicy strzałami. Czynił to tak mocno, że nie mogła już rozmyślać o świętej Brygidzie, lecz kontemplowała Pana w Jego dobroci”[61].

Rozdział 54 *Księgi* nawiązuje także do kontrowersyjnej wizji Brygidy, będącej przedmiotem wątpliwości Jana z Kwidzyna. Przedmiotem objawienia była kwestia Niepokalanego Poczęcia – oczywista w widzeniu szwedzkiej świętej, zaprzeczona w doświadczeniu mistycznym Doroty[62]. Tekst *Księgi* przynosi potwierdzenie trady-

---

[56] Tamże, s. 345: „Rozpłomieniona miłością i cała w miłości oświecona, ujrzała Pana i błogosławioną Brygidę, ukazujących się jej bardzo przyjaźnie. Święta Brygida zdawała się tak postępować, jakby chciała ja porwać do siebie duszą i ciałem. (...) z nadmiernego poranienia dręczona była także w gardle, a ze zbytniej gorączki schła w sercu, które skwarzyło się wielkim upałem (...)”.

[57] *Księga o świętach*, dz. cyt., s. 152.

[58] Tamże, s. 152.

[59] Zob. świadectwo kobiety usługującej Brygidzie w okresie jej pobytu w Rzymie: była „łagodna i delikatna, dobra dla wszystkich i (...) miała piękną śmiejącą się twarz”. Podobne sformułowanie zawiera bulla kanonizacyjna z 7 października 1391: „(...) często widywano ją z rozpromienioną, uśmiechniętą twarzą”. Zob. A. A n d e r s s o n, *Masz być jak zwierciadło i cierń. Święta Brygida Szwedzka,* przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1999, s. 143.

[60] „W obecności jej ukazała się tak przyjazna, jakby z przyjaźni chciała wziąć ją w tkliwe ramiona i znikła pięknie uśmiechając się do niej miłą twarzą”. Zob. tamże, s. 153.

[61] Tamże, s. 153

[62] „Błogosławionej Brygidzie Pan objawił, że jego Matka poczęta jest bez grzechu pierworodnego, (...) tobie zaś Pan ujawnił coś przeciwnego. Teraz więc proś Pana, by raczył nam wyjaśnić i podać przyczynę tożsamości lub różnicy”. Zob. tamże, s. 107.

cji, zgodnie z którą Maryja została poczęta w grzechu pierworodnym, lecz została z niego oczyszczona. Wersja ta podtrzymywana była w środowiskach bliskich Dorocie, m.in. przez dominikanów, z którymi rekluza pozostawała w styczności w czasie pobytu w Gdańsku[63].

ŚWIĘTA MARIA MAGDALENA

Z analizowanych przekazów wyłania się obraz szczególnej czci, jaką bł. Dorota darzyła św. Marię Magdalenę. W średniowieczu należała ona do bardziej czczonych świętych, liczne ośrodki jej kultu znajdowały się na terenie państwa krzyżackiego[64]. Statuty zakonu, zredagowane w XIII wieku, wymieniały jej wspomnienie w rzędzie tych, które zalecano szczególnie uroczyście celebrować[65]. Ważne miejsce w liturgii krzyżackiej zajmowało pochodzące z tego samego okresu wierszowane dzieło *Väterbuch*, wymieniające ewangeliczną bohaterkę obok Marty z Betanii[66]. Wpływ na rozwój kultu Marii Magdaleny w duchowości Doroty mogły mieć wizyty w istniejącej w Gdańsku kaplicy, dedykowanej tej właśnie świętej[67]. Usytuowany na wschód od kościoła św. Katarzyny obiekt wymieniany jest w źródłach niemieckich od około 1350 roku[68]. Zgromadzone przy kaplicy kobiety, prowadzące życie pokutne, nazywano magdalenkami[69]. W 1374 zatrzymał się tu kondukt żałobny wiozący ciało św. Brygidy Szwedzkiej z Rzymu do Vadsteny, co dało impuls do późniejszego przekształcenia się grupy pokutnic w zgromadzenie zakonne brygidek[70]. Biorąca udział w uroczystościach żałobnych Dorota niewątpliwie niejednokrotnie odwiedzała to miejsce, zaś po likwidacji domu przy ul. Długiej i przenosinach w pobliża kościoła św. Katarzyny znalazła się w jego bezpośrednim sąsiedztwie.

Postać Marii Magdaleny zajmuje w dziełach Jana z Kwidzyna poczesne miejsce, o czym świadczy choćby zadedykowanie jej aż dwóch pełnych rozdziałów *Księgi o świętach.* Akcentują one parenetyczny wymiar sylwetki świętej, ukazanej w funkcji wzorca postawy pokutnej[71] motywowanej miłością. W poszczególnych partiach tekstu autor konkretyzuje różnorodne formy jej czci w życiu Doroty, począwszy od okresu przygotowania poprzedzającego dzień wspomnienia. Czas ten wypełnia

---

[63] Dorota uczęszczała m.in. do dominikańskiego kościoła św. Trójcy, słuchając kazań głoszonych przez dominikanów. W analizowanym fragmencie *Księgi* głoszona przez św. Brygidę wiara w Niepokalane Poczęcie (wówczas jeszcze nie uznana za dogmat) zostaje zakwestionowana. Zob. tamże, s. 107, przyp. 68.

[64] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 96–98, 112, 124.

[65] Tamże, s. 64.

[66] Tamże, s. 36.

[67] J. S a m p, *Bedeker gdański*, Gdańsk 1994, s. 247.

[68] K. C z a j a, *Bazylika Mniejsza św. Brygidy. Historia i współczesność*, Warszawa 1998, s. 3–5.

[69] Tamże, s. 5.

[70] J. F r i e d r i c h, *Kościół św. Brygidy w Gdańsku*, Gdańsk 1992, s. 19.

[71] Zob. powtarzające się sformułowanie „wzór pokuty": J a n z K w i d z y n a, *Księga o świętach*, dz. cyt., s. 203, 205, 206.

modlitwa błagalna o ducha skruchy za popełnione przewinienia: „Jezu Chryste, mój umiłowany Panie, pomóż mi, bym mogła według wszystkich moich zmysłów tak prawdziwie pokutować, jak to czyniła Maria Magdalena w szczerej miłości”[72]. Inne przywoływane w *Księdze* formuły modlitewne nawiązują do ewangelicznych opowieści o bohaterce namaszczającej głowę Chrystusa i obmywającej Jego stopy własnymi łzami lub oddającej mu pokłon w poranek Zmartwychwstania[73]. Powtarzające się konsekwentnie odwołania do symboliki łez – oznaki żalu za grzechy i oczyszczenia z win – mają pobudzać kwidzyńską rekluzę do naśladowania[74]. Podejmowany przez Dorotę wysiłek podkreślany jest ze szczególnym naciskiem w omawianym dziele, z uwzględnieniem elementu naocznego przedstawienia: „dla łez prawie zasłabła”[75], „czuła w głowie i w oczach mozoły i bóle spowodowane przez łzy”[76], „po rozgrzeszeniu (...) gorąco płacząc zaczęła modlitwy”[77].

Postać Marii Magdaleny przybliżana jest poprzez przywoływane wyżej zdarzenia ewangeliczne, jak również w kontekście pouczeń udzielanych Dorocie przez Chrystusa. Spośród nich na uwagę zasługuje wypowiedź dementująca przekonanie o publicznym charakterze występków biblijnej grzesznicy: „Innego dnia Pan (...) zganił ją z powodu jednego słowa, które o św. Marii Magdalenie nierozważnie wypowiedziała: Usłyszała mianowicie w czyimś kazaniu, że ktoś zuchwale twierdził, że Magdalena była jawną nierządnicą. A ponieważ potem komuś to powiedziała, Pan ciężko ją upomniał (...)”[78]. Napomnieniu towarzyszy nakaz oddawania świętej należnej miłości i czci ze względu na postawę, jaką ta darzyła Chrystusa: „Ty powinnaś Marię Magdalenę bardzo kochać, bo ona bardzo mocno Mnie umiłowała”[79]. Kolejnym przywołanym w narracji sposobem prezentacji postaci świętej jest opis doświadczeń Doroty, w czasie których doznaje wizji Marii Magdaleny. Ewangeliczna bohaterka, ukazana w ogólnych tylko zarysach, bez uwzględnienia cech indywidualnych, skłania rekluzę do manifestowania konkretnych uczuć (np. miłości)[80], pragnień (np. posiadania wizerunku świętej)[81], a także naśladowania jej czynów (cześć oddawana Chrystusowi)[82].

---

[72] J a n z K w i d z y n a, *Księga o świętach*, dz. cyt., s. 203.

[73] Tamże, s. 204.

[74] „Proś Mnie, bym ci udzielił prawdziwej skruchy i wielkiego umiłowania łez Marii Magdaleny, która także poproś, by ona prosiła i pragnęła dla ciebie, żebym tobie udzielił łez skruchy i miłości”. A ona, spełniając rozkazy, uprosiła łzy pokutującej Marii (...). Pan o nich powiedział: To są dobre i ostre łzy. Oto chciałaś mieć skruchę Marii Magdaleny. Teraz możesz wyraźnie poznać to, co ona miała, kiedy opłakiwała swoje grzechy (...). Zob. tamże, s. 205, 206.

[75] Tamże, s. 205.

[76] Tamże, s. 206.

[77] Tamże, s. 206.

[78] Tamże, s. 204.

[79] Tamże, s. 204.

[80] Tamże, s. 204: „Maria Magdalena gorąco płonąc ukazała się przyjaźnie Oblubienicy, która z tego (...) ukazania się zaczęła się pocić z nadmiernego żaru miłości”.

[81] „Pan jej rzekł: *Powiedz twemu spowiednikowi: Synu kochany, dostarcz mi obraz świętej Marii Magdaleny, nie mogę się bez niego obejść*”. Zob. tamże, s. 204.

[82] „Panie Jezu Chryste, pomóż mi, bym głowę Twą jak Maria mogła namaścić, stopy Twoje łzami mogła obmyć, z prawym zamiarem wytrzeć i namaścić z pobożnym pragnieniem nabożeństwa i miłością”. Zob. tamże, s. 204.

ZAKOŃCZENIE

Na podstawie powyższej, z konieczności skrótowej, analizy materiału źródłowego można stwierdzić fakt żywej obecności świętych kobiet w życiu duchowym bł. Doroty. Zbadane przekazy potwierdzają różnorodność form ich kultu. Kwidzyńska mistyczka pielęgnuje nabożeństwo do różnych świętych, zwłaszcza reprezentantek stanu świeckiego, świętych czczonych w zakonie krzyżackim oraz dziewic-męczennic. Pamięta o obchodzeniu wigilii ich wspomnień, trwając na modlitwie ustnej i kontemplacyjnej. Centralnym wydarzeniem święta jest Eucharystia, w czasie której Dorota przyjmuje Najświętszy Sakrament. Doświadczane stany mistyczne – częste widzenia z udziałem świętych – wyzwalają w bohaterce różne reakcje, zwłaszcza uczucie radości i skruchy oraz pragnienie zjednoczenia z Chrystusem i patronami dnia. Przedstawione w dziełach Jana z Kwidzyna postacie kultu świętych kobiet wahają się od zewnętrznych przejawów religijności (modlitwa ustna i myślna) do najwyższej formy czci, jaką jest dążenie do ich naśladowania.

WOMEN SAINTS AND THEIR CULT IN THE LIFE OF THE BLESSED DOROTHY OF MONTAU

SUMMARY

The article focuses on the cult of women saints in the spiritual life of the Blessed Dorothy of Montau**.** The material under discussion is the earliest biographical sources of the Blessed, especially *Liber de festis* and *Vita* by Dorothy's confessor, John of Marienwerder. Dorothy venerated holy virgin martyrs, (e.g. her patron saint, St. Dorothy), saints worshipped by the Teutonic Order (St. Elizabeth of Hungary) and other holy women, e.g. belonging to the laity like the Montau recluse herself (St. Brigdet of Sweden, St. Mary Magdalene). The forms of the cult mentioned in the sources analysed vary from prayers and meditations to the imitation of the saints and some aspects of their lives.

HEILIGE IM LEBEN DER SELIGGESPROCHENEN. GESTALTEN HEILIGER FRAUEN UND IHR KULTUS IN DEN ÄLTESTEN BIOGRAFISCHEN QUELLEN DER DOROTHEA AUS MONTAU

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag ist Gestalten heiliger Frauen gewidmet und der Formen ihres Kults im Leben der seliggesprochenen Dorothea aus Montau. Die untersuchten biografischen Quellen des Beichtvaters der Dorothea, Jan aus Marienwerder (Buch über Heilige, Leben der Heiligen) bestätigen die Verschiedenartigkeit der Formen ihres Kults. Die Mystikerin aus Marienwerde pflegt die Andacht zu verschiedenartigen Heiligen, besonders zu Vertreterinnen des weltlichen Standes (Maria Magdalena, Brigitte aus Schweden), zu den Heiligen verbunden mit dem Deutschen Orden (Elisabeth aus Ungarn) und zu den heiligen Jungfrauen (Dorothea). Sie erinnert sich an das Vorabendgedenken, an dem sie mündlich und kontemplativ betet. Das zentrale Ereignis des Feiertags ist die Eucharistie, während der Dorothea das heiligste Sakrament einnimmt. Die erfahrenen mystischen Zustände befreien in der Heldin die unterschiedlichsten Reaktionen, besonders das Gefühl der Freude und Reue sowie den Wunsch mit Christus und den Schirmherren des Tages vereint zu werden. Die in dem besprochenen Material vorgestellten Gestalten der Verehrung der heiligen Frauen schwanken zwischen den Außenanzeichen der Religiosität bis zu der höchsten Form der Verehrung, also des Strebens der Nachahmung.

Piotr TOWAREK*

Studia Elbląskie
XV (2014)

CHRZEŚCIJAŃSKA SYMBOLIKA INSTRUMENTÓW MUZYCZNYCH

Słowa kluczowe: instrumenty muzyczne, alegoria, harfa krzyża, Bóg Najwyższy Lutnik, Chrystus Muzyk i Logos Śpiewający

Key words: musical instruments, cross harp, God the Ultimate Violin-Maker, Christ the Musician and the Singing Logos

Schlüsselworte: Musikinstrumente, Harfe des Kreuzes, Gott der Höchste Geigenbauer, Christus der Musiker und der singende Logos

Na słynnym obrazie Hieronima Boscha *Ogród ziemskich rozkoszy* z Prado, oglądamy symboliczne przedstawienie piekła, w którym pośród gigantycznych wyobrażeń instrumentów, na harfie, jak na krzyżu rozpięta została naga postać jednego z potępionych muzyków. Taki sposób ukazania kary za grzechy miał być ilustracją zła, wynikającego z naruszenia harmonii panującej w Makrokosmosie i Mikrokosmosie[1]. Ten sam artysta, w innym swoim dziele *Kuszenie św. Antoniego* z Muzeum Narodowego w Lizbonie, posłużył się ukazaniem harfy, jako instrumentu kuszenia, potwierdzając jak gdyby jego negatywną typologię i alegorię[2]. Czy jest to jednak jedyna możliwa interpretacja i symboliczne ujęcie instrumentów muzycznych? Czy

* Ks. Piotr Towarek, dr teologii, muzykolog, liturgista, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (muzyka kościelna), Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (liturgika), na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (*Wiedza o muzyce*), dyrektor *Elbląskiej Szkoły Kantorów*, dyrygent orkiestry kameralnej *Capella Sancti Nicolai.*

[1] *Ogród rozkoszy ziemskich* lub *Tysiącletnie królestwo* (niderl. *Tuin der lusten*) został namalowany przez Hieronima Boscha w formie tryptyku ok. 1500 r. najprawdopodobniej na zamówienie Hendricka III van Nassau lub został zakupiony do jego gabinetu osobliwości i przedstawia: w lewym skrzydle *Stworzenie Ewy* (*Eden*), centralnie *Ogród ziemskich rozkoszy* (upadek ludzkości i zwycięstwo grzechu), w prawym skrzydle *Piekło muzykantów*, gdzie ludzie przeżywają straszliwe tortury: m.in. są zjadani przez ogromne ptactwo, wydalają z siebie duże złote monety, są torturowani, bici i poniżani. Narzędzia tortur stanowią przede wszystkim instrumenty muzyczne: jedna z postaci ukrzyżowana została na strunach harfy, inną figurę przywiązaną do lutni atakuje smok, monstrualne stwory grają na dziwnym instrumencie dętym. Ukazano też trąby, bęben, piszczałkę oraz trójkąt. Por. A. Z i e m b a, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1280–1500*, t. 2. Warszawa 2011, s. 118, 632–635.

[2] Por. A.P. d e M i r i m o n d e, *Le symbolisme musical chez Jérôme Bosch*, „Gazette des Beaux-Arts" 77(1971), nr 1, s. 19–50.

można w inny jeszcze sposób spojrzeć na muzykę i generujące ją narzędzia? Czy ze spojrzenia tego płynie pozytywna myśl teologiczna i czy w związku z tym można mówić wprost o chrześcijańskiej symbolice instrumentów muzycznych? Artykuł niniejszy stanowi próbę odpowiedzi na powyższe pytania[3].

INSTRUMENTY W TRADYCJI BIBLIJNEJ

Pierwsze melodyjne głosy, które rozbrzmiewały na ziemi od piątego dnia stworzenia, były głosami ptaków śpiewających. Śpiew ten wyrażał radość życia i wypływał z rozkoszy miłosnej, która wabi, gdyż pragnie się łączyć, aby być płodnym i rodzić. Choć „pieśni" te zewnętrznie zdają się towarzyszyć wiosennemu przebudzeniu i rozkwitowi natury, jednak w rozumieniu duchowym i symbolicznym będą rozumiane zawsze jako chwała i uwielbienie okazywane Bogu Stwórcy[4]. O instrumentach muzycznych Pismo święte po raz pierwszy wzmiankuje, wymieniając jako kainowego potomka Jubala, od którego mieli pochodzić wszyscy grający na cytrze i na flecie (por. Rdz 4,21). Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia* nie wydaje się w tym przypadku celujące, gdyż według zapisu Wulgaty (*ipse fuit pater canentium cithara et organo*) należało by raczej sądzić, że chodzi tu o harfę (kitarę) i organy. *Septuaginta* zaś mówi o *psalterium* i *harfie*, a *Biblia Hebrajska* o *kinnōr* i *ʼūgāv*[5].

Przedostatnie określenie *kinnōr* powraca w opisie mówiącym o uzdrawiającym działaniu muzyki uprawianej przez Dawida (por. 1 Sm 16,16.23)[6]. Wszystkie przekłady biblijne zgodne są co do tego, że grający swym owcom, jak też królowi Saulowi psalmista, wydobywał dźwięki ręką, choć trudno ustalić, czy posługiwał się palcami czy też narzędziem zwanym *plektron*[7]. Sposób wydobycia dźwięku wy-

---

[3] Tematykę chrześcijańskiej symboliki instrumentów muzycznych odnajdujemy w opracowaniach: D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001, s. 390–398; S. L o n g o s z, *Muzyka instrumentalna w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*, w: *Musica Antiqua. Acta Scientifica* VI, Bydgoszcz 1982, s. 355–388; S. K o b i e l u s, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Tyniec 2011, s. 188–195. Na szczególną uwagę zasługuje w tym przypadku również znakomita monografia z zakresu biblijnej instrumentologii: J. M o n t a g u, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, przekł. G. Kubies, Kraków 2006.

[4] Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 391.

[5] *Psalterium* jest rodzajem cytry o płaskim, drewnianym pudle, z metalowymi strunami biegnącym poziomo wzdłuż górnej płyty. Instrumenty tego typu były znane na Bliskim Wschodzie na pewno przed XII w., docierając na Wschód i Zachód, do Persji, Indii oraz Chin. Do Europy przybyły wraz z krzyżowcami, przez Pireneje z mauretańskiej Hiszpanii. Nie istnieją żadne potwierdzenia na istnienie tego typu instrumentów w czasach biblijnych. Organy zaś wynalezione zostały przez Ktesibiosa z Aleksandrii ok. 250 r. przed Chr., a więc także w czasach znacznie późniejszych, aniżeli czas życia Jubala. Por. J. M o n t a g u, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, s. 27–28; G. K u b i e s, *Instrumenty muzyczne w Starym Testamencie*, „Studia Bobolanum" 2(2003), s. 33–51.

[6] Hebrajski rzeczownik *kinnōr* przekładany jest przez tłumaczy w rozmaity sposób np. jako: *harfa, lira, cytra*, a we współczesnych słownikach tłumaczy się go nawet jako *skrzypce*. Szerzej na ten temat pisze: Z. G r o c h o w s k i, *Jerozolimo, dla wszystkich twoich pieśni jestem harfą. Pole semantyczne hebrajskiego rzeczownika kinnōr*, *SE* 14(2013), s. 253–269.

[7] Plektron (łac. *plectrum*) – płytka do szarpania strun i wykonana z ptasiego pióra, kawałka drewna, kości, rogu, czy twardej skóry. Por. *Plektorn*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 2001², s. 689.

raźnie wskazuje na instrument strunowy szarpany, który z pewnością nie był taki sam w czasach Jubala i Dawida. Zdaniem J. Montagu chodziłoby tu bardziej o lirę, aniżeli harfę, choć nie posiadamy do dziś żadnych dowodów potwierdzających ich obecność w Ziemi Świętej. Na podstawie rzeźb, statuetek i malarstwa ściennego wiadomo natomiast, że harfami posługiwano się np. w starożytnym Egipcie i Mezopotamii, zaś lira (*kithara*) była najważniejszym instrumentem starożytnej Grecji, przy akompaniamencie którego Orfeusz i Homer śpiewali wiersze i pieśni. Kluczowe wydaje się w tym przypadku odnalezienie w jednym z grobów królewskich w chaldejskim Ur, z którego pochodził Abraham, dziewięciu lir datowanych na ok. 2500 r. przed Chr., z czym można z pewnością łączyć muzyczną historię Jubala zapisaną w *Księdze Rodzaju*[8]. Wskazane znalezisko z trapezoidalnym pudłem rezonansowym i charakterystycznymi kołkami, na które nawijano struny, przetrwało do czasów współczesnych w postaci tzw. etiopskiej liry *beganna*, a także w Sudanie, Kenii i Ugandzie. Prawdopodobnie na takim właśnie instrumencie grał Dawid[9].

Drugi ze wspomnianych w *Księdze Rodzaju* instrumentów *ʼūgāv* mógł być najprawdopodobniej rodzajem instrumentu dętego drewnianego. Słowo to, pojawia się w Biblii tylko cztery razy: we wskazanym fragmencie, potem w *Księdze Psalmów* (Ps 150), a wreszcie dwa razy w *Księdze Hioba* (21,12; 30,31). W targumach występuje też jako *abuva*, co w języku aramejskim oznacza *pusty, wydrążony*, skąd bierze się przekonanie, że *abuv* i *abuva*, jak też *ʼūgāv* mogły być po prostu rodzajem fletu, a według innych badaczy utożsamiano je jako *chālīl* z instrumentami stroikowymi (prototypami współczesnego oboju)[10].

Obok wskazanych dwóch rodzajów instrumentów, *Księga Rodzaju* wymienia jeszcze *tōf*, czyli rodzaj bębenka (por. Rdz 31,27), który powraca także w opisie przejścia przez Morze Czerwone zawartym w *Księdze Wyjścia*: *Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięła bębenek do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w pląsach i uderzały w bębenki* (Wj 15,20). W wielu współczesnych tłumaczeniach przytoczonego tekstu na język angielski, pojawia się określenie *tōf*, jako *timbrel* rozumiany jako *tambourine*[11]. Należy jednak sądzić, że wydaje się mało prawdopodobne, aby instrument Miriam miał oznaczać tamburyn, posiadający oprócz wąskiej obręczy i membran, miniaturowe brzęczące talerzyki. Bębenek ten, zaopatrzony był raczej w jedną lub dwie struny jelitowe biegnące wzdłuż membrany wewnątrz obręczy, podobnie jak używane współcześnie w kulturze marokańskiej *bendir*. W świetle tekstów biblijnych, najczęściej grały na tych instrumentach kobiety, łącząc muzykę z tańcem i śpiewem, a przede wszystkim z wydarzeniem o radosnym charakterze (por. Ps. 150,4; Sdz 11,34; 1 Sm 18,6)[12].

---

[8] Por. J. M o n t a g u, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, s. 29.

[9] Jednym z najbardziej znanych przedstawień *kinnōr* odnaleźć można na dawnej izraelskiej monecie ćwierćszeklowej z ok. 1972, skopiowanej prawdopodobnie z czasów powstania Bar Kochby (ok. 130 r. po Chr.). Tradycja mówi też, że Jezioro Galilejskie (Genezaret) w jęz. hebrajskim nazywa się *Kinnaret*, ponieważ swym kształtem przypomina *kinnōr*. Por. tamże, s. 30; M. R o s i k, *Starożytny Izrael śpiewa i tańczy. Muzyka w Biblii*, „Exstra Ecclesia" 1(2014), s. 21.

[10] Por. M. S e i d e l, *Der Beitrag des Alten Testaments zu einer Musikgeschichte Altisraels*, Leipzig 1969, s. 4.

[11] Tamże, s. 6.

[12] A. R e b i ć, *Muzyka w Starym Testamencie*, „Communio" 2(2001), s. 14.

Cud przejścia przez Morze Czerwone doprowadził Izraelitów pod górę Synaj, gdzie biblijne świadectwo potwierdza używanie jeszcze jednego rodzaju szczególnego instrumentu, a mianowicie *shōfār*, co w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia* oddane zostało jako „trąba": *i rozległ się głos potężnej trąby, tak że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu* (Wj 19,16); *Głos trąby się przeciągał i stawał się coraz donioślejszy* (Wj 19,20). W rzeczywistości tekst hebrajski (19,13) wskazuje na róg barani (użycie słowa *yōvēl* – oznaczającego *barana*), który jest powszechnie stosowany w całej Biblii, będąc jedynym instrumentem będącym w użyciu także współcześnie. Dźwięk rogu, tak bliski Izraelitom w całej ich historii, wzywał lud na świąteczne zgromadzenie, ogłaszał dni święte i jubileusze, powszechne zebrania i koronacje, a także ogłaszał wojnę (por. Kpł 25,9; Joz 6,5; 2 Sm 6,15)[13].

Wraz z zajęciem Jerozolimy przez króla Dawida, powstaniem królewskiego dworu i świątyni w czasach Salomona, datować trzeba obecność we wskazanych instytucjach zawodowych muzyków, grających na konkretnych instrumentach. Zaświadczają o tym wersety *Drugiej Księgi Samuela*, opisujące przeniesienie Arki Przymierza: *Tak Dawid, jak i cały dom Izraela tańczyli przed Panem z całej siły przy dźwiękach pieśni i gry na cytrach, harfach, bębnach, grzechotkach i cymbałach* (1 Sm 6,5); a także fragment o tzw. drugim sprowadzeniu Arki, mówiący o tańcu Dawida i graniu na rogach (2 Sm 6,14–15), które tak jak „trąby" w innych miejscach cytowanej księgi, oznaczać będą *shōfār* (por. 2 Sm 15,10; 18,16; 20,1.22)[14]. O instrumentach świątynnych przypomina również wzmianka w opowiadaniu o przybyciu królowej Saby na dwór Salomona, która podarować miała królowi drewno almuginowe (sandałowe) na filary świątynne i pałacowe oraz na instrumenty: *kinnōr* i *nēvel* (w *Biblii Tysiąclecia*: cytry i harfy; por. 1 Krl 10,12)[15]. Ostatni ze wskazanych (*nēvel*, *nabla*) był większy od *kinnōr*, posiadał pękaty podobny do worka korpus, zaopatrzony nie w dziesięć, ale w dwanaście niżej nastrojonych strun, a jego obecność w tradycji Izraela potwierdzają inne jeszcze teksty biblijne (Neh 12,27; 2 Krn 5,12)[16].

INSTRUMENTY W TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Ukazane wyżej dziedzictwo kulturowe Izraela, a także starożytnej Grecji, Babilonii, czy Rzymu oddziaływało na kształtującą się w Kościele pierwszych wieków

[13] A. R e b i ć, *Muzyka w Starym Testamencie*, „Communio" 2(2001), s. 15; Ponieważ z baraniego rogu można wydobyć zaledwie dwa lub trzy dźwięki, stanowił on początkowo narzędzie sygnalizacyjne. Gra na rogu stanowiła zasadniczy rytuał Rosz Ha-Szanah związany z Początkiem Roku: *Dmijcie w róg na nowiu, podczas pełni, w nasz dzień uroczysty! Bo to jest ustawa w Izraelu, przykazanie Boga Jakubowego* (Ps 81,4–5); por. M. R o s i k, *Starożytny Izrael śpiewa i tańczy*, s. 21–22.

[14] Por. M. S e i d e l, *Der Beitrag des Alten Testaments*, s. 8.

[15] Najbliższa droga do pozyskiwania odpowiedniego drewna do budowy instrumentów, prowadzi do Libanu. Fragment 1 Krl 9,11 potwierdza, że Salomon używał tamtejszych cedrów i jodeł do budowy filarów świątyni i swego pałacu Por. J. M o n t a g u, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, s. 78.

[16] Szerzej problematykę tą omawia: B. B a y e r, *The Biblical Nebel*, „Yuval" I(1968), s. 89–131.

tradycję muzyczną, która odnalazła swoje ważne miejsce w twórczości pisarzy chrześcijańskich, w postaci zagadnień ewolucji podziałów muzyki oraz aspektu symbolicznego instrumentów muzycznych[17]. Już św. Augustyn († 430) przypomina w swych *Objaśnieniach psalmów*, że gra organowa i śpiewy, o ile są pozbawione teatralnej fasadowości i pustego efektu, mogą być odbiciem niebiańskiej harmonii i rzeczywiście do głębi wzruszać i podnosić człowieka na duchu[18]. Natomiast w traktacie *O muzyce* biskup Hippony podkreśla, że celem prawdziwej muzyki jest wznoszenie nas od spraw doczesnych i zmysłowych do owej harmonii, uwarunkowanej istnieniem miłości i piękna. W ten sposób muzyka staje się obrazem Boskiej Opatrzności, objawiającej się w porządku świata i mądrości. Jest ona służbą Boża, odblaskiem potęgi i jedności Bożej, rządzącej za pomocą wiecznej liczby, cząstką Bożej wszechmocy[19].

Bardziej szczegółowo zagadnienia te, zostały podjęte przez Boecjusza († 524), który w traktacie *De institutione musica* streścił, opierając się na Ptolemeuszu, teorię i estetykę starożytnej Grecji. Największe znaczenia miał boecjański podział muzyki na trzy sfery: *musica mundana*, *humana* oraz *instrumentalis*, który wraz z pojęciami *ars musica* i *musicus*, stał się podstawą rozważań teoretyczno-estetycznych w późniejszych epokach[20]. Eksplikacje tych zagadnień odnajdujemy u Kasjodora († 580), który rozróżnia muzykę instrumentalną, muzykę sfer i muzykę moralną, co było zgodne z przekonaniem boecjańskim oraz ogólnie panującym w średniowieczu[21]. Jednakże kanclerz królów ostrogockich, w przeciwieństwie do Boecjusza, nie wnika tak głęboko w teoretyczne podstawy muzyki, ale raczej zatrzymuje się nad praktycznym jej znaczeniem. Dostrzega i ceni jej piękno, wskazuje na ukrytą w niej symbolikę życia chrześcijańskiego, moc kataraktycznoterapeutycznego oddziaływania na słuchacza, wyzwolenie ze zła i doprowadzenie ku dobru. Muzyka w rozumieniu Kasjodora ma charakter powszechny i kosmiczny. Stąd przenika ona i powinna przenikać wszystko, ponieważ tam, gdzie się zjawia, wprowadza należyty porządek, gdzie zaś jej brak, tam brak należytego porządku[22].

---

[17] Wskazane poniżej teksty pisarzy chrześcijańskich nawiązują w dużej mierze do tradycji muzycznej starożytnej Grecji. Wśród instrumentów dętych szczególne miejsce zajmował tutaj *aulos* (długa cylindryczna piszczałka, zaopatrzona w trzcinowy podwójny stroik), stosowany w dramacie antycznym, w kulcie Dionizosa i związany z zawodami w ramach igrzysk olimpijskich (auletyka). Do grupy greckich chordofonów szarpanych należy kitara (*kithara*), której korpus stanowiła płaska drewniana skrzynka zakończona dwoma pustymi wewnątrz ramionami złączonymi poprzeczką (kształt wielkiej litery U). Kitarę złączono z kultem Apollina, a Homer nazywał ją *formingą* (*forminx*). Służyła ona do gry solowej, a także przy wykonywaniu pieśni religijnych i deklamacji eposów; por. J.G. L a n d e l s, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, przekł. M. Kaziński, Kraków 2003, s. 41–101.

[18] Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 391.

[19] *Aureliusza Augustyna, biskupa Hippony o muzyce ksiąg sześć* VI, 29. 50, przekł. L. Witkowski, Lublin 1999, s. 257, 272.

[20] Por. *De institutione musica* I, 2: *PL* 1171–1172; H. P o t i r o n, *Boèce*, *théoricien de la musique grecque*, Paris 1961, s. 23; M. K o n i k, *Wybrane aspekty boecjańskiej koncepcji „musica mundana"*, „Estetyka i Krytyka" 1(2008), s. 135–142.

[21] M. L o h r, *Zagadnienia muzyki w pismach Kasjodora i ich źródła*, *SW* 3(1966), s. 315.

[22] Tamże; Uzdrawiająca i terapeutyczna moc muzyki podjęta zostanie w większości średniowiecznych traktatów, stając się podstawą dla teoretyków i praktyków muzyki, a także budowniczych instrumentów. Por. P. T o w a r e k, *Arnolta Schlicka traktat „Spiegel der Orgelmacher*

Wraz z ewolucją podziałów muzyki rozwinął się także w pismach autorów chrześcijańskich niezmiernie interesujący nurt symboliki instrumentów muzycznych, spośród których szczególne znaczenia miały wspominane już wyżej: harfa, lira i cytra. Pierwsza z nich, oznaczać mogła według wielu pisarzy ducha, zaś ostatnia z wymienionych, czyli cytra – ciało. Św. Augustyn przełożył te obrazy na osobę samego Chrystusa, łącząc harfę z Jego Boską naturą, a cytrę z naturą ludzką. Według biskupa Hippony, pierwszy z instrumentów łączył w sobie symbolicznie niebo z ziemią, drugi zaś był atrybutem umiarkowania, które opierało się na mierze, a więc na porządku liczbowym[23]. Dla Filona Aleksandryjskiego († po 40) najlepszym instrumentem była jednak, spośród trzech wymienionych wyżej – lira, związana przez ilość strun z wartością liczby siedem[24], a u św. Grzegorza z Nazjanzu (†389 lub 390) złączona z symbolem niebieskiej harmonii oraz *Universum*[25]. Do symboliki cytry nawiązywał jeszcze św. Klemens Aleksandryjski (†ok. 212), ceniąc ją wyżej spośród innych instrumentów, gdyż jak twierdził autor *Kobierców*, jest ona przede wszystkim symbolem Pana, a po drugie ludzi grających ustawicznie na ludzkich duszach z woli Pana, ich przewodnika muzycznego: *A jeśli który ma być zbawiony*, *nazywany jest „kitarą”*, *należy rozumieć to w ten sposób*, że lud z inspiracji Logosu oraz poprzez poznawanie Boga sławi Boga, *głośną melodią pobudzany do wiary przez Logos*, *jak trącany pałeczką instrument muzyczny*[26]. Ignacy z Antiochii (†ok. 107) poszerza tą symbolikę mówiąc o kapłanach z Efezu, którzy są związani ze swoim biskupem *jak struny z cytrą*. Do takiej też więzi są zaproszeni wszyscy wierzący: *to wasza zgoda i harmonia miłości wyśpiewuje [światu] Jezusa Chrystusa. I niech każdy z was także włączy się w ów chór, abyście w harmonii waszej zgody, biorąc ton Boga w jedności, śpiewali jednym głosem Ojcu przez Jezusa Chrystusa*[27].

Wartości symboliczne przypisywano także samej grze na określonych instrumentach. Cysters Adam, opat Perseigne w diecezji Le Mans (†1221), grę na cytrze uznał za lament człowieka pokornego, płynący z uświadomienia sobie wielkości popełnionego zła. Część górna cytry oznaczała dla niego to co Boską, a część dolna ludzką naturę Chrystusa, który sam siebie uczynił cytrą, gdyż rozpiął swe ramiona na drzewie krzyża pokutując za grzeszników[28]. Struny cytry symbolizowały dzieła Bożego miłosierdzia, a ich nieokreślona czasami liczba miała wskazywać na nie-

und Organisten” z 1511 roku, *SE* 6(2004/2005), s. 191–216.

[23] Św. A u g u s t y n, *Objaśnienia Psalmów*, przekł. J. Sulkowski, *PSP* 38, Warszawa 1986, s. 141. 376.

[24] „W muzyce lira o siedmiu strunach jest najlepszym ze wszystkich instrumentów muzycznych, ponieważ na niej najdoskonalej rozbrzmiewa harmonia, jako rzecz najwspanialsza z wszystkich melodyjnie komponowanych utworów” (Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: T e n ż e, *Pisma*, t. 1, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 88).

[25] „Z czyjejże to hojności i łaski oglądasz piękno nieba, bieg słońca, tarczę księżyca, mnóstwo gwiazd, a w tym podziwiasz ład i harmonię tak wyraziście zachowaną, jak w lirze?” (SL 91C, 28,4, tłum. polskie za: S. K o b i e l u s, *Krzyż Chrystusa*, s. 191).

[26] K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* XI, 4, t. 2, przekł. J. Niemirska-Pilszczyńska, Warszawa 1994, s. 164.

[27] I g n a c y A n t i o c h e ń s k i, *Do Kościoła w Efezie* IV, 1, w: *Pierwsi świadkowie*. *Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 114.

[28] S. K o b i e l u s, *Krzyż Chrystusa*, s. 191.

skończoność Boskich zmiłowań[29]. Ta metaforyka, stanowi swoistą syntezę myśli wcześniejszych autorów. Zdaniem wspomnianego już Kasjodora, cytra wskazywać miała na cierpiące ciało Chrystusa i Jego mękę, podczas której ścięgna zostały napięte do ostateczności, a kości policzone, a On sam rozbrzmiewał jak duchowa pieśń cnót dzięki swej cierpliwości. W tertuliańskim dziele *Przeciw Marcjanowi* słyszymy natomiast o okaleczeniu Chrystusa (symbolicznie ukazanego jako „byka"), którego ścięgna rąk i nóg rozpięto i przybito gwoździami w najsroższy sposób na krzyżu[30]. Symbolika ta, została jeszcze bardziej podkreślona przez św. Paulina z Noli (†431), który w swej *Pieśni XII* w niezwykle poetycki sposób opisał „Chrystusa-Muzyka" i „harfę krzyża":

Słusznie zatem uważamy Chrystusa za muzyka,
Jest On prawdziwym Dawidem, który podniósł spróchniałą,
Porzuconą od dawna cytrę tego doczesnego ciała.
I ponieważ milczała, mając wskutek dawnej winy
Zerwane struny, Pan naprawił ją na swój użytek.
Złączywszy to, co doczesne, z Bogiem, sprawił, że wszystko (...) stało się nowe.
Bóg, sam będąc mistrzem, miał naprawić tę cytrę;
On zawiesił ją na drzewie swojego krzyża
I odnowił ją na krzyżu, który gładzi grzechy ciała[31].

Tekst ten, nawiązuje wprost do teologii muzyki św. Augustyna i wskazanych już wyżej *Objaśnień psalmów*, w których biskup Hippony widzi w Chrystusie nowego Dawida Psalmistę wyśpiewującego swą skargę wobec prześladowców (por. Ps 22)[32] i wygrywającego psalm na cytrze i harfie Bogu Ojcu z wysokości Krzyża (por. Ps 56)[33]. W swej interpretacji Pisma świętego autor *Objaśnień*, wykracza nawet poza wymiar chrystologiczny tekstów, słysząc w śpiewie i grze Dawida nie tylko głos Chrystusa – Głowy, ale też członków całego Mistycznego Ciała, jakim jest Kościół[34].

Augustyńska myśl o Chrystusie – Logosie śpiewającym i wygrywającym hymn uwielbienia na harfie krzyża, wywarła wpływ nie tylko na Paulina z Noli, ale powraca również w hymnach liturgicznych, czego najlepszym przykładem jest śpiewany do dziś w Liturgii Męki Pańskiej hymn autorstwa Wenancjusza Fortunatusa (†ok. 600) *Crux fidelis*, znany w polskim przekładzie poetyckim jako *Krzyżu święty nade wszystko*. W jednej ze strof przypomina on, w metaforycznym nawiązaniu do strun liry i harfy, o rozpięciu na krzyżu Ciała Zbawiciela:

Skłoń gałązki, drzewo święte,
Ulżyj członkom tak rozpiętym,
Odmień teraz oną srogość,

---

[29] Tamże.

[30] Tamże, s. 192.

[31] *Poema XX: Carmen XII in S. Felicem* 43–63: *PL* 61, 553, cyt. za: D. F o r s t n e r, *Świat symboliki*, s. 394.

[32] Św. A u g u s t y n, *Objaśnienia Psalmów* 21(2), 8.

[33] Tamże, 149, 8.

[34] Tamże, 140, 5; por. A. K a r p o w i c z-Z b i ń k o w s k a, *Teologiczna symbolika śpiewu według „Objaśnień Psalmów" św. Augustyna*, *StThVars* 40(2002), s. 51–78.

Któraś miało z przyrodzenia,
Spuść lekkuchno i cichuchno
Ciało Króla niebieskiego[35].

Alegoria harfy krzyża powraca także w tekstach Nicetasa z Remezjany († po 414), który podobnie jak wielu autorów tego okresu w ujęciu chrystologicznym spogląda na starotestamentalną historię uspokojenia króla Saula grą Dawida na harfie (por. 1 Sm 16,16): *Tak wielka siła nie tkwiła w jego* [Dawida] *harfie*, *lecz w symbolu krzyża Chrystusa. Harfa ta bowiem w mistyczny sposób wyobrażała krzyż swym drzewem i rozciągniętymi na nim strunami* (…) *i już wtedy zwyciężała ducha demona*[36].

Związek pomiędzy strunami cytry a Ciałem Chrystusa znajdzie swoje eksplikacje w dziełach wielkich teologów średniowiecza. Zauważa go św. Bernard z Clairvaux († 1153), który w traktacie *Vitis mystica* porównuje siedmiolistny krzew winny do Chrystusa – Cytry o siedmiu strunach, która przed śmiercią wydała głos – ostatnie siedem słów płynących z Krzyża[37]. Podobną symbolikę odnajdujemy u św. Bonawentury († 1274): *Twój Oblubieniec stał się dla ciebie cytrą, gdzie drzewo miało formę krzyża, a zamiast wyciągniętych strun było jego ciało*. Podobnie jak Bernard, widzi on również w siedmiu słowach Zbawiciela wypowiedzianych na Krzyżu, symboliczne wyobrażenie siedmiu liści winnego krzewu, które interpretuje jako siedem strun cytry-krzyża[38]. Nie jest to jednak całkowita nowość, gdyż alegoria ta sięga swymi korzeniami dzieł Honoriusza z Autun († 1150), który mówił także o siedmiu tonach i siedmiu słowach[39].

Ostatni ze wskazanych autorów wpisał się ponad to w patrystyczno-średniowieczny nurt określania samego Boga Stwórcy jako najwyższego Muzyka. Według Honoriusza, Bóg jako najzdolniejszy Lutnik, zbudował *Universum* na kształt potężnej cytry, której struny stanowiły duch i materia, chóry niebieskie, niebo i piekło, żywioły i to wszystko, czego doświadczają zmysły[40]. Wskazywał już na to św. Klemens Aleksandryjski w swym traktacie *Zachęta Greków*[41], a także św. Ata-

[35] Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Wydanie wzorcowe, Poznań 1986, s. 144.

[36] *De psalmodiae bono* 4; *PL Supplementum*, vol. III, 1, s. 193; tłum. polskie za: D. F o r s t n e r, Świat symboliki, s. 395. Już w starożytnej Babilonii do najczęściej stosowanych środków przeciwko demonom zaliczano: śpiewanie hymnów przy akompaniamencie specjalnych instrumentów. Por. P. T o w a r e k, *Egzorcyzm: historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 24.

[37] *Vitis mystica, seu de Passione Domini* VIII: *PL* 184, 655; por. S. K o b i e l u s, *Krzyż Chrystusa*, s. 195.

[38] Św. B o n a w e n t u r a, *Mistyczny krzew winny czyli traktat o Męce Pańskiej*, w: T e n ż e, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1984, s. 174.

[39] Por. *De imagine Mundi*: *PL* 172, 140.

[40] *Liber XII quaestionum*: *PL* 172, 1179; por. S. K o b i e l u s, *Krzyż Chrystusa*, s. 194.

[41] „Bóg cały wszechświat harmonijnie uporządkował i różne elementy połączył w zgodne współbrzmienie, aby w ten sposób cały świat stał się jedną harmonią" (K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, przeł. M. Szarmach, *PSP* 44, Warszawa 1988, s. 119); Warto przypomnieć, że we *Wstępie* do wskazanego dzieła, Klemens porównuje Chrystusa do Orfeusza – herosa i śpiewaka mitycznych Traków, który przemożną siłą swego śpiewu i gry na lirze poruszał nawet drzewa, skały i obłaskawiał dzikie zwierzęta. Jednak Chrystus, jak twierdzi autor *Zachęty*: *nie* śpiewa na melodię Terpandra czy Kapitona, nie na melodię lidyjską czy dorycką, ale własną wieczną pieśń, która uporządkowała wszechświat nie według owej trackiej muzyki, podobnej do

nazy z Aleksandrii (†373) w dziele *Przeciw poganom*[42]. Honoriuszową teologię rozwija benedyktyn Rupert z Deutz (†1130), który w komentarzach do Ewangelii św. Jana uznaje za muzyka i instrument nie tylko człowieka, lecz przede wszystkim samego Chrystusa: *Czyż nie jesteście jak wielcy muzycy Boży lub instrumenty? Dlatego winniśmy chwalić Boga na cytrach i harfach, którymi, zaiste, są nasze serca i ciała. Sam bowiem Pan nasz, o wiele bardziej jest instrumentem Ojca Muzyka, do którego, gdy ten jeszcze leżał w grobie, Ojciec rzekł: Powstań*, *chwało moja*, *powstań harfo i cytro*[43].

Obok cytry, liry czy harfy, pisarze kościelni w sposób symboliczny i alegoryczny patrzyli także na inne jeszcze instrumenty. Według wspomnianego już św. Augustyna *cithara* i *psalterium* są symbolem działania, ponieważ gra się na nich palcami. Jednakże *psalterium*, którego płyta rezonansowa znajduje się nad strunami, ma przedstawiać dzieła wykonywane *radośnie i lekko*, bez oporu, zaś dźwięcząca od dołu cytra oznacza dla autora *Objaśnień psalmów*, cierpienie, znoszenie utrapień i pokus oraz chlubienie się *z ucisków* (por. Rz 5,3). Dodatkowo dziesięć strun *psalterium*, wyobrażać będzie radosne działanie według Dziesięciu Przykazań i posłuszeństwo[44], stąd jest instrumentem doskonałym do akompaniamentu, tak jak wypełnianie Prawa jest idealnym uzupełnieniem chwały oddawanej Bogu[45]. Natomiast bębenki, według biskupa Hippony, z powodu mocno naciągniętej na nich skóry zwierzęcej, są obrazem umartwienia ciała. Cymbały przedstawiają usta chwalące Boga, kuty metal trąb – oddawanie chwały Bogu w cierpieniu, a róg – opanowanie niższych skłonności człowieka[46].

W sposób symboliczny uczeń św. Ambrożego interpretuje także *organy*, które według niego oznaczać mają ogólnie wszystkie instrumenty muzyczne. Jednocześnie potwierdza zwyczaj używania tego określenia wobec instrumentów, które wydobywają dźwięki za pomocą miechów[47]. Natomiast Tertulian posługuje się wprost odniesieniem do starożytnych organów wodnych (*hydraulos*), pragnąc wyjaśnić udzielanie sie i działanie Ducha Świętego: *następuje wkładanie rąk, by przez błogosławieństwo wezwać i zaprosić Ducha Świętego. Jest rzeczą oczywistą, że jeśli*

tej, którą wynalazł Jubal, lecz według woli Boga Stworzyciela. Typologię tą, potwierdzają także malowidła katakumbowe i dzieła sztuki rzeźbiarskiej, gdzie Chrystus Orfeusz, ubrany w krótką tunikę, chlamidę, zasiada na skale, opierając o lewą nogę lirę, w prawej zaś ściska plektron do uderzania w struny (dwa freski z katakumb św. Domitylli; fresk z katakumb św. Kaliksta; sarkofag z Ostii). Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki*, s. 340–441.

[42] „To tak jakby jakiś muzyk, lirę nastroiwszy i niskie [tony] z wysokimi oraz pośrednie z pozostałymi zręcznie łącząc, jedną dającą się rozpoznać melodię stwarzał; tak i Boża mądrość, całość jak lirę ujmując, to co w powietrzu, z tym co na ziemi łączy, a to co w niebie, z tym co w powietrzu, oraz całość z częściami spaja i prowadzi swoim skinieniem i wolą, jeden świat i jeden jego porządek stwarza pięknie i harmonijnie, sama niewzruszenie trwając u Ojca, wszystko poruszając własnym postanowieniem, jak się każdorazowo Ojcu podoba" (A t a n a z y z A l e k s a n d r i i, *Przeciw poganom* 42, przekł. M. Wojciechowski, *PSP* 62, Warszawa 2000, s. 70).

[43] *Commentaria in Ioannem*, *PL* 169, 212: tłum. polskie za: S. K o b i e l u s, *Krzyż Chrystusa*, s. 194.

[44] Por. Św. A u g u s t y n, *Objaśnienia Psalmów* 80, 5.

[45] Tamże 91, 5.

[46] Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki,* s. 396.

[47] Por. Św. A u g u s t y n, *Objaśnienia Psalmów* 150, 7.

ludzki geniusz potrafi połączyć powietrze z wodą i po złączeniu się tych dwóch żywiołów ożywić przez odpowiednie posługiwanie się rak innym duchem ogromnej siły głosu, to czyż Bóg nie potrafi na swoim organie wydobywać za pośrednictwem rąk dźwięków duchowej wzniosłości[48]. Symbolikę tą, poszerza współczesny św. Augustynowi Quodvultdeus, który opisując radość nieba i wspólnotę Kościoła pisze: *Spotkasz tam, organy [wodne] zbudowane z różnych piszczałek, którymi są święci apostołowie i uczeni wszystkich Kościołów; mogą one wydawać rozmaite tony, niskie, wysokie, przeciągłe: tego właśnie instrumentu Duch Boży, ów najlepszy muzyk, dotyka przez Słowo, napełnia go i każe mu rozbrzmiewać Ten, co „ma klucz Dawida"* (por. Ap 3,7)[49].

* * *

Chrześcijańska symbolika instrumentów muzycznych należy do jednej z najpiękniejszych i najgłębszych warstw teologii Ojców Kościoła. Jednak trzeba wyraźnie przypomnieć, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa sprzeciwiano się używaniu w liturgii jakiejkolwiek muzyki instrumentalnej, ponieważ kojarzyła się ona wprost z obrzędowością pogańską. Z czasem czyniono wyjątki, tworząc proste katalogi dopuszczalności i niedopuszczalności. Najlepszą egzemplifikacją tego, jest twierdzenie św. Ambrożego z Mediolanu, że np. *fistula* i *tibia* to instrumenty, których nie można używać w liturgii, zaś liry i cytry mogą być w niej słyszalne. Św. Klemens Aleksandryjski potępiał harmonie chromatyczne, a św. Bazyli Wielki przestrzegał przed niebezpieczeństwem gry na flecie[50]. Wskazania te oraz niezwykle bogaty wybór wypowiedzi pisarzy chrześcijańskich na temat symboliki instrumentów muzycznych, zachęcają do wniknięcia w treści współczesnych dokumentów prawodawstwa muzycznego Kościoła, które uzupełniają powyższe rozważania w sensie praktycznym[51]. Otóż, *Konstytucja o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II dopuszcza obok organów inne jeszcze instrumenty muzyczne do liturgii, według

[48] T e r t u l i a n, *O chrzcie* 8, w: T e n ż e, *Wybór pism*, przekł. E. Stanula, *PSP* 5, Warszawa 1970, s. 140.

[49] Q u o d v u l t d e u s, *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, przekł. E. Kolbus, *PSP* 59, Warszawa 1994, s. 280.

[50] Por. I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 188.

[51] Sobór Trydencki, a za nim Karol Boromeusz na synodzie w Mediolanie (1565) dopuścili do liturgii wyłącznie organy, natomiast synod w Mechelen (1607) zezwolił na używanie podczas *officium divinum* także innych instrumentów. Długotrwałe były starania władz kościelnych (pp. Aleksander VII: konstytucja *Piae sollicitudinis studio* (1657); Innocenty XI (1678); Innocenty XII (1692) o wyłączenie z nabożeństw muzyki instrumentalnej, gdyż w okresie baroku wprowadzono do kościołów liczne kapele i orkiestry. Synod w Rzymie (1725) zakazał używania instrumentów w Adwencie, Wielkim Poście oraz w mszach i oficjach za zmarłych. Papież Benedykt XIV w encyklice *Annus qui* (1749) zezwolił natomiast na używanie w liturgii poza organami innych instrumentów (barbiton, tetrachordon większy i mniejszy, monaulon pneumatyczny, cytra, lira czterostrunowa). Pius XII w encyklice *Musicae sacre* (1956) dołączył do tego grona instrumenty smyczkowe; por. I. P a w l a k, *Instrumenty muzyczne*, w: *EK*, t. VII, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, k. 286.

uznania i za zgodą kompetentnej władzy terytorialnej, o ile nadają się one, albo mogą być przystosowane do użytku sakralnego, odpowiadają godności świątyni i rzeczywiście przyczyniają się do zbudowania wiernych (por. KL 120). Zalecenia te potwierdza i wyjaśnia instrukcja *Musicam sacram*: *przy dopuszczaniu i używaniu instrumentów muzycznych należy brać pod uwagę ducha i tradycję narodów. Jednakże to, co według ogólnego przekonania oraz w praktyce nadaje się tylko do muzyki świeckiej należy całkowicie wyłączyć z wszelkich czynności liturgicznych*[52]. Wskazania te, naświetla jeszcze wyraźniej instrukcja o muzyce dla Kościoła w Polsce, w której przypomina się o możliwości używania poza organami w liturgii innych instrumentów, z wyjątkiem tych, które są zbyt hałaśliwe lub wprost przeznaczone do wykonywania muzyki rozrywkowej. W ten sposób wyłącza się z użytku liturgicznego, zgodnie z tradycją takie instrumenty jak: fortepian. akordeon, mandolina, gitara elektryczna, perkusja, czy wibrafon[53].

Okazuje się więc, że w ciągu wieków Kościół związał nie tylko z instrumentami muzycznymi przepiękną symbolikę, alegorię i teologię, ale także swoją głęboką troskę o muzyczny skarbiec liturgii, ponieważ muzyka, która służy oddawaniu czci Bogu „w Duchu i prawdzie", nie może być rytmiczną ekstazą, zmysłową sugestią czy odrzuceniem, subiektywną czułostkowością, czy też powierzchowną rozrywką. Musi być ona przyporządkowana pewnemu orędziu, rozległej duchowej i w najwyższym sensie rozumowej wypowiedzi. Symbolicznie wyraża tę prawdę papież Benedykt XVI, który nawiązując do myśli Mahatmy Gandhiego wskazuje na trzy przestrzenie życiowe kosmosu: morze z żyjącymi w nim rybami, które milczą; ziemię ze zwierzętami, które krzyczą; niebo z ptakami, które śpiewają[54]. Tak wiec morzu właściwe jest milczenie, ziemi – krzyk, a niebu – śpiew. Człowiek zaś ma udział we wszystkich trzech wskazanych sferach: nosi w sobie głębię morza, ciężar ziemi i wysokość nieba i dlatego łączy w sobie trzy właściwości: milczenie, krzyk i śpiew. Dziś jednak, widzimy coraz wyraźniej, że pozbawionemu transcendencji człowiekowi pozostaje tylko krzyk, ponieważ chce on być już tylko ziemią i usiłuje uczynić swoją ziemią nawet niebo i głębiny morza. Prawdziwa liturgia, liturgia świętych obcowania, przywraca człowiekowi jego całość. Uczy go na nowo milczenia i śpiewu, otwierając przed nim morskie głębiny i przyswajając mu umiejętność lotu – sposób bycia anioła; wznosząc ku górze jego serce sprawia, że umilkła pieśń odzywa się w człowieku na nowo[55]. Prawdziwą liturgię poznaje się po tym, że jest ona kosmiczna: śpiewa z aniołami, milczy z oczekującą głębią wszechświata i tak właśnie zbawia ziemię, ponieważ wygrywa swemu Stwórcy najpiękniejszą pieśń na cytrze, lirze i harfie krzyża Chrystusa[56].

---

[52] Instrukcja *Musicam sacram*, nr 63, w: *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, red. A. Filaber, Warszawa 1997, s. 57.

[53] *Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II* nr 29, w: *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, red. A. Filaber, Warszawa 1997, s. 88.

[54] J. R a t z i n g e r, *Nowa pieśń dla Pana*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 200.

[55] Tamże.

[56] Por. J. B r a m o r s k i, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, s. 272.

CHRISTIAN SYMBOLISM OF MUSICAL INSTRUMENTS

SUMMARY

The Christian symbolism of musical instruments presented in this article belongs to one of the most beautiful and the deepest layers of theology of church writers and it is based primarily on the so-called evolution of the divisions of music: *musica mundana, musica humana* and *musica instrumentalis* (Boecius; cf. Casiodoro). They directed their attention and allegorical theology primarily to the string instruments already known in the Bible (harp, lyre, zither, psalterium). And so, the harp was to signify the spiritual, whereas the zither – the corporal; sometimes also the two natures of Christ (harp – Divine nature; zither – the human nature). In many authors we encounter a comparison of zither to a suffering body of Christ and His passion, during which the tendons were strained to its limits, and the bones were numbered, and He himself sounded as a spiritual song of virtues due to his patience (Tertullian, Casiodoro, Venantius Fortunatus). Hence, there was born in the theology of the patristic period and the Middle Ages an allegory of the so-called „cross harp" on which the Son of God hanged (Paulinus of Nola, Nicetas of Remesiana, Honorius of Autun, Bernard of Clairvaux, Bonaventura), who is a Logos Singing and playing a new song on this instrument. The Father God was compared to the Ultimate Violin-Maker who built *Universum* in a shape of a giant zither where the spirit and the matter, celestial choruses, heaven and hell, elements and all that the senses experience were the strings (Honorius of Autun, Clemens of Alexandria, Athanasius of Alexandria, Rupert of Deutz).

CHRISTLICHE SYMBOLIK DER MUSIKINSTRUMENTE

ZUSAMMENFASSUNG

Die in diesem Artikel dargestellte christliche Symbolik der Musikinstrumente gehört einer der schönsten und tiefsten Theologieschichten geistiger Schriftsteller und basiert hauptsächlich auf der sogenannten Evolution der Musikgliederungen: *musica mundana*, *musica humana* sowie *musica instrumentalis* (Boëtius; vgl. Cassiodor). Die Schriftsteller widmeten ihre Aufmerksamkeit und allegorische Theologie vor allem schon in der Bibel bekannten Saiteninstrumenten (Harfe, Lyra, Zither, Psalter). Und so sollte die Harfe das bedeuten, was geistig, und die Zither dagegen das, was körperlich ist. Manchmal sind das auch zwei Naturen – Wesensarten Christi (die Harfe – die göttliche Natur; die Zither – die menschliche Natur). Bei mehreren Autoren trifft man auch den Vergleich der Zither mit dem leidenden Christi Körper und seinem Leiden, während dessen Sehnen aufs Äußerste gespannt, Knochen gerechnet wurden, und Er selbst als ein geistiges Tugendlied dank seiner Geduld ertönte (Tertullian, Cassiodor, Vanantius Fortunatus). Daraus entwickelte sich in der Theologie des patristischen Zeitraumes und des Mittelalters die Allegorie der sogenannten „Harfe des Kreuzes", auf der Gottes Sohn aufgehängt wurde (Paulinus von Nola, Niketas von Remesiana, Honorius von Autun, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura). Gottes Sohn ist der Singende Logos und Der, der mit diesem Instrument ein Neues Lied abspielt. Gott Vater wurde mit dem Höchsten Geigenbauer verglichen, der das *Universum* in der Form einer gewaltigen Zither gebaut habe, deren Saiten Geist und Materie, himmlische Chöre, Himmel und Hölle, Gewalten und all das, was Sinne erfahren darstellen (Honorius von Autun, Clemens von Alexandria, Athanasius von Alexandria, Rupert von Deutz).

Aleksandra NALEWAJ*

Studia Elbląskie
XV (2014)

ARTYKUŁ WIARY „ZSTĄPIŁ DO PIEKIEŁ” W UJĘCIU BIBLIJNYM

Słowa klucze: śmierć, Szeol, „Zstąpił do piekieł”, zbawienie

Key words: death, Sheol, „He Descended into Hell”, redemption

Schlüsselworte: Tod, Szeol, „Auf die Hölle zurückgekehrt”, Errettung

Prawda o zstąpieniu Chrystusa do piekieł – łac. *Decendit ad inferos* – jest jednym z najmniej znanych i najsłabiej rozumianych artykułów wiary. W pierwotnym Kościele była żywo dyskutowana torując drogę do *Składu Apostolskiego* w okresie od IV do VI w. Jej osobliwość polega na tym, że Kościół nie wypowiedział się jednoznacznie co do celu misji Chrystusa w Otchłani[1]. Przez dziesiątki lat w rozważaniach patrystycznych nad tajemnicą o *descensus* Syna Człowieczego dominował tekst z 1 P 3,19n, którego treść stanowi jeden z największych *crux interpretum* w całym Piśmie Świętym. Autor *Listu* przedstawia Jezusa schodzącego do „duchów zamkniętych w więzieniu”, by ogłosić im coś, czego bliżej nie precyzuje. W. 20 wyjaśnia, że owymi duchami są nieposłuszni z czasów Noego, gdy budowano arkę na czas potopu[2]. Inne teksty Nowego Testamentu oraz wczesnochrześcijańskie apokryfy potwierdzają pobyt Chrystusa w zaświatach, gdzie głosił zmarłym Dobrą Nowinę i udzielał chrztu.

W niniejszym studium postaramy się przybliżyć biblijne tło doktryny o *descensus*. Na podstawie wybranych tekstów Starego i Nowego Testamentu oraz żydowskiej literatury niekanonicznej prześledzimy rozumienie pojęć eschatologicznych oraz ich ewolucję w starożytnym świecie.

---

* Aleksandra Nalewaj, dr teologii biblijnej, adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej i Etyki WT UWM w Olsztynie.

[1] R.E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament*, New York 1996, s. 714.

[2] S. H a ł a s, *Pierwszy List świętego Piotra. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (*NKB. NT* 17), Częstochowa 2007, s. 265.

OTCHŁAŃ W KSIĘGACH STAREGO TESTAMENTU I LITERATURZE ŻYDOWSKIEJ OKRESU MIĘDZYTESTAMENTALNEGO

1. Teksty starotestamentalne

Mieszkańcy Starożytnego Bliskiego Wschodu byli przekonani, że wszechświat składa się z trzech poziomów, a mianowicie: niebios, ziemi i podziemia. W niebiosach mieszkały wielkie bóstwa, ziemia była przestrzenią przeznaczoną dla rodzaju ludzkiego, a świat podziemny sferą zmarłych i istot chtonicznych[3]. W odróżnieniu od egipskich i mezopotamskich sąsiadów Żydzi wyznawali religię monoteistyczną. Nie wierzyli w podróże zmarłych do podziemi pod przewodnictwem obcych bóstw, niemniej dzielili powszechne przekonanie starożytnych o kontynuacji życia po śmierci w podziemnej krainie. W najstarszych partiach Starego Testamentu zjawisko śmierci i otchłani budzi trwogę. Zmarły, w stanie skrajnego osłabienia zstępował do głębin ziemi, by trwać w nich niby cień pozbawiony kontaktu z Bogiem i światem żyjących (por. Hi 26,5–6; Iz 14,9–10; Ez 32,17–32)[4]. Związek Stwórcy z niebem oraz zwyczaj pochówku zmarłych w ziemi dały początek lokalizacji krainy śmierci w podziemnej przestrzeni[5]. Język hebrajski na określenie tej części kosmosu stosuje termin *Szeol* lub *Abaddon*, odpowiednikiem greckim jest *Hades* bądź *Tartar*, łacińskim – *Inferi* lub *Infernus*, polskim – *Otchłań* bądź *Piekła*[6].

W odróżnieniu od koncepcji greckich semicka antropologia postrzegała człowieka jako jedność psychofizyczną. Zgodnie z tym schematem sądzono, że z chwilą śmierci cała osoba ludzka, z duszą i ciałem, zstępuje do *Szeolu* (por. Rdz 37,5; Iz 14,9). Żydzi traktowali *Otchłań* w kategoriach przestrzennych nazywając ją: grobem, głęboką studnią, otworem w ziemi, krainą prochu, czeluściami, przepaścią (por. Ps 30,10; Hi 26,5). Pochowany w grobie był zaliczany do świata zmarłych i nie było istotne w której części podziemia przebywał. Wraz z jego odejściem umierała nadzieja najbliższych, gdyż kraina martwoty i zapomnienia gotowała wszystkim przybyszom jednakowo okrutny los[7].

Odległe w czasie przekazy biblijne charakteryzują *Otchłań* jako spowity ciemnościami (por. Hi 10,18; Ps 88,7; 49,20) kraj bez powrotu (por. Hi 7,9), wieczny

---

[3] P.S. J o h n s t o n, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, Kraków 2010, s. 83.

[4] R. d e V a u x, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 66. Także: J.L. C r e n s h a w, *Śmierć*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 745. Autor zaznacza, że wśród Izraelitów początkowo dominuje przekonanie, że śmierć jest definitywnym kresem egzystencji. Zgodnie z rozpowszechnioną w starożytnym świecie ideą retrybucji doczesnej wierzono, że nagroda i kara dokonują się w życiu doczesnym.

[5] B. R e i c k e, *Piekło*, w: *Słownik wiedzy biblijnej,* s. 591.

[6] Należy zwrócić uwagę, że nie chodzi o piekło ale piekła. Rzeczownik „piekło" w liczbie pojedynczej wskazuje na stan wiecznego potępienia, natomiast „piekła" w liczbie mnogiej są staropolskim odpowiednikiem podziemi, czyli krainy zmarłych.

[7] B. S z l a g a, *Chrystus pierworodny spośród umarłych*, *StPelp* 10 (1975), s. 82–89.

dom (por. Koh 12,5), od którego jest oddalony wszechpotężny Bóg (por. Iz 38,18; Ps 6,6)[8]. Śmierć co prawda nie unicestwia całkowicie człowieka, niemniej istnienia w *Szeolu* nie można już nazwać życiem. Zmarły zstępuje do miejsca ciszy i odosobnienia, aby w prochu zachować resztę trwania. Owa bezczynność, sen czy odrętwienie są przerywane niekiedy jakimiś przebłyskami świadomości[9]. Bytowanie w *Otchłani* można porównać do egzystencji smutnych cieni ludzkich pozbawionych siły, witalności i wszelkiej przyjemności, gdyż całkowicie ustała aktywność (por. Koh 9,10) i brak jakichkolwiek relacji z Bogiem i światem (por. Ps 6,6; 30,10; 115,17)[10]. „Kraina nocy i milczenia" bywa niekiedy przedstawiana w obrazie chaotycznego pramorza, zwanego po hebrajsku *Tehom*, a uosobionego w postaci Lewiatana, mitycznej bestii wrogiej Stwórcy. Śmierć i *Otchłań* stanowią w ten sposób sumę wszystkiego co negatywne, to, innymi słowy, zło jakie panowało przed stworzeniem, tryumf chaosu nad porządkiem, kosmosem. Być umarłym, opuszczonym i zapomnianym przez Stwórcę są momentami oddającymi rzeczywistość Piekieł[11]. Z tych powodów zjawisko śmierci i zstąpienia w jej mroki budziło grozę w Izraelu.

Umrzeć, znaczyło pogrążyć się w *Otchłani*, „ziemi bez powrotu", żyć ale nędznie z dala od Boga i bliźniego. Stwórca odwiecznie odrzucił zło, jako że ono się sprzeciwia Jego naturze, dlatego śmierć człowieka grzesznego i nieodkupionego zrywała wszelką więź zarówno z Bogiem jak i człowiekiem[12]. Najstarsze tradycje przekazują, że zstępujący do Hadesu dzielą ten sam los niezależnie od życiowych zasług (por. Hi 30,23). Piekła niwelowały wszelkie różnice między grzesznikiem i sprawiedliwym. Starożytni pojmowali sprawiedliwość Bożą na wzór ówczesnej ludzkiej sprawiedliwości. Funkcjonowało pojęcie odpowiedzialności zbiorowej, stąd też za przewinienia jednostki karę ponosił cały szczep. Sądzono, że Jahwe nagradza według uczynków ludzi. Dochodzi nieprawości ojców na ich potomkach do trzeciego i czwartego pokolenia. Wierni *Prawu*, miłujący Jahwe dostępują Jego miłosierdzia (por. Wj 20,5–6). Wraz z rozwojem administracji królewskiej krystalizuje się zasada sankcji indywidualnych (por. Pwt 24,16). Już nie wspólnota ale każdy indywidualnie ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Owocem refleksji nad skutkami grzechu oraz indywidualną odpowiedzialnością człowieka jest rozwój nauki o zmartwychwstaniu, która zawiera się w młodszych partiach Starego Testamentu (por. Ez 37; Iz 25–26). Pragnienie nieśmiertelności i ufność we wskrzeszenie ciał „spoczywających w prochu" (Iz 26,19) sięgają korzeniami najdawniejszych warstw religijnej myśli Izraela. Wyrastają z wiary w sprawiedliwą zapłatę i przeczucia o dalszym trwaniu po śmierci[13].

W chwilach najgłębszego ucisku w czasie niewoli babilońskiej prorocy prowadzili lud głosząc orędzie nadziei. Profetyzm żydowski ożywiał wiarę w nastanie lepszej przyszłości, a ta wiązała się z bliskim nadejściem „dnia Jahwe" i eschatologiczne-

[8] J. S c h r e i n e r, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 204–205.

[9] A.-M. D u b a r l e, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i judaizmie*, „Concilium Polska" 6–10 (1970), s. 216.

[10] B. S z l a g a, *Chrystus pierworodny spośród umarłych*, s. 89–90.

[11] W. M a s s, *Zstąpił do piekieł*, *ComP* 1/25 (1985), s. 10.

[12] H.U. v o n B a l t h a s a r, *Zstąpienie do piekieł*, jw., s. 3.

[13] A.-M. D u b a r l e, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i judaizmie*, s. 214.

go sądu nad światem. W tym dniu, który Izajasz ukazywał jako katastrofę żywiołów (por. Iz 2,10–11), nieprzyjaciele Jahwe i Jego narodu (por. Iz 13,6–13; Ez 30,3–19) zostaną pokonani i na zawsze wrzuceni do *Otchłani*. Wierni posiądą życie wieczne a Bóg nieodwołalnie zniszczy śmierć[14]. Wiarę w określony czasowo pobyt w krainie zmarłych wyraża psalmista w słowach: „Nie pozostawisz duszy mojej w *Szeolu* i nie dozwolisz, by wierny Tobie uległ skażeniu" (Ps 16,10). Z treści utworu wynika, że autorowi mogła zagrażać śmierć, jego lęk jest więc uzasadniony. Wydaje się jednak, że psalmista nie zgadza się, iż *Szeol* jest odpowiednim losem dla „wiernego" Jahwe. Wyraża więc nadzieję na wyzwolenie z niego i jakąś formę komunii z Bogiem poza śmiercią[15]. Z kolei prorok Daniel, którego działalność wiąże się z okresem prześladowań Antiocha IV Epifanesa naucza: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, a drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie" (Dn 12,2). Tęskne oczekiwania Żydów za nieznaną ale szczęśliwą wiecznością łączą się z posłannictwem tajemniczego Syna Człowieczego, o którym coraz częściej mówią autorzy natchnieni. Jako reprezentant Boga miał za zadanie pokonać wrogie Jahwe moce i zainaugurować Królestwo Boże (por. Dn 7,9–14). Po wielkim cierpieniu za grzechy świata Boży Pomazaniec umrze, jednak wszechmocny Bóg wskrzesi Go do życia (por. Iz 53). Wiara w głoszonego Sługę Pana ożywiała nadzieje Żydów na zmartwychwstanie w ciele i lepszą od teraźniejszości przyszłość. Wraz z tymi nadziejami u progu nowej ery ewoluował obraz *Szeolu*, w którym *Księga Mądrości* rozróżniła stan świętych i niegodziwców (por. Mdr 3,1.4.10). Kraina śmierci nie była już miejscem bez powrotu i nadziei[16].

2. Literatura apokaliptyczna okresu międzytestamentalnego

W okresie od ok. II w. przed Chr. do końca I w. po Chr. w Izraelu rozwijała się twórczość apokaliptyczna. Jej korzenie sięgają okresu powygnaniowego. Reprezentanci nowego nurtu religijno-literackiego czerpali z tradycji prorockiej oraz wyobrażeń religii babilońskiej i irańskiej[17]. Działając pod specjalnym natchnieniem spekulowali na temat biegu świata i historii. Konkretyzowali pojęcia eschatologiczne wyznaczając kres ziemskiej rzeczywistości[18]. Twórczość apokaliptyczna odsłania niedostępne człowiekowi tajemnice kosmosu, świat aniołów i demonów, dusz i historii świętej. Rozwój żydowskiej literatury niekanonicznej wiąże się z sytuacją polityczno-religijną Izraela przy końcu starej ery. Niespełnione zapowiedzi prorockie o powszechnej odnowie i pomyślności po powrocie z niewoli babilońskiej, zanik charyzmatu profetycznego i prześladowania syryjskiego najeźdźcy Antiocha Epifanesa, zapoczątkowały ostry kryzys religijny. Wobec dramatycznych doświadczeń narodu autorzy ksiąg apokaliptycznych proponują zajęcie właściwej postawy.

---

[14] L. S t a c h o w i a k, *Nadchodzący dzień Jahwe* (Iz 2,6–22), *RTK* 1/26 (1979), s. 29.

[15] P.S. J o h n s t o n, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej,* s. 248.

[16] A. N o s s o l, *Zstąpił do piekieł*, *AK* 2/439 (1982), s. 171. Także: J. S c h r e i n e r, *Teologia Starego Testamentu*, s. 388–389.

[17] F. K o g l e r, *Apokaliptyka*, w: *Nowy leksykon biblijny,* Kielce 2011, s. 31.

[18] L. S t a c h o w i a k, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, *AK* 1/376 (1971), s. 58.

Etiopska *Księga Henocha*, *Księga Jubileuszów*, *Wniebowzięcie Mojżesza*, *Czwarta Księga Ezdrasza* oraz grecka i syryjska *Apokalipsa Barucha* mówią o wydarzeniach ostatecznych, nadchodzącym „dniu Jahwe" i sądzie nad światem. Nie tylko Izrael ale cały kosmos będzie uczestniczyć w głębokich wstrząsach i przemianach, które utrwalą panowanie Boga na ziemi. Przedstawiciel Stwórcy, Archanioł Michał, Syn Człowieczy bądź Mesjasz, w końcowej walce położy kres panowaniu Szatana nad światem. Zwycięstwa dokona w procesie walki, zmagania. Zmarli powstaną wówczas z *Otchłani* a naród wybrany osiągnie upragnioną wolność. Przyszłość, którą ilustruje literatura żydowska końca starej ery domagała się jednoznacznej postawy etyczno-religijnej, wierności Prawu i ufności Jahwe[19].

W atmosferze walki o wolność polityczną i religijną w epoce hellenistycznej, w narodzie wybranym wyzwalały się pragnienia nieprzemijalnego świata. Równolegle z tymi nadziejami zmieniał się w kulturze judaistycznej obraz krainy zmarłych. W ślad za tradycją biblijną apokaliptyka zachowała pogląd o podziemnym położeniu *Szeolu*. Należał on do drabiny wszechświata zbudowanej z różnych niebios przeznaczonych dla Boga, aniołów, zbuntowanych duchów, feniksów, cherubinów i serafinów. Były tam także zbiorniki na wodę, deszcz, śnieg i gwiazdy[20].

Etiopska *Księga Henocha* wzorowana na semickim oryginale z II w. przed Chr. odsłania część tajemnicy *Otchłani*. Tytułowy bohater Henoch, potomek Seta (por. Rdz 5,18–24) jest postacią niezwykle ważną w tradycji biblijnej. Patriarcha „chodzący z Bogiem" i „wzięty" do nieba jest dla swoich rodaków mędrcem i prorokiem okresu przedpotopowego. W jednej z wizji Henoch występuje w roli pośrednika między zbuntowanymi duchami w Piekłach a Bogiem (por. HenEt 13,4–10)[21]. Aniołowie ci, niegdyś służący Jahwe, wystąpili przeciw Niemu. Opuścili swoje siedziby w niebie i zeszli na ziemię, by grzeszyć z kobietami „kalając się ich nieczystością" (HenEt 10, 11). Giganci zrodzeni z nieprawych związków napełnili ziemię krwią i wszelkim złem (HenEt 9,9)[22]. Za karę ludzkość została zniszczona potopem, zaś upadli aniołowie zostali uwięzieni na wieki w strasznym miejscu kaźni. W ten sposób autor apokryfu podejmuje motyw z Rdz 6,1–4, mówiący o „synach Bożych" i ich grzechu z córkami ludzkimi[23]. Nieposłuszne duchy prosiły wędrującego po zaświatach Henocha o wstawiennictwo u Boga i wyproszenie im przebaczenia. Misja patriarchy zakończyła się niepowodzeniem. Odpowiedzią Stwórcy na błagania upadłych mocy był wyrok potępiający: „Nie znajdą ani pokoju ani przebaczenia" (HenEt 12,5). W czasie ostatecznym aniołowie kary działający w imieniu Jahwe

---

[19] F. S z u l c, *Pierwotne znaczenie nauki o zstąpieniu Chrystusa do otchłani w świetle analizy historyczno-teologicznej i hermeneutycznej*, *ComP* 1/25 (1985) s. 54; P.S. J o h n s t o n, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, s. 284–285, zaznacza, że w „Apokalipsie Mesjańskiej", piśmie Wspólnoty z Qumran, jest mowa o Mesjaszu, który „ożywi zmarłych i przyniesie dobrą nowinę ubogim". Z kolei w tekstach odnalezionych w grocie 4 jest mowa o „nadziei na zmartwychwstanie sprawiedliwych na wielki sąd".

[20] T e n ż e, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982, s. 117–118.

[21] R. R u b i n k i e w i c z, *Duchy zamknięte w więzieniu. Interpretacja 1 P 3,19 w świetle Hen 10,4.12*, *RTK* 1/28 (1981), s. 85.

[22] T e n ż e, *Eschatologia Hen 9–11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 31–32.

[23] S. H a ł a s, *Pierwszy List św. Piotra*, s. 265–266.

osądzą i unicestwią zastępy demonów i grzeszników. Wybraniec Boga odniesie wówczas tryumfalne zwycięstwo nad Azaelem (por. HenEt 53–56)[24].

Wielki grzech demonów, o którym wspomina *Księga Henocha*, grawituje wokół odstępstwa od Boga na rzecz obcego kultu. Azael i Szemichaza, reprezentanci zbuntowanych aniołów, przez wyjawienie ludziom tajemnic nieba i nieprawe czyny zniszczyli ład panujący w świecie. Bałwochwalcze obrzędy, czerpanie ze zdobyczy kultury materialnej i budowanie szczęścia wbrew woli Stwórcy, stanowią zagrożenie dla jahwizmu i nieuchronnie prowadzą do zguby[25]. Jest istotne, że zarówno Stary Testament jak i literatura niekanoniczna nie znały pojęcia wiecznej szczęśliwości, której dostępują sprawiedliwi zaraz po śmierci. *Księga Henocha* (17–19) ukazuje dusze sprawiedliwych i grzeszników oraz zbuntowanych aniołów przebywających razem w Hadesie. Dopiero dzień sądu rozstrzygnie o szczęściu jednych i potępieniu drugich[26].

NOWY TESTAMENT I APOKRYFY O ZSTĄPIENIU CHRYSTUSA DO OTCHŁANI

1. Teksty nowotestamentalne

W I w. po Chr. pojęcie *Hadesu* przeżywa dalszy rozwój. „Kraina nicości" jest pojmowana jako stan czuwania i nadziei „dla sprawiedliwych". W Nowym Testamencie pojawiają się określenia „Łono Abrahama" i „Raj", natomiast stan rozpaczy dla bezbożnych i grzeszników otrzymuje miano „Gehenna". Spośród nielicznych nowotestamentalnych tekstów o pobycie Chrystusa w *Szeolu* najbardziej znany choć trudny do interpretacji jest fragment z 1 P 3,18–20. W przekładzie *Biblii Świętego Pawła* tekst otrzymuje brzmienie: „Bo i Chrystus raz za grzechy cierpiał – sprawiedliwy za niesprawiedliwych – aby was przyprowadzić do Boga; Jego ciało wprawdzie zabito, ale mocą Ducha został przywrócony do życia. Jego mocą poszedł również, aby ogłosić naukę uwięzionym duchom, które niegdyś, za dni Noego, nie okazały posłuszeństwa. Wtedy Bóg czekał cierpliwie, zanim zbudowano arkę, w której tylko nieliczni, to jest osiem osób, zostali zbawieni dzięki wodzie". Cytowany tekst przedstawia mitologiczny obraz świata. Otchłań jest związana z jakąś konkretną przestrzenią a zstępujący do niej Chrystus to jakby Odyseusz podróżujący po niebie i zaświatach[27].

Najwięcej trudności przysparza egzegetom w. 19. W debacie uczonych kwestią sporną jest tożsamość „uwięzionych duchów" oraz treść przesłania Jezusa. Chodzi mianowicie o to, czy Chrystus zstępując w zaświaty przemawia do zbuntowanych aniołów, zdeprawowanego pokolenia z czasów Noego, czy wreszcie do zmarłych Starego Testamentu oczekujących Mesjasza? Określenie tożsamości owych duchów wiąże się z treścią przekazu Zbawiciela, a mianowicie, czy jest to orędzie zbawie-

[24] J.L. K o v a c s, *Now shall the Ruler of this World be driven out; Jesus Death as Cosmic Battle in John 12,20–36*, *JBL* 114/2 (1995), s. 236–240.

[25] R. R u b i n k i e w i c z, *Eschatologia Hen 9–11 a Nowy Testament*, s. 51–59.

[26] T e n ż e, *Duchy zamknięte w więzieniu*, s. 85.

[27] M. C z a j k o w s k i, *Między kenozą a wywyższeniem*, *ComP* 1/25 (1985), s. 130.

nia czy wyrok potępiający[28]. Kolejną trudnością jest określenie kontekstu problematycznego wersetu. Niektórzy uczeni czytają 3,19 w świetle jednostki, w której jest umieszczony, to znaczy 3,18–20 lub 3,18–22, inni w świetle 4,6, który brzmi: „W tym celu ogłoszono Ewangelię również i tym, którzy umarli, aby skazani przez ludzi w ziemskim życiu, mogli żyć mocą Bożego Ducha".

Zdaniem S. Hałasa[29], w. 20 wprowadza nas na właściwe tory rozumowania odnosząc się do wspomnianej już *Księgi Henocha*. Starożytny apokryf był szeroko znany w społeczności pierwszych chrześcijan, o czym świadczą wzmianki w Jd i 2 P. Jest wysoce prawdopodobne, że Autor *Listu* mówiąc o „duchach w więzieniu" ma na uwadze zbuntowane anioły nie zaś praojców narodu wybranego. Prawda o zstąpieniu Pana *ad inferos* pojawiła się dopiero z końcem II w. po Chr. w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, następnie u Orygenesa. Również w tym okresie wspomina się po raz pierwszy tekst z 1 P 3,19–20 jako biblijny dowód na poparcie wskazanej tezy. Pierwsze formuły wiary o pobycie Chrystusa w Piekłach pojawiają się dopiero w IV w. W ten sposób, brak powiązania tekstu Piotrowego z nauką o pobycie Zbawiciela w Otchłani aż do 190 r. po Chr., a także jego ograniczona rola w późniejszej debacie patrystycznej, stanowi poważny argument przeciwko rozumieniu „zamkniętych w więzieniu" jako patriarchów. Wydaje się zaś oczywiste powiązanie tekstu z dawnymi przekonaniami na temat upadłych i ukaranych przez Boga duchów z czasów Noego, właśnie ze względu na rozwinięcie tego wątku w następnym wersecie. A zatem, „duchami w więzieniu", o których mówi św. Piotr, są potężne istoty ukarane przez Boga za ich grzech. Warto nadmienić, że biblijne określenie „duchy" – gr. *pneumata* w l. mn. jest bardzo rzadko stosowane do istot ludzkich (por. Hbr 12,23), natomiast często na określenie istot nadnaturalnych, zarówno anielskich jak i demonicznych (por. Mt 8,16; Ap 16,13). Z kolei dla zmarłych w *Szeolu* stosuje się termin *psychē* (Dz 2,27)[30]. Ponadto, zauważa krytyk[31], w *Księdze Henocha* jest mowa o siedmiu sferach czy piętrach niebieskich, które kolejno odwiedza tytułowy bohater. Podobny obraz jawi się w 1 P. Chrystus na wzór patriarchy przebywa drogę wiodącą na sam szczyt, by zająć miejsce po prawicy Boga. Chrześcijanie znający tradycję henochiczną, a także, jako mieszkańcy Imperium Rzymskiego obeznani z tradycją tryumfów cesarskich, czytając 1 P mogli sobie wyobrażać zwycięski pochód zmartwychwstałego Pana do niebieskich przestworzy.

W świetle powyższej opinii Chrystus udał się do uwięzionych duchów (*pneumata*) – 3,19, a nie do zmarłych (*nekroi*) – 4,6, aby im ogłosić pewną wiadomość[32]. Autor Pisma nie podaje żadnej wskazówki odnośnie do treści Chrystusowej proklamacji. Można przypuszczać, że dla jego odbiorców jej sens był na tyle oczywisty, iż dodatkowe objaśnienia były zbędne. Warto przypomnieć, że bohater apokryfu nie ogłosił upadłym duchom jakiegokolwiek ratunku, ale definitywną karę i potępienie. S. Hałas zaznacza, że dla współczesnych chrześcijan tak kategoryczna nauka jest trudna do przyjęcia, jednak trzeba mieć na uwadze, że orędzie Zbawiciela nie było

[28] R.E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament*, New York 1996, s. 714–716.

[29] *Pierwszy List świętego Piotra*, s. 265–269.

[30] S. H a ł a s, *Pierwszy List świętego Piotra*, s. 266.

[31] Tamże, s. 266–268.

[32] R.E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament*, s. 715.

skierowane do ludzi lecz duchów uosabiających wszelkie zło na ziemi i w przestworzach. W swojej wymowie kerygmat jest zgodny z definitywnym odrzuceniem tych, którzy są nieposłuszni Ewangelii (por. 2,8; 3,1; 4,17n.). Różnica między patriarchą w ujęciu apokryfu a Chrystusem jest taka, że Henoch zgłębił tajemnice wszechświata po to, by opowiedzieć o nich ludziom ku przestrodze. W 1 P Chrystus jawi się jako zwycięski Król tryumfalnie zmierzający ku niebu. Jego pochód jest wyrazem pokonania wszelkich mocy zła w świecie i poza nim. Natomiast zawartość kerygmatu ogłoszonego duchom w więzieniu należy rozumieć w sposób zgodny z funkcją Chrystusa jako ostatecznego Zwycięzcy i Tryumfatora. Taka treść przepowiadania znajduje potwierdzenie w całkowitym podporządkowaniu Zbawicielowi wszelkich złych potęg, o którym jest mowa w w. 22[33].

D.H. Stern[34] dodaje, że uwięzionymi duchami są „aniołowie, którzy zgrzeszyli" (2 P 2,4) i „porzucili właściwą im sferę" (Jd 6). Są to znani z Rdz 6,2–4 *b'nei-ha-'elohim*, czyli „synowie Boży" lub „synowie aniołów", zwani też *nefilim* – „olbrzymi", którzy za czasów Noego opuścili przeznaczoną im przestrzeń na rzecz obcowania cielesnego z „córkami ludzkimi". Jeśli, podkreśla komentator, uwięzionymi duchami byliby zmarli Starego Testamentu, którzy oczekiwali przyjścia Mesjasza, to należy sądzić, że z Jego ust usłyszeli Radosną Nowinę o zbawieniu. Jeśli natomiast nauczanie Mesjasza było skierowane do upadłych aniołów, to nie mogło to być orędzie zbawcze, gdyż te właśnie duchy „uwięził On w ciemnościach, aż do Wielkiego Dnia Sądu (Jd 6). Zgodnie z nauką płynącą z Kol 2,15 Chrystus „pozbawia władców i zwierzchności ich mocy, wystawiając je na widowisko" i przez Krzyż odnosi tryumfalne zwycięstwo nad wszelkim złem[35],

J. Załęski[36] za L. Goppeltem objaśnia 3,19 w świetle 4,6 suponując, że „duchy zamknięte w otchłani" raczej nie są aniołami czy duchami, ale zmarłymi z czasów potopu, którym Chrystus ogłasza zbawienie. Zdaniem krytyka, termin *pneuma* w w. 19 został prawdopodobnie użyty zamiast terminu *psyche*. Z kolei W.J. Dalton[37] zwraca uwagę, że 3,19 i 4,6 nie odnoszą się do tego samego zdarzenia. W 1 P 4,6 chodzi o obronę chrześcijan, którzy przyjęli Ewangelię za życia, ale już umarli (por. 1 Tes 4,13–18). Mimo fizycznej śmierci są żywi w oczach Pana. W 1 P 3,19 nauczanie Chrystusa jest skierowane do duchów zamkniętych w więzieniu i w tekście nie ma wzmianki o zmarłych. Piotr ukazuje zstępującego do Szeolu Mesjasza, który w zaświatach ogłasza zwycięstwo nad wszelkim złem. Podobny obraz kreśli ewangelista Jan. Jezus powracający do Ojca ogłasza uczniom sąd nad „Władcą tego świata" (J 16,11). Z kolei autor Ap (12,5–13) naucza, że szatan i jego dwór są zmuszeni opuścić niebieską przestrzeń definitywnie z chwilą wywyższenia Chrystusa.

---

[33] R.E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament*, s. 268–269.

[34] *Pierwszy List Kefy (Piotra),* w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 1011.

[35] Tamże.

[36] *Chrześcijanin w świecie i wobec świata* (*Pierwszy List św. Piotra*), w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa* (*Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* 10), Warszawa 1992, s. 112. Podobnie sądzi J. C e r v a n t e s G a b a r r ó n, *Pierwszy List św. Piotra Apostoła*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego,* Warszawa 2001, s. 1647.

[37] Opinię przytacza R.E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament*, s. 715–716.

W opinii Daltona, interpretacja tekstu Piotra w takim właśnie kluczu wydaje się najbardziej prawdopodobna.

Geneza innych tekstów natchnionych o *descensus* Syna Człowieczego wiąże się z wykorzystaniem w szerszym zakresie *targumów* i *midraszy* do wyjaśnienia trudnych tekstów biblijnych. W Mt 12,40 autor wykorzystuje typologię Jonasz – Syn Człowieczy. Mąż Boży przebywający trzy dni we wnętrznościach wielkiej ryby jest znakiem *descensus* Chrystusa do głębin ziemi. W opinii W. Massa[38], ta typologia staje się zrozumiała w świetle tekstu Rz 10,7, w którym św. Paweł stosuje egzegezę charakterystyczną dla *midraszu*. Interpretacja Apostoła jest odbiciem parafrazy tekstu Pwt 30,11–14, dokonanej przez palestyński *targum*. W obu fragmentach wyrażenie „iść przez morze" zostało zastąpione przez „zstępować do *abyssus*" lub „zstępować w głębokości wielkiego morza". *Targum* odnosi tekst do Jonasza, zaś św. Paweł do Jezusa. Tak jak prorok był przez trzy dni we wnętrzu wielkiej ryby, innymi słowy, w głębokości *abyssus*, tak Syn Boży po swej śmierci przebywał w *abyssus* królestwa zmarłych. Różnice między Jonaszem a Chrystusem są jednak wyraźne. Zstąpienie żywego proroka do podziemi jest związane z jego eschatologicznym zwycięstwem nad Lewiatanem, złowrogim pramorzem. Pochłonięty przez otchłań Jonasz nie zostaje jej oddany „aż do końca" (por. J 13,1), ale przywrócony do życia. Jezus wydany przez Ojca „aż do końca", jako umarły zstąpił do krainy umarłych i przebywał w niej w całkowitym opuszczeniu i bezsile. Po Jego *descensus* nie było ponownego powstania, ale to zstąpienie było ostatecznym wstąpieniem, czyli wywyższeniem.

Inne teksty Nowego Testamentu akcentują fakt śmierci Jezusa, wydarzenia uchwytnego historycznie, którego teologicznym odpowiednikiem jest zstąpienie do Otchłani[39]. Autor *Listu do Efezjan* potwierdza w jednostce 4,9–10, że Zbawiciel osiągnął stan śmierci i zrealizował swoją misję odkupieńczą. Jezus zakosztował śmierci ale definitywnie ją pokonał, gdyż „niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim" (Dz 2,24). Najstarsze świadectwa ewangeliczne wiążą nierozerwalnie śmierć Jezusa z Jego misją zbawienia, której przejawem i obrazem było zstąpienie do Piekieł i wyzwolenie z nich sprawiedliwych. W Mt 27,51–53 słyszymy, że w chwili śmierci Ukrzyżowanego „…ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli do Miasta Świętego i ukazali się wielu". Ewangelista podkreśla uniwersalny charakter misji Chrystusa. Dotyczy ona zmarłych wszystkich czasów. Relacja o otwieraniu się grobów w chwili śmierci Syna Człowieczego jest wyrazem wiary chrześcijańskiej we wskrzeszenie ciał, czyli integralne zmartwychwstanie człowieka[40]. Zgodnie z przekazami Nowego Testamentu nie powinno się pojmować krainy zmarłych przestrzennie czy czasowo. Nie należy utrzymywać, że Jezus pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem przebywał w *Szeolu* przez trzy dni. Chwila

[38] *Zstąpił do piekieł*, s. 7–9. Por. także: A. P a c i o r e k, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (*NKB.NT* 1/1), Częstochowa 2005, s. 513–514. Zdaniem krytyka, podobieństwo Jonasza do Jezusa polega na wybawieniu obu od śmierci. Ta analogia w ujęciu ewangelisty nie jest doskonała, gdyż prorok w odróżnieniu od Syna Człowieczego nie umarł. Niemniej w osobie Jonasza uwidacznia się wydarzenie paschalne, a tryumf Jezusa nad śmiercią jest nowym znakiem Jonasza.

[39] M. C z a j k o w s k i, *Między kenozą a wywyższeniem*, s. 132.

[40] Tamże, s. 138.

uniżenia jest jednocześnie chwilą wywyższenia, wniebowstąpienia i chwały. Jest to niewątpliwie przejaw nowego myślenia w teologii katolickiej, gdzie określenia „trzy dni", „zstąpienie do piekieł", są traktowane symbolicznie. Ukrzyżowany w godzinie agonii obiecuje Łotrowi niebo (por. Łk 23,43). Nawet dla złoczyńcy zdolnego do aktu skruchy moment największego uniżenia jest momentem zbawienia.

Teksty nowotestamentalne akcentują fakt śmierci Chrystusa i Jego pobyt w królestwie zapomnienia i ciemności. Świadectwa uczniów są jednak wyrazem wiary w zmartwychwstanie i radość z perspektywy wiecznej szczęśliwości, co przekazuje Ap 1,18: „Byłem umarły, a oto jest żyjący na wieki wieków i mam klucze Śmierci i Otchłani". Przejście Chrystusa ze śmierci do życia daje wierzącemu nadzieję wieczności. Zmartwychwstały ma moc otworzyć otchłanie śmierci i uwolnić zmarłych jak i zamknąć śmierć i ją odizolować[41]. Jest Bogiem, w Jego ręku jest życie i śmierć.

2. Troska o wyzwolenie z otchłani w apokryfach Nowego Testamentu

Pierwsi chrześcijanie wywodzący się głównie z żydostwa rozprawiali na temat zstąpienia Jezusa do Piekieł i dokonanej w nich misji odkupieńczej. Spekulacje dotyczyły zasięgu Chrystusowego zbawienia a wynikały z troski o losy bliskich zmarłych. Rozważano, czy zbawienie obejmuje także pokolenia żyjące przed Chrystusem. Ów problem znalazł odbicie w judeochrześcijańskich apokryfach, które pojawiły się u schyłku I w. Najstarsze z Ksiąg akcentują realizm śmierci Zbawiciela. *Księgi Sybillińskie* (8,300–312; 11,19) głoszą, że Chrystus „wypełnił odwieczne prawo zasypiając na trzy dni w ziemi". Prawdę o rzeczywistym człowieczeństwie Syna Bożego, który został poddany „prawu śmierci" przekazuje także *Testament Beniamina* (9,5) pochodzący z I w. oraz *Wniebowzięcie Izajasza* (4,1), tekst powstały na przełomie I i II w.

Oryginalną koncepcją, żywą w pierwotnym chrześcijaństwie a związaną bezpośrednio z pobytem Syna Człowieczego w Piekłach, była Jego walka z demonami[42]. Tę tematykę podejmują wspomniane *Księgi Sybillińskie* i *Testamenty XII Patriarchów*. Wymienione pisma nie mówią o konflikcie w *Szeolu*, wskazują jednak, że wraz ze śmiercią Chrystusa następuje jego opustoszenie, a złe moce okrywa żałoba (por. TestDana 5,10–11; TestLew 4,1). Inna grupa apokryfów koncentruje się na dokonanym dziele odkupienia i głoszeniu przez Mesjasza Radosnej Nowiny w zaświatach. W *Ewangelii Piotra*, pochodzącej prawdopodobnie z poł. II w., do zmartwychwstałego Pana zwraca się z nieba głos z pytaniem: „Czy zwiastowałeś tym, którzy śpią? I dała się słyszeć odpowiedź z krzyża: «Tak»". Przypuszczalnie w tekście chodzi o przebywających w krainie śmierci, którym Zbawiciel przyniósł wybawienie[43].

Wersja grecka *Zstąpienia Jezusa do Otchłani* jest relacją dwóch synów Symeona ze spotkania Chrystusa Pana w *Hadesie*. Wobec faryzeuszów składają świadectwo o tym, że Zbawiciel po swej śmierci zstąpił do *Szeolu*. Swym przybyciem

[41] M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (*NKB.NT* 20), Częstochowa 2012, s. 120–121.

[42] F. S z u l c, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, s. 123–124.

[43] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, vol. I–II, pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1980, s. 417.

rozświetlił mroki Piekieł, ujarzmił szatana, a sprawiedliwych wywiódł do raju. Zmartwychwstali wraz z Panem bracia świadczą o tym wydarzeniu[44]. Już w II w. zagadnienie uwolnienia sprawiedliwych z *Otchłani* począwszy od Adama aż po Jana Chrzciciela, interesowało chrześcijan. *Midrasz* do proroctwa Jeremiasza głosił: „Pan Bóg przypomniał sobie o zmarłych, którzy są Jego, Świętych Izraela, którzy zasnęli w prochu ziemi, zstąpił do nich, aby im zwiastować Dobra Nowinę o zbawieniu, które im przyniósł"[45].

Rozwój refleksji o pobycie Jezusa w *Otchłani* zaznaczył się analizą wielu zdarzeń z życia Syna Człowieczego pod tym właśnie kątem. Najbardziej istotne fakty związane z misją odkupieńczą w Hadesie to: głoszenie Dobrej Nowiny, spowodowanie nawrócenia grzeszników, odpuszczenie win, udzielanie chrztu i dar nowego życia[46]. Naukę o konieczności chrztu do zbawienia odnajdujemy w *Liście Apostołów* i *Pasterzu Hermasa*, pismach datowanych na II w. Pierwszy tekst naucza, że Jezus pragnął wynagrodzić tym, którzy Mu zaufali i dlatego „własną prawicą udzielił im chrztu życia i odpuszczenia wszystkich grzechów". Drugi utwór podkreśla, że posługę odkupieńczą w krainie zmarłych podjęli Apostołowie i uczeni w Piśmie, po swojej śmierci. Mieszkańcom *Szeolu* nieśli Ewangelię i udzielali chrztu. Dzięki ich posłudze zmarli poznali imię Pana i otrzymali nowe życie[47].

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa w niektórych kręgach pojawiły się błędy doktrynalne, które odcisnęły piętno także na twórczości apokaliptycznej. W *Ewangelii Bartłomieja* z IV w. odnajdujemy elementy gnozy. Autor *Księgi* stwierdza, że Jezus zniknął z krzyża, aby w Piekłach zwyciężyć szatana. Uwolnił sprawiedliwych mężów spod władzy Księcia ciemności i śmierci, po czym wrócił na krzyż. Apokryfy z III–IV w., pośród nich *Ewangelia Nikodema*, często przedstawiają motyw walki Jezusa z demonami w zaświatach. Fakt ten wiąże się z procesem mitologizacji omawianej prawdy wiary, być może także z czerpaniem koncepcji z wierzeń Greków[48].

Jest faktem, że żywotność prawdy wiary o zstąpieniu Zbawiciela do *Otchłani* w odległych wiekach wiązała się z troską o losy przodków. Celem spekulacji judeochrześcijan było uzyskanie odpowiedzi na pytanie o zasięg odkupienia dokonanego przez Jezusa w *Szeolu*. Na pewno zbawienie stało się udziałem sprawiedliwych. Nie ma wyraźnej odpowiedzi, czy dotyczyło wszystkich zmarłych a tym bardziej upadłych duchów.

ZAKOŃCZENIE

Pismo Święte stopniowo odsłania prawdę Bożą. Rozwój objawienia w sposób szczególny dotyczy kwestii losu człowieka po śmierci. Doktryna o *descensus* Syna Człowieczego jest głęboko zakorzeniona w religijnej myśli Izraela. Naród wybra-

[44] Tamże, s. 445–451.

[45] F. S z u l c, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, s. 122.

[46] Tamże, s. 123.

[47] Tamże.

[48] T e n ż e, *Pierwotne znaczenie nauki o zstąpieniu Chrystusa do otchłani w świetle analizy historyczno-teologicznej i hermeneutycznej*, s. 56–57.

ny dzielił przekonania mieszkańców Starożytnego Bliskiego Wschodu, że śmierć i zstąpienie w jej mroki są koniecznymi elementami ludzkiej egzystencji. Teksty nowotestamentalne i apokryfy wczesnochrześcijańskie świadczą o pobycie Chrystusa w *Szeolu* w okresie między Jego śmiercią a zmartwychwstaniem. W pierwotnym Kościele żywo dyskutowano na temat misji Jezusa w zaświatach i jej skutków.

Zmartwychwstanie Chrystusa zainicjowało życie wieczne w obecności Boga. Jest ono alternatywą dla rzeczywistości *Szeolu*. W tajemnicy paschalnej Syn Człowieczy położył kres napięciu między rzeczywistością świata podziemnego a ludzką nadzieją istnienia innej opcji i perspektywy.

THE ARTICLE OF FAITH „HE DESCENDED INTO HELL" AS PRESENTED BY THE BIBLE

SUMMARY

This study is devoted to the biblical background of the article of faith „He Descended into Hell", which is the least known and the least understood by modern Christians. The truth about the *descensus* of the Son of Man is deeply rooted in the religious thought of Israel, which is shown by inspired and non-canonical texts. According to the views of the ancient, the death and the abyss constituted the necessary elements of the human existence. Christ, surrendering to the law of death, descended into Sheol after His death. In the underworld, being sinless, He conquered evil and its maker. He brought the good news to the dead, who had been waiting for the Messiah for centuries. The Work of Redemption by the Son of God is universal.

GLAUBENSARTIKEL „AUF DIE HÖLLE ZURÜCKGEKEHRT" IN DER BIBELFASSUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Studium ist dem Bibelhintergrund des am wenigsten und am schwächsten durch die heutigen Christen verstandenen Glaubensartikels „Auf die Hölle zurückgekehrt". Die Wahrheit über *descensus* des Menschensohnes ist tief in dem religiösen Andenken von Israel eingewurzelt, worauf die beseelten und nicht kanonischen Inhalte hinweisen. Nach den Gesinnungen der Altertümlichen gört das Tod und die Hölle nicht zu den Teilen des menschlichen Lebens. Jesu Christi kapitulierte vor dem Tod, und kehrte danach auf Szeol zurück. In dem Land der Dämmerungen bewältigte er als der Südenfreie das Böse und des Täters. Den Verstorbenen, die schon jahrhundertlang auf den Messias wartetet, brachte er die Freudige Nachricht. Die Erlösung von dem Menschensohn ist universal.

Olaf SZCZYPIŃSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY W WYBRANYCH WYZNANIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH**

Słowa kluczowe: racjonalność, Joseph Ratzinger, wiara, nauka, rozum

Key words: rationality, Joseph Ratzinger, faith, knowledge, reason

Schlüsselwörte: Rationalität, Joseph Ratzinger, Glaube, Wissenschaft, Verstand

WPROWADZENIE

Pytanie o racjonalność wiary jako takiej przysparza niemałe trudności. Dodatkowy kłopot sprawia podział na poszczególne konfesje w ramach jednej religii chrześcijańskiej. Ich wpływ na współczesny dyskurs filozoficzny jest coraz mniej wyraźny, choć nadal widoczny. Pojawiają się jednak nurty filozoficzne, które próbują ograniczyć poznanie naukowe do sobie właściwego przedmiotu. Wykluczają one tym samym, teologiczną refleksję traktując ją jako postawę irracjonalną. Jednakże, pojęcie rozumności i związane z nim kategorie pochodne: logiczność, sensowność, naukowość, przysługują także innym typom nauk, w tym naukom teologicznym.

Nie jest bowiem tak, że jedynie domeną nauki jest racjonalność, a wiary irracjonalność. Podział na wiarę i rozum nie pokrywa się z podziałem na religię i naukę. Wiara i rozum, jak wykazywał J.H. Newman, są wspólnymi i naturalnymi nawykami umysłu (*habits of mind*). Z kolei Jan Paweł II pisał, że wiara i rozum są jak dwa skrzydła, które wznoszą ludzkiego ducha, czyli władze poznawczą, ku kontemplacji prawdy.

Zasada *nihil esse sine ratione* wskazuje, że należy badać różne przejawy racjonalności[1]. Jest to problem, który można sformułować w pytaniach: co jest, a co

* Olaf Szczypiński, mgr lic. teologii, doktorant w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologicznego UWM w Olsztynie, student prawa na Wydziale Prawa i Administracji UKSW, e-mail: olafszczyp@gmail.com

** Artykuł powstał w ramach projektu naukowego finansowanego ze środków służących rozwojowi młodych naukowców i uczestników studiów doktoranckich realizowanego w okresie maj–grudzień 2013 r.

[1] Pozwala ona także uchwycić to, czym jest racjonalność. W tym prostym ujęciu, racjonalne jest to, co posiada zawsze rację swego istnienia i jako takie pozwala zrozumieć świat. Trzeba także

nie jest przejawem racjonalności? Czy wiara może pretendować to bycia uznaną za racjonalną? Jeżeli tak, to dlaczego spycha się ją na margines rozważań nad człowiekiem? Na ile argumenty, które przedstawiają poszczególne konfesje pozwalają ocenić teologię, jako racjonalną refleksję nad wiarą?

W literaturze z zakresu religii, teologii i ekumenizmu można znaleźć wiele informacji dotyczących rozumienia wiary w wyznaniach chrześcijańskich[2]. Pojawiają się w nich wypowiedzi na temat racjonalności wiary. Są to jednak analizy konkretnych wyznań[3] lub prace, w których autorzy zastanawiają się nad racjonalnością wiary jako takiej, choć ich punkt wyjścia z reguły jest naznaczony konkretną osoba lub konfesją[4]. Brak jest spójnego opracowania, które byłoby zestawieniem wskazywanych przez wybrane konfesje racji uzasadniających wiarę[5].

---

zapytać o poznanie racjonalne. Zgodnie z analizą A.B. Stępnia „racjonalne poznanie to poznanie spełniające swe podstawowe zadanie informowania kogoś o czymś, to poznanie realizujące swą naturę poznania jako czynności uzyskiwania wiedzy o jakimś przedmiocie. (…) Analogicznie, wiedza – rezultat, wytwór poznania jako czynności – jest wartościowa racjonalnie, gdy stanowi zbiór informacji o danym przedmiocie czy określonej dziedzinie przedmiotów": A.B. S t ę p i e ń, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, w: I d e m, *Studia i szkice filozoficzne*, przyg. do wyd. A. Gut, Lublin 1999, t. 1, s. 28.

[2] Warto zwrócić uwagę na monumentalne dzieło Philipa Schaffa (1819–1893), protestanckiego teologa, który w trzech tomach, w ujęciu historycznym, przedstawia wyznania chrześcijańskie. Zob. P. S c h a f f, *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes*, vol. I–III, Baker Book House, Grand Rapids – Michigan 1877, dostęp: www.ccel.org (10.12.2013).

[3] Zob. np. P. M o s k a l, *Racjonalność religii katolickiej*, w: *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, red. Z. Drozdowicz, S. Sztajer, Poznań 2012, s. 79–93; I d e m, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012; Z. D r o z d o w i c z, *Standardy racjonalności ascetycznego protestantyzmu*, w: *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, s. 69–77; S. W s z o ł e k, *Sposoby objaśniania racjonalności wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012; I d e m, *Między rozumiem i wiarą*, *ACr* 2001, t. 33, s. 243–265; W.M. M a c e k, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010, s. 57–61.

[4] Zob. np. S. W s z o ł e k, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003; R. Ś l u s a r z, *Czy wiarę w racjonalność wiary można uzasadnić?*, „Semina Scientiarum" 2006, nr 5, s. 24–70; R.S. N i z i ń s k i, *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha*, Warszawa 2012; M. K a n i e w s k i, *Czy chrześcijaństwo jest racjonalne? Krótka historia rozumu*, w: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2013, s. 121–132. Rozważania takie podjął również B e n e d y k t XVI, *Racjonalność wiary* (21 listopada 2012), *OsRomPol* 2013, nr 1.

[5] Ciekawą propozycją jest książka napisana przez trzech autorów, przy czym każdy z nich reprezentuje inny Kościół chrześcijański. Nie ma ona charakteru naukowego, stanowi jednak interesujący przyczynek do pogłębionej refleksji nad relacją poszczególny wyznań i ich odniesień do wiary. Autorzy podejmują w niej refleksję opartą o *Credo* wspólne wszystkim konfesjom chrześcijańskim: W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009. Ponadto, można wskazać opracowanie zestawiające prawosławie z protestantyzmem, jako wynik refleksji na gruncie myśli prawosławnej. Pokazuje ono, że problem relacji ekumenicznej różnych konfesji jest żywy nie tylko w Kościele katolickim: A. J u r a s o w, *Prawosławie a protestantyzm*, Tesaloniki 2009. Jest to opracowanie polemiczne, wykazujące błędy protestantów na tle założenia o prawdziwości wiary prawosławnej. Autor nazywa każdą z konfesji protestanckich mianem „sekty", czyli nauki opozycyjnej, zniekształcającej naukę Kościoła katolickiego, z którego się oddzieliły (s. 9). Zatem dalsza część jego wykładu ma charakter apologetyczny. Przedstawia najpierw stanowisko Kościoła prawosławnego odwołując się do argumentacji biblijnej, a następnie przechodzi do przedstawienia racji protestanckich wykazując ich niekonsekwencję.

Biorąc pod uwagę powyższe kwestie, zasadnym jest badanie racjonalności wiary, racjonalności refleksji teologicznej, racjonalnych sposobów argumentacji w wybranych wyznaniach chrześcijańskich oraz ich syntetyczne zestawienie. Celem tych badań jest przedstawienie sposobu w jaki dane wyznania argumentują uzasadniając sens wiary.

Pojawia się jednak problem metodologiczny: w jaki sposób badać racjonalność różnych wyznań chrześcijańskich? Czy można przykładać do nich tę samą miarę, skoro każda z nich akcentuje pewne kwestie inaczej?[6]. Rozwiązaniem tej sytuacji jest analiza założeń wybranych denominacji przez pryzmat tego, co same mówią o sobie[7]. Należy zatem za punkt wyjścia obrać wypowiedzi doktrynalne Kościołów, przyjmujące postać katechizmów lub czegoś na ich kształt, dokumenty nauczania papieskiego oraz refleksję reprezentujących je teologów. Kolejne ograniczenie polega na zawężeniu zbioru analizowanych wyznań chrześcijańskich do trzech Kościołów: protestanckiego, prawosławnego i katolickiego. Ujawnia to jednak dodatkowy problem, mianowicie: czy można mówić o jednym Kościele protestanckim, czy raczej o pewnej tradycji, która zapoczątkowana została przez Marcina Lutra?

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY PROTESTANCKIEJ

Mówiąc o wierze protestanckiej trzeba zaznaczyć, że chodzi tu o jej pierwotny kształt, zarysowany przez Marcina Lutra. Jest on zgodnie uznawany za Ojca Reformacji i do jego nauczania odwołują się konfesje protestanckie. Kryteriami rozstrzygającymi są tutaj historyczne pochodzenie i dogmatyczne pokrewieństwo do nauk zarówno Ojca Reformacji, jak i Kalwina. Trzeba dokonać tu jakiegoś wyboru, chociażby dlatego, że od czasów reformacji powstało wiele odłamów protestantyzmu[8]. Zasadniczo jednak, w swoich założeniach, mają wspólne

---

[6] Jest to w głównej mierze przyczyna podziałów i niezrozumienia. Nie jest celem tego artykułu wskazywanie różnic między poszczególnymi wyznaniami, ani także szukanie przyczyn podziału, stąd to uproszczenie.

[7] Poszczególne konfesję omawiam według jednego schematu: *a*. rozumienie wiary; *b.* poznanie i koncepcja Boga; *c.* kryteria refleksji teologicznej. Takie ujęcie tematu pozwoli ukazać na ile wiara dostarcza wiedzy o przedmiocie poznawanym w akcie wiary, czy spełnia ona kryteria komunikatywności oraz czy stanowi zbiór uzupełniających się informacji o przedmiocie. Podobny schemat przyjmuje Piotr Moskal z tą różnicą, iż (1) rozróżnia dwie koncepcje – Boga i człowieka oraz jego zdolności poznawcze, uwzględniając rolę apologetyczną teologii katolickiej, która *de facto* zrodziła się z potrzeby obrony i uzasadniania wiary (w tych granicach uzasadniając racjonalność religii katolickiej) oraz (2) apologię religii katolickiej, której przedmiotem są uzasadnienia Objawienia i Magisterium Kościoła, a także refleksji teologicznej: zob. P. M o s k a l, *Racjonalność religii katolickiej*, s. 79–93.

[8] Philip Schaff dokonuje rozróżnienia między protestantyzmem ewangelicznym czy ortodoksyjnym, a heretyckim czy radykalnym. Ten pierwszy nurt pozostaje w zgodzie z Kościołami Greckim i Rzymskim w uznawaniu Pisma Świętego, ekumenicznej wiary w Trójcę i Wcielenie. Schaff zaznacza, że ten nurt odpowiada zakresem nazwie *protestantyzm* i czyni go przedmiotem swoich badań. Ponadto, pierwszy rzut oka na wyróżnione przez P. Schaffa konfesje protestanckie, ujawnia trudności związane z całościowym ujęciem tej denominacji. Wyróżnia on odmiany luterańskie i reformowane oraz konfesje narodowe. Zaznacza, że wszystkie one czerpią, bezpośrednio lub pośrednio, z ruchu, który został zapoczątkowany w szesnastym wieku. Takie

cechy[9]. Pomimo, iż każda z nowopowstałych konfesji przejawia inną specyfikę, ich wspólnym założeniem w argumentacji na rzecz wiary jest indywidualizm i subiektywizm w interpretowaniu Pisma Świętego. Prowadzi to często do skrajnych hermeneutyk, których kryterium wyznacza sama osoba dokonująca wyjaśnienia. Koncentracja na Biblii ma również pozytywną stronę, gdyż przyczynia się do pogłębionej refleksji teologicznej w postaci krytycznych narzędzi jego wyjaśniania.

W tej samej tradycji historycznej powstał anglikanizm, mający źródło w sprzeciwie Henryka VIII wobec papieskiego Rzymu. Dążenia kolejnych następców brytyjskiej Korony doprowadziły do pewnej syntezy protestantyzmu z katolicyzmem, co ostatecznie zaowocowało nowym odłamem w obrębie chrześcijaństwa. Zdaniem Ambrożego Jurasowa Kościół anglikański nie sformułował jednolitej nauki o wierze. Jego struktura dogmatyczna przejawia synkretyzm trzech konfesji: luterańskiej, katolickiej i prawosławnej[10]. Z tej racji można pominąć osobne omawianie tego wyznania.

Pierwotną w stosunku do aktu wiary jest kwestia istnienia Boga. *Konfesja Augsburska* podpisana w 1530 roku zawiera deklarację Kościołów protestanckich o niezachwianej wierze w Boga[11]. Wiara na gruncie religii protestanckiej ma bowiem charakter twierdzenia *a priori*. Nie posiada ona wymiaru praktycznego[12]. Jest ona jedynie aktem zawierzenia Chrystusowi[13]. Tylko dzięki tak pojętej wierze, człowiek poznaje, że teza o istnieniu Boga jest rzeczywistością. Jedynie niezachwiana wiara prowadzi do usprawiedliwienia. Jest to założenie, leżące u podstaw konfesji protestanckiej, które zawarte jest w wyrażeniu *sola fide*[14]. Porzucenie naturalnych sił rozumu ludzkiego na rzecz „tylko wiary", bez powątpiewania, skutkuje wyniesieniem aktu zaufania do Boga ponad ludzkie zdolności poznawcze. To rozumowanie ujawnia pewne problemy: co w sytuacji, gdy człowiek nie wierzy? Czy i jak może on poznać Boga?

---

spojrzenie na korzenie protestantyzmu uzasadnia badanie tej konfesji jako pewnej całości. Zob. P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 1, § 37, p. 203–204.

[9] „Wolność" od przywiązania do Tradycji przyczyniła się do redukcji podstawowych twierdzeń protestantyzmu. Dla większości z nich są to: Biblia, jako jedyne źródło nauki o wierze (*sola Scriptura*); zbawienie dokonywane jedynie za pomocą osobistej wiary (*sola fide*); Chrystus, jako jedyny pośrednik (*solus Christus*), stąd zniesiony został kult Matki Bożej, świętych, relikwii; ograniczenie ilości sakramentów, życia monastycznego.

[10] A. J u r a s o w, op. cit., s. 7.

[11] „Kościoły nasze jednomyślnie nauczają, że uchwała soboru nicejskiego o jedności istoty Boskiej i trzech Jej osobach zawiera prawdę i że tak wierzyć należy bez jakiegokolwiek powątpiewania (podkr. aut.): mianowicie, że jedna jest istota Boska, którą zowiemy i która jest Bogiem (…)": *Konfesja Augsburska*, w:, *Wyznania Wiary Protestantyzmu*, red. Z. Pasek, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Kraków 1995; *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, s. 137–158.

[12] „Ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem dzięki własnym dążeniom, zasługom lub uczynkom, lecz są usprawiedliwieni wyłącznie dzięki łasce przez wiarę": M. U g l o r z, *Luteranizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B Milerski, Warszawa 2001nn, s. 324.

[13] S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Solus Christus*. *Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1979, s. 87.

[14] Kiedy Luter mówi: *sola fide iustificari hominem* ma na myśli całkowite zdanie się na Boga.

Odpowiedzi na te kwestie należy szukać w luterańskiej koncepcji Absolutu. Wyraża się ona w relacji Stwórcy do stworzenia, która to relacja *de facto* jest relacją wiary. Otóż, Luter odszedł od patrystycznej koncepcji *analogia entis*, zgodnie z którą refleksja nad bytem stworzonym prowadzi do poznania Stwórcy. Według Ojca Reformacji, pomiędzy Stwórcą, a stworzeniem istnieje przepaść, która przejawia się w braku jakiejkolwiek analogii między bytem Absolutnym, a bytem stworzonym. Konsekwencją tego założenia jest koncepcja Boga wyrażona w łacińskim stwierdzeniu *Deus absconditus*. Oznacza ono, że Bóg jest ukryty, niedostępny dla ludzkiego rozumu ani zmysłów, nieodsłaniający się w stworzeniu, ani historii zbawienia[15]. Bóg bowiem przewyższa każde rozumowanie, wszelką wiedzę, jest bezwzględnie wyżej niż rozum i byt, wszystko skupia i wszystko poprzedza, „pozostając przy tym absolutnie niepojętym dla wszystkiego, tak że nie podlega ani odczuciom zmysłowym, ani wyobrażeniom, ani mniemaniom, nie można Go nazwać, opisać, dotknąć i poznać”[16]. Jedyna droga do Boga wiedzie *sub contrario*, przez sprzeczności. Jako niepoznawalny sam w sobie, okazuje swoją mądrość w głupocie, prawdę w kłamstwie, zwycięstwo w przegranej krzyża[17]. Tak pojęty Bóg budzi grozę, napełnia bojaźnią i drżeniem. Sedno sprzeczności leży w teologii krzyża, poniżenie i hańba odkrywają moc i potęgę. Koncepcja zakładająca, że Bóg nie może mówić, a człowiek nie może się z Nim komunikować prowadzi wiarę w kierunku paradoksu, który nie może już objaśniać rzeczywistości.

Zagadnienie koncepcji Boga wiąże się nierozerwalnie z kwestią teologii i pracy samego teologa. Dla Lutra „Teologiem godnym tego imienia nie jest ten, kto niepoznawalne w Bogu (Ez 33,23) chwyta rozumem poprzez rzeczy stworzone, ale ten, co poznawalne i plecy Boże pojmuje przez cierpienie i krzyż”[18]. Racjonalna refleksja zostaje tu sprowadzona do wydarzenia rozpaczy. Nie ma w niej miejsca na filozoficzne rozważania o hierarchii bytów czy naturalnej drodze poznania Boga. Słowa te świadczą o przyjętej przez Lutra metodzie poznania. Tylko Pismo Święte (*sola scriptura*) jest podstawą teologicznej refleksji i źródłem wiary. Brak nadrzędnego urzędu kościelnego, strzegącego depozytu wiary, powoduje, że teologia rodzi się w procesie dyskusji. Tezy o naturze Boga i świata są zatem wyprowadzane z indywidualnego doświadczenia religijnego.

Teologia luterańska jest w gruncie rzeczy teologią krzyża, gdyż Bóg objawia się człowiekowi w cierpieniu[19]. Człowiek chcąc poznać Boga, choć sam reformator używał w tym miejscu określenia „plecy Boże” (*posteroria Dei*), czyni to przez rozważanie cierpienia i krzyża Syna Bożego[20]. Koncepcja *Deus absconditus* pokazuje, że Bóg ukrywa się stale w pokorze i hańbie krzyża. Luter uważał, że poznanie Boga

---

[15] J. M o r o z, *Chwała Pięknu oraz brzydocie! Chwała Panu!*, „Fronda” 2013, nr 68, s. 48–57.

[16] P s e u d o-D i o n i z y A r e o p a g i t a, *Imiona Boskie. Do Tymoteusza, brata w kapłaństwie*, przeł. M. Zielska, w: „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 24. O możliwościach i granicach poznania Boga: P. L i s i c k i, *Granica niewiedzy*, w: „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 28–41; K. T a r n o w s k i, *Źródła niepoznawalności Boga*, w: „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 42–59.

[17] J. M o r o z, op. cit., s. 50–52.

[18] WA 1, 361, 353–374.

[19] WA 1, 353–374.

[20] WA 1, 361.

przez Jego dzieła jest nadużyciem dokonanym przez człowieka, dlatego wskazywał, że Bóg sam zechciał, aby Go poznawano przez cierpienie (*voluit ursus Deus ex passionibus cognosci*). Zatem wolą Bożą jest by czczono Go jako tego, który skrył się w cierpieniu (*colerent absconditum in passionibus*)[21].

W luterańskiej teologii również Objawienie nie daje przystępu do Boga. Marek Uglorz pisze tak: „Szatą Boga ukrytego, Boga nagiego jest pasja. (…) Bóg objawiony, *Deus revelatus per crucis* w istocie rzeczy nadal pozostaje ukrytym Bogiem. *Deus absconditus* to *Deus crucifixus*"[22]. Jest to teologia staurocentryczna (*logos tou staurou* – nauka o krzyżu), która dla Lutra jest teologią objawienia, bowiem *In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*[23]. Nauka o krzyżu i cierpieniu jest jedyną dostępną człowiekowi drogą poznania Boga.

Warto zaznaczyć – na co zwraca uwagę Karol Karski – że na krzyżu Ojciec jak i Syn są z jednej strony oddzieleni od siebie przez hańbiącą śmierć, a z drugiej jednocześnie ściśle ze sobą związani przez poświęcenie[24]. Poznanie Boga przez ból i cierpienie, *per passionem et crucem* Chrystusa nie ma charakteru teoretycznego, lecz głęboko egzystencjalny[25]. „Znajduje to potwierdzenie w przekonaniu, że cierpiącemu Chrystusowi odpowiada, jako korelat cierpiący człowiek: tylko w sensie cierpienia można nawiązać prawdziwą społeczność z Bogiem"[26].

Z powyższej analizy wynika, że zarówno teologiczna koncepcja Boga, jak i filozoficzna metoda poznania Go, nie dają rezultatów. Filozofia jest tu oderwana od wiary i teologii, ponieważ zagraża pojęciu Boga[27]. Wiara, na gruncie protestanckim przyjmuje charakter głęboko egzystencjalny i jest *de facto* decyzjonizmem, rozumianym jako wybór między wiarą, a niewiarą, w oderwaniu od ogólnych zasad. I tylko decyzja po stronie wiary jest, jak się wydaje, jedyną drogą dotarcia do Boga.

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY PRAWOSŁAWNEJ

Kościół prawosławny, z historycznego punktu widzenia, powstał w wyniku schizmy w 1054 roku. Przyczyn rozpadu było przynajmniej kilka, i choć trudno wskazać jedną, to przyjmuje się, iż był nią spór o *filioque*. W najprostszym ujęciu oznaczał on doktrynalne nieporozumienie dotyczące pochodzenia Ducha Świętego. Dziś już ta kwestia została wyjaśniona, niemniej dziesięć wieków zaszłości trudno przezwyciężyć[28].

---

[21] WA 1, 362.

[22] M. U g l o r z, *Ikona Boga ukrytego. Refleksja nad teologią Lutra,* w: *Ikony Niewidzialnego,* red. M. Lis, Z.W. Solski, Opole 2003, s. 42.

[23] W. B e n e d y k t o w i c z, *Reformatorski zwrot w teologii*, w: *RT ChAT* 1983, t. XXV, z. 2, s. 17.

[24] W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, op. cit., s. 53.

[25] W. B e n e d y k t o w i c z, op. cit., s. 17.

[26] Ibidem.

[27] J. R a t z i n g e r, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 18–19.

[28] Nowsze katechizmy Kościoła Wschodniego są mniej hermetyczne i wyrażają nadzieję, iż „ortodoksja wiary pozwoli Kościołowi Rzymu na nowo zająć miejsce, które należy się jemu w symfonii Kościołów-sióstr". Pozostaje jednak nadzieja na prymat w miłości, a nie w sensie jurysdykcji: zob. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, tłum. zbior., Kraków 2001, s. 371.

Tradycja wschodnia opiera się na określonych źródłach wiary. Należą do nich: Objawienie, Tradycja (bez zwierzchności biskupa Rzymu), Biblia, Liturgia, Ojcowie Kościoła, Święci, Kanony[29] – dogmatyczne postanowienia soborowe oraz sztuka sakralna, szczególnie w postaci ikon. W prawosławiu, w przeciwieństwie do protestantyzmu, nie dopuszcza się indywidualnej interpretacji Pisma Świętego. Jurasow zaznacza, że w ten sposób „Kościół prawosławny chroni swoich wiernych przed samowolnym interpretowaniem Pisma Świętego, które to łatwo może sprowadzić umysły na błędne tory myślenia, a w zamian proponuje doświadczenie interpretacji Pisma Świętego autorstwa Świętych Ojców Kościoła – doświadczenie, które zostało poświadczone i zatwierdzone przez sobory powszechne i które jasno zostało wyrażone w systemie dogmatycznym prawosławnej nauki o wierze”[30].

W najprostszym ujęciu, które przedstawia Henryk Paprocki, wiara na gruncie prawosławnym jest szczególnym rodzajem poznania. Zapewnia harmonię ludzkiej natury rozpiętą pomiędzy duchem a materią. Wiara należy do tych kategorii, których nie da się uchwycić zmysłami, nie można ich zważyć, zmierzyć, czy dotknąć. Do niej zalicza się również sumienie, miłość, prawdę, poznanie, wolność. Wiara, w tym ujęciu, chroni przed ubóstwianiem materii[31]. Tak pojęta wiara pełni dwie funkcje. Z jednej strony jest poznaniem, z drugiej zaś nadaje sens ludzkiej egzystencji, jako odpowiedź na Boże Słowo, które jest Prawdą, a ta z kolei jest „obietnicą budzącą pewność”[32]. Dlatego wiara jest odpowiedzią na obietnicę Boga. W tym uproszczonym sensie definicję wiary oddaje fragment *Listu do Hebrajczyków*: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

Denominacja prawosławna nie posiada jednego powszechnego, obowiązującego w całym Kościele katechizmu, w takim rozumieniu jak *Katechizm Kościoła Katolickiego*[33], lecz przynajmniej kilka. Wynika to z założenia o równości wszystkich wiernych prawosławnych i odrzuceniu hierarchiczności z jednym najwyższym urzędem, co przejawia się w odrzuceniu zwierzchności papieża, jako głowy Kościoła. Sama idea przedstawiania doktryny w takiej formie została zaczerpnięta z Zachodu.

Katechizmy tej konfesji mają raczej charakter praktyczny, pomocny w prowadzeniu katechezy. Ich autorami są święci prawosławni lub wierni świeccy. W grupie pierwszych z nich, znajduje się *Wielki Katechizm Prawosławnego Kościoła Katolickiego na Wschodzie*, znany pod nazwą *Katechizmu Świętego Filareta*[34]. Manifest ten

---

[29] W przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, Kościół prawosławny uznaje jedynie siedem pierwszych soborów powszechnych, z których ostatni odbył się w 787 roku.

[30] A. J u r a s o w, op. cit., s. 9.

[31] W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, op. cit., s. 31.

[32] Ibidem, s. 32.

[33] P. Schaff zauważa, że doktrynalne manifesty Kościoła prawosławnego powstawały w opozycji do Kościoła rzymskiego, a także protestantyzmu. Wyróżnia on cztery autentyczne katechizmy oraz dwa mające charakter prywatny. Zob. P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 1, §11, p. 45–46.

[34] Katechizm ten został zatwierdzony przez święty Synod i w XIX wieku stanowił autorytatywną doktrynę Kościoła Grecko-Rosyjskiego. Zastąpił tym samym wcześniejsze opracowania. Oryginalna wersja została napisana w języku starocerkiewnym w 1839 roku. Zob. P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 1, §19, p. 68–73. Korzystam z *Katechizmu* Filareta w języku angielskim. Jest to

ma charakter sumy teologicznej, gdyż poszczególne kwestie sformułowane są jako odpowiedzi na pytania. Podział katechizmu odpowiada wcześniejszemu opracowaniu Piotra Mogilasa (1643) i oparty jest o takie cnoty jak: wiara, nadziejai i miłośći. Część pierwsza dotycząca wiary jest omówieniem *Credo* Nicejskiego. We wprowadzeniu autor wyjaśnia, że *Katechizm Kościoła Prawosławnego* jest wprowadzeniem do wiary chrześcijańskiej[35]. Na pytanie: „Co to jest wiara?" *Katechizm* odpowiada, tak jak to czyni przywołany Henryk Paprocki, definicją z *Listu do Hebrajczyków*. Jest to zaufanie wobec tego, co niewidzialne, chociaż było widziane wcześniej[36], a źródłem tak pojętej wiary jest Objawienie. Chociaż struktura *Katechizmu* wskazuje na pewne otwarcie na poszukiwanie rozumowej odpowiedzi i uzasadnienia dla wiary, to wskazuje on na całkowite oddzielenie wiary od wiedzy. Nauka należy do porządku rzeczy widzialnych i zakłada komunikatywność, wiara natomiast odpowiada temu, co niewidzialne i w pewnym sensie niewyrażalne; nauka jest oparta o doświadczenie i badanie rzeczy, a wiara na przekonaniu pokładanym w świadectwie o prawdzie; wiedza należy do intelektu, chociaż może wpływać na serce, a wiara jest w pierwszym rzędzie wyrazem serca, jakkolwiek może być rozbudzana przez intelekt[37]. W kolejnym punkcie Filaret daje odpowiedź na pytanie dlaczego wiara zajmuje pierwsze miejsce w stosunku do wiedzy. Jest tak ponieważ Bóg jest niewidzialny i niewypowiedzialny, a mądrość Boża jest tajemnicą, zatem wiele prawd religijnych może być jedynie otrzymanych za pomocą wiary[38]. Powołując się na Cyryla Jerozolimskiego dodaje, że wiara w ostateczności prowadzi do zrozumienia.

W tym kontekście pojawia się pytanie o możliwość poznania istoty Boga. Człowiek może zdobyć wiedzę na Jego temat kontemplując stworzenie[39]. Kwestia ta wiąże się zatem ze scholastyczną zasadą, wskazującą na możliwość poznania Absolutu z przygodności świata. Jednakże w ujęciu prawosławnym poznanie to jest niedoskonałe i służy jedynie jako przygotowanie do wiary albo jako pomoc w zdobyciu wiedzy o Bogu z objawienia[40]. Niejako podprowadza i ukierunkowuje na Boga i jako takie może mieć charakter pierwotny lecz jest niewystarczające.

---

opracowanie przełożone przez R.W. Blackmore, wydane w 1845 w Aberdeen i zamieszczone przez P. Schaffa w drugim tomie traktującym o wyznaniach chrześcijańskich. Autor dodał do *Katechizmu* numerację poszczególnych kwestii. Wykorzystuję ją cytując *Katechizm*. Tekst *Katechizmu*: *The Longer Catechism of the Orthodox, Catholic, Eastern Church examined and approved by the Most Holy Governing Synod, and published for the Use of Schools and of all Orthodox Christians, by order of His Imperial Majesty*, w: P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 2, III, p. 445–542 (dalej *CP*).

[35] *CP*, 1.

[36] *CP*, 6.

[37] *CP*, 7.

[38] *CP,* 8.

[39] *CP*, 15.

[40] Ibidem. Filaret przytacza w tym miejscu dwa fragmenty Pisma Świętego. Pierwszy z *Listu św. Pawła do Rzymian*: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy" (Rz 1,20); oraz fragment *Dziejów Apostolskich*: „On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" […] (Dz 17,26–28).

Thomas Hopko, autor serii książek zatytułowanej *The Orthodox Faith*, w której wyjaśnia poszczególne zasady doktryny prawosławnej, wskazuje, że wiara czasem jest przeciwna rozumowi, a wierzenie wiedzy[41]. Zgodnie bowiem z założeniami wiary prawosławnej, wiara i rozum to dwie różne rzeczy, które jednakże nie mogą być izolowane, gdyż zawsze należą jedna do drugiej[42]. Hopko wskazuje trzy powody tego stanu rzeczy. Relacja wiary do rozumu przedstawia się w ten sposób, iż akt wiary jest niemożliwy, jeżeli nie zna się samego przedmiotu tego aktu. Po drugie, to czemu się wierzy musi być racjonalne (*reasonable*). I konstatuje, że wiara musi mieć swoje racje, przyczyny (*reasons*) i musi być oparta o wiedzę, gdyż nie może być ślepa. Oba te założenia leżą po stronie wiary.

Trzeci związek z kolei ukazuje podstawę po stronie nauki. Według Thomasa Hopko opiera się ona na pewnym rodzaju wiary. Nie sposób bowiem dojść do wiedzy przez absolutny sceptycyzm. Poznanie jakiejś rzeczy buduje się w oparciu o wiarę w możliwości poznawcze człowieka oraz w zaufaniu, że przedmioty poznawane rzeczywiście ukazują same siebie, a umysł i zmysły nie zwodzą. Podobnie rzecz ma się z tym, co zostało zapisane, szczególnie w powiązaniu z historią, gdyż czytelnik musi mieć jakieś racje i pewną wiedzę, aby uwierzyć, że autor mówi prawdę[43]. Konkluzja Hopko zmierza do tego, iż wiara poszerza, w pewnym sensie, możliwości poznawcze człowieka. Pozwala „iść dalej", przez to, że niektóre rzeczy, na pierwszy rzut oka niejasne i bez znaczenia, stają się zrozumiałe dzięki wierze i w ten sposób prowadzą do uchwycenia znaczenia egzystencji[44], szczególnie w obliczu tzw. pytań granicznych – o sens cierpienia, czy śmierci.

Problematyczne w tym kontekście jest rozumienie samej nauki jako takiej. Linia demarkacyjna między wiarą a nauką oddziela je od siebie wówczas, gdy próbuje się uchwycić prawdy wiary przez pryzmat nauk przyrodniczych. Prawosławie przyjmuje, że prawda biblijnego objawienia przynależy do innego porządku niż cząstkowe prawdy, którymi zajmuje się nauka badająca przejawy życia, świat zjawisk, opisywanych w minutach i metrach. Prawdy religijne są niejako pierwotne, w ten sposób, iż Bóg stworzył czas i człowieka, a jego dziełem jest nauka[45]. W ten sposób otwiera się dla człowieka wiary droga do poznania prawdy o stworzeniu przez kontemplację dzieł stworzonych.

Racje te potwierdza także Filaret, cytując Bazylego Wielkiego. Twierdzi mianowicie, że kontemplacja rzeczy stworzonych, dostarcza ideę o tym, iż Bóg jest. Jest ona podstawą wiary w tegoż Boga. Badanie świata stworzonego z uwagą, pozwala

---

[41] Hopko używa przy tym rozróżnieniu dwóch pozornie synonimicznych określeń: *faith* i *belief*: *Faith is sometimes opposed to reason, and belief to knowledge*. Trudność jaka się tu pojawia polega na tym, że w języku polskim znaczenie obu tych słów oddaje wyraz „wiara". Zgodnie jednak ze słownikiem języka angielskiego *faith* jest silniejsze od *belief*, co z kolei w języku polskim dobrze oddaje rozróżnienie na „wiarę" i „przekonanie" lub „przeświadczenie".

[42] T. H o p k o, *The Orthodox Faith*, vol. I, in: http://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/doctrine, dostęp: 10.12.2013. Opracowanie to ma charakter katechizmu. Zredagowane zostało w czterech tomach podzielonych według schematu: Tom I – *Doktryna*; Tom II – *Kult*; Tom III – *Biblia i Historia Kościoła*; Tom IV – *Duchowość.*

[43] Ibidem.

[44] Ibidem.

[45] *Bóg żywy*, s. 24.

dostrzec przymioty Boga: Jego mądrość, potęgę, dobroć, lecz także uchwycić to, że jest On Władcą, że jest Stworzycielem całego świata oraz Stworzycielem ludzi, którzy są jego częścią. Tak rozumiana wiedza jest podstawą wiary[46]. Zgodnie z biblijno-ortodoksyjną tradycją stwierdzenie „Bóg jest" nie oznacza, że istnieje On w taki sposób w jaki istnieją inne rzeczy, gdyż Jego sposób istnienia nie może być porównywany z innym – jest On zatem niejako ponad tym, co jest (*above being*)[47]. Dopełnienie idei „jednego Boga" podaje Cyryl Jerozolimski: „Jest jeden Bóg. On sam jest niezrodzony, bez początku, nie zmienia się i nie może ulec zmianie, od nikogo nie wziął życia i nikomu go nie oddaje. Nie zaczął żyć w czasie i nigdy nie umrze"[48]. Henryk Paprocki interpretując ten fragment w kontekście słów *Credo* dodaje, że słowo „Bóg" oznacza absolutny poziom transcendencji oraz nieosiągalność[49]. Taka interpretacja jest możliwa jeśli uwzględni się warunki historyczne, w których powstało chrześcijaństwo[50].

Z tego szeroko zarysowanego kontekstu dotyczącego wiary i idei Boga wyłania się koncepcja teologii prawosławnej, która jest istotna dla dalszego porządkowania myśli. Wschodnia tradycja określa ją mianem apofatycznej, czy też negatywnej, która w najprostszym ujęciu, opiera się na założeniu, że ludzkie wysiłki nie są w stanie w sposób współmierny opisać tajemnicy Boga. Pozytywne poznanie Jego istoty przekracza możliwości rozumu. Wiedza o Nim nie ma charakteru wyłącznie intelektualnego, gdyż – po pierwsze – przekracza On wszelkie kategorie poznawcze, a po drugie, zbliżenie do tajemnicy możliwe jest przez doświadczenie religijne. Objawienie się Boga człowiekowi, także nie ujawnia jej treści, ale pozwala jedynie zrozumieć Jego boską naturę i wolę[51]. W tym sensie, jak zauważa H. Paprocki, Bóg nie jest przedmiotem nauki, a teologia różni się radykalnie od myślenia filozoficznego. To nie teolog bowiem poszukuje Boga, ale Bóg przez Objawienie wychodzi mu naprzeciw. Teologia prawosławna wyróżnia zatem żywego Boga Biblii będącego Absolutem w sensie osobowym, do którego człowiek zwraca się podczas modlitwy[52].

Egzemplifikacją powyższych tez jest nowszy *Katechizm*, którego pełny tytuł brzmi: *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*. Na zakres metodologiczny *Katechizmu* składają się podstawowe prawdy wiary, które rozpatrywane są w kontekście biblijnym, liturgicznym i ikonograficznym. Takie założenie powoduje, że ma on formę ikonostasu, którego

---

[46] *CP*, 15; por. Basil, *Letter* 235, 1.

[47] T. H o p k o, op. cit.

[48] C y r y l J e r o z o l i m s k i, *Katecheza* IV, 4, w: I d e m, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 59.

[49] W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, op. cit., s. 41.

[50] Paprocki zauważa, że idea o transcendencji Boga zrodziła się, jako opozycja do wielobóstwa. Ówczesny panteizm oznaczał, że świat jest pełen bogów, którzy ukrywają się pod postacią sił i praw przyrody, zatem są one łatwo dostępne ludzkiemu poznaniu zmysłowemu. Bóstwa starożytnej ludności rodziły się ze strachu. Bogowie zyskiwali miano demonicznych, co przekładało się również na magiczną relację ludzi z nimi. Celem religii było natomiast zaklęcie nieprzychylnych mocy. Henryk Paprocki zauważa, że taki stan rzeczy był wynikiem braku łaski, który każdą religię jej pozbawioną prowadzi w stronę czarnej magii: ibidem, s. 42–44.

[51] T. H o p k o, op. cit.

[52] W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, op. cit., s. 42.

treść wyznaczają święta roku liturgicznego z centralnie umieszczoną ikoną „Pięćdziesiątnicy". Sama struktura ujawnia zatem charakter konfesji prawosławnej rozumianej jako misterium, które uchwycone może być jedynie w wierze poprzez kontemplację tajemnicy. Teologia ta, choć przemieniona w doksologię, podkreśla ontologiczną treść spotkania człowieka z Bogiem. W tym sensie oryginalność tego *Katechizmu* polega na tym, iż podkreśla on duchowe piękno; jest medytacją nad spotkaniem człowieka z Bogiem. Taka też jest metoda tej katechezy, której przedmiotem jest poznanie Biblii oraz życia Chrystusa w Kościele. *Katechizm* jest pomyślany tak, iż przedstawia etapy życia Jezusa jako przekaz orędzia uzupełniony przez to, co charakterystyczne dla tradycji prawosławnej – śpiewy i ikony, które uobecniają i pozwalają uczestniczyć w kontemplowanych treściach.

Ujmując całościowo rzeczowe oznaki denominacji prawosławnej można stwierdzić, że ma ona charakter mniej systematyczny, a bardziej praktyczny, objawiający się w mistyce i wcielaniu w życie zasad ewangelicznych. Założenie to zasadniczo nie różni się od teologii katolickiej czy protestanckiej. Podstawowa różnica leży w interpretacji Pisma Świętego, która na gruncie refleksji prawosławnej, przesiąknięta jest przez myśl Ojców i Nauczycieli Kościoła oraz przez kontekst liturgiczny, uwzględniający doświadczenia duchowe ascetów[53]. *Loci theologici* refleksji wschodniej to przede wszystkim Biblia, nauczanie Ojców Kościoła, pisma świętych oraz teksty liturgiczne i nauczanie Soborów Powszechnych.

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY KATOLICKIEJ

Pojęcie „wiara katolicka" odnosi się bezpośrednio do Kościoła katolickiego jako tego, który ukonstytuowany jest na depozycie wiary (*depositum fidei*), obejmującym Tradycję i Pismo Święte[54]. Tradycja ta wyraża się między innymi w sukcesji władzy Biskupa Rzymu oraz wykształconym Urzędzie Nauczycielskim Kościoła.

Na gruncie konfesji katolickiej potrzeba obrony wiary pojawiła się w czasach Kościoła pierwotnego. Święty Piotr, ówczesny lider duchowy wśród Apostołów, zachęcał chrześcijan do uzasadniania nadziei, którą wyznają (por. 1 P 3,15b). Joseph Ratzinger, sięgając do greckiego tekstu, dostrzega w tym zdaniu głębszy sens i tłumaczy: „Temu, kto pyta o *Logos* nadziei, wierzący powinni dać apologię (…). Należy umieć wyjaśnić innemu, dlaczego się wierzy"[55]. Ujęcie to wskazuje, że wiara katolicka jest nastawiona na poszukiwanie racji oraz sensu wiary.

Katechizm Kościoła Katolickiego zaczyna się od pytania „co to znaczy wierzyć?"[56]. Ten punkt wyjścia zakłada otwartość człowieka na Boga (*capax Dei*) oraz kieruje rozważania na temat wiary katolickiej w stronę teoretycznych poszukiwań. W takim ujęciu, wiara wiąże się z filozoficznym pytaniem o początek i cel świata. W rozumieniu *Katechizmu* oznacza ona odpowiedź człowieka poszukującego osta-

[53] J.J. A n c h i m i u k, *Bóg i stworzenie w teologii prawosławnej*, „Pedagogia Christiana" 2011, nr 2 (28), s. 99–100.

[54] *KKK* 84.

[55] J. R a t z i n g e r, *Prawda w teologii,* s. 28.

[56] *KKK* 26.

tecznego sensu swojego życia[57]. Dlatego wiara potrzebuje właściwego dla ontologii sposobu myślenia. Akt wiary jest zatem zdolnością rozumu do przyjęcia zastanego porządku rzeczywistości.

Katechizm przyjmuje, w odróżnieniu od konfesji protestanckiej, możliwość poznania Boga *per analogiam*, przez świat materialny i osobę ludzką[58]. Przedmiotem tej metody jest analogiczny dyskurs o Bogu, kształtowany przez relację między Bogiem a światem i człowiekiem. Analogia, w najprostszej postaci, oznacza proporcjonalne podobieństwo określonych struktur ontologicznych, aktów poznawczych, kategorii językowych, między stworzonym rozumem człowieka a nieskończonym rozumem Boga[59]. Świat i człowiek świadczą o tym, że nie mają w sobie ani swej pierwszej zasady, ani swego ostatecznego celu, ale uczestniczą w Bycie samym w sobie, który nie ma ani początku, ani końca"[60]. Jednocześnie podkreśla się, że władze rozumowe człowieka mogą pomóc mu dojść do przekonania, że wiara nie jest irracjonalna, gdyż nie sprzeciwia się rozumowi ludzkiemu[61]. Rozum praktyczny może z przesłanek wiary wyprowadzić wniosek o osobowym Bogu, który czuwa nad światem i posiada władzę nad całością rzeczywistości. Taka koncepcja Boga jest wynikiem odpowiedzi na ontologiczne pytanie o początek świata i człowieka. Przy pomocy naturalnych zdolności rozumu, nabiera się przekonania, że istnieje Absolut, który jest początkiem i celem wszystkich rzeczy.

Koncepcja Boga zbliża się tu do luterańskiej i prawosławnej, w takim sensie, że między stworzeniem, a Stwórcą istnieje przepaść, która czyni Boga niewidzialnym ze swej istoty[62]. Za każdym razem, gdy odwołujemy się do analogii stworzenia, wskazując na podobieństwo między Stwórcą, a stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo jest jeszcze większe, a próbując mówić o Nim łatwiej jest określić Jego istotę przez odwołanie się do tego kim nie jest i jakie miejsce wobec Niego zajmują inne byty[63]. Choć założenie to stoi w sprzeczności z realną analogią, to jednak ukazuje ono sens wiary w ujęciu katolickim. Oznacza ono, jak interpretuje je Ratzinger, że człowiek nie może jedynie za pomocą doświadczenia empirycznego (wzrokiem, słuchem i dotykiem) objąć całości otaczającej go rzeczywistości. Wiara bowiem oznacza postawę wobec bytu, „oznacza opowiedzenie się za tym, że to, czego nie

[57] „Wiara jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia": *KKK* 26.

[58] *KKK* 31.

[59] J. C i c h o ń, *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 2011, nr 31, s. 55. *Katechizm Kościoła Katolickiego* opisuje tę analogię tak: „Wszystkie stworzenia noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga, w szczególny sposób człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Różnorodne doskonałości stworzeń (ich prawda, dobro, piękno) odzwierciedlają więc nieskończoną doskonałość Boga. Dlatego też możemy Go określać na podstawie doskonałości Jego stworzeń, «bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę» (Mdr 13,5)": *KKK* 41.

[60] *KKK* 34.

[61] *KKK* 35.

[62] J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 2012[4], s. 46.

[63] *KKK* 43.

można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość"[64]. Świat niewidzialny jest zatem ontologicznym uzasadnieniem świata widzialnego. Dlatego wiara potrzebuje filozofii, aby przejść od pytania o Boga, do dyskursu, którego celem jest wyjaśnianie sensu rzeczywistości.

Człowiek jednak, na gruncie wiary katolickiej, uzyskuje przystęp do tej niewyrażalnej rzeczywistości poprzez Objawienie. Bóg nie skrywa się za zasłoną poniżenia i cierpienia, ale wychodzi do człowieka, ten zaś dzięki zdolnościom rozumowym może je przyjąć[65]. Akt przyjęcia Objawienia jest aktem rozumu. Jest to akt uznania określonego zdania za prawdziwe pomimo tego, że owa prawdziwość, na pierwszy rzut oka, jest dla człowieka niedostępna[66]. W tym miejscu rodzi się teologia katolicka, rozumiana jako konieczność wykazania, że istnieje Bóg, któremu można za-wierzyć. Teologia jest według Ratzingera „rozumiejącym pojmowaniem Objawienia Bożego; jest wiarą szukającą zrozumienia", która otrzymuje przesłanki z Objawienia, aby je następnie pojąć i uzasadnić w ich wewnętrznym związku[67].

Bóg, w koncepcji katolickiej, objawia się i działa w świecie jako *Logos*, czemu wyraz daje Prolog *Ewangelii św. Jana*. Dokonane w nim zestawienie Boga z greckim słowem *logos* nie oznacza jedynie „słowa" w znaczeniu historycznej wypowiedzi[68]. Benedykt XVI interpretuje ten fragment tak: „*Logos* oznacza zarazem rozum i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do udzielania się, ale właśnie jako rozum"[69]. Wiara w Objawienie jest zatem przekonaniem, że między odwiecznym Duchem stwórczym, a ludzkim stworzonym rozumem istnieje analogia, której nie sposób przekreślić wspomnianą wyżej przepaścią[70]. Ratzinger tłumaczy tę pozorną sprzeczność w taki sposób: „Bóg nie staje się bardziej boski przez to, że odsuwamy Go daleko od siebie, w sferę czystego i nieprzeniknionego woluntaryzmu, ale prawdziwie boski jest ten Bóg, który objawił się jako *logos* i jako *logos* działał i wciąż działa dla naszego dobra, pełen miłości". Wiara w Objawienie broni się w ten sposób przed zarzutem irracjonalizmu. Dlatego też teologia katolicka przedstawia racje, zgodnie z którymi racjonalne, czy inaczej uzasadnione jest przyjęcie wiary katolickiej na drodze rozumowych argumentów. Afirmuje ona bowiem rozum człowieka i chroni go przed agnostycyzmem, relatywizmem i sceptycyzmem.

Biorąc pod uwagę powyższe, można powiedzieć, że wiara jest zgodą rozumu na treści jakie niesie Objawienie i relacja Boga do człowieka. Spojrzenie na relację wiary do rozumu przez pryzmat historii ukazuje dwie możliwe koncepcje: Augustyńska – *fides quaerens intellectum* oraz scholastyczna – *Intellectus quaerens fidem*. Choć pierwsza z nich bardziej widoczna w denominacji prawosławnej, to

[64] J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 47.

[65] *KKK* 36.

[66] P. M o s k a l, *Racjonalność religii katolickiej*, s. 87.

[67] J. R a t z i n g e r, *Prawda w teologii*, s. 15.

[68] Ibidem, s. 26.

[69] B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, *OsRomPol* 2006, nr 11, s. 27.

[70] Ibidem, s. 28.

jednak obie tradycje stały na stanowisku, że wiara nie jest sprzeczna z rozumem, a rozum nie jest przeciwny wierze. Sobór Watykański I w *Konstytucji dogmatycznej* naucza, że „Boga, początek i cel wszystkich rzeczy na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego (…)”[71]. Dochodzi następnie do wniosku, analizując relację wiary i rozumu, że istnieje dwojaki porządek poznawczy, różniący się zasadą (naturalny rozum i wiara) i przedmiotem (to, co odczytuje naturalny rozum oraz tajemnice ukryte w Bogu) i choć wiara przewyższa rozum, to jednak nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy nimi, gdyż Bóg jest źródłem zarówno wiary jak i rozumu[72]. Sobór Watykański II nie tylko nie zmienia tego stanowiska, lecz jeszcze wyraźniej podkreśla pochodzenie obu tych władz od Boga[73]. Wiara i rozum jako niesprzeczne źródła poznania wspomagają się wzajemnie w taki sposób, iż prawy rozum wskazuje podstawy wiary, a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych; wiara natomiast chroni i uwalnia umysł przed błędami i naucza różnorakiej wiedzy[74]. Stanowisko to rozwija Ratzinger dążąc do syntezy wiary i rozumu[75]. Wykazuje on jednocześnie ich wzajemną relację podobną do tej, o której wspomina nauczanie *Vaticanum I*.

Warto w tym kontekście podjąć jeszcze jedną kwestię. Zarzuca się teologii katolickiej, że nie spełnia ona kryteriów naukowości, co jednocześnie spycha ją w przestrzeń irracjonalności[76]. Zwolennicy tego stanowiska wskazują, że argumentacja teologiczna oparta jest o dogmaty, które zastępują racjonalne uzasadnienie wysuwanych tez. Problem ten nie występuje na gruncie wiary protestanckiej, która chociażby pozornie odcina się od dogmatyzmu[77]. Z kolei w konfesji prawosławnej, dokonując pewnego uproszczenia, dogmatyzacja doktryny została zamknięta w historycznych ramach, a kanony pełnią rolę ochronną. Nie jest moim celem rozwią-

[71] *Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego I o wierze katolickiej "Dei Filius",* 20 (dalej DF).

[72] DF, 43–47.

[73] *KDK* 36.

[74] DF, 51; *KKK* 35.

[75] Na temat relacji wiary i rozumu: J. R a t z i n g e r, *Człowiek-reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, w: I d e m, *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, [b.m.w.] 2005, s. 7–27; I d e m, *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: I d e m, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo i religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 111–129; I d e m, *Wiara i teologia dzisiaj*, *OsRomPol* 1997, nr 3, s. 52; I d e m, *Demokracja, prawo i religia*, przeł. W. Buchner, „Tygodnik Powszechny” 2005, z 1 V, s. 5; I d e m, *W poszukiwaniu pokoju. Przemówienie na uroczystości upamiętniającej 60. rocznicę lądowania aliantów w Normandii*, przeł. M. Machinek, „Forum Teologiczne” 2007, t. 8, s. 139–148; B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, *OsRomPol* 2006, nr 11, s. 25–29; J. C i c h o ń, op. cit., s. 43–100; M. K o s i ń s k i, *Gott des Glaubens oder Gott der Vernunft?*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2007, nr 2 (11), s. 80–89.

[76] Krytycy „naukowości” teologii, odmawiając jej charakteru nauki, popełniają błąd myślenia *pars pro toto*. Zestawiają oni teologię z pojęciem nauki właściwym dla nauk przyrodniczych, zapominając o dorobku nauk humanistycznych.

[77] W doktrynie protestanckiej pojawiają się takie twierdzenia, które swoim charakterem ocierają się o definicję dogmatu. Czym bowiem jest teza o niezachwianej wierze w Boga, która jako jedyna daje usprawiedliwienie?

zywanie tego problemu. Chcę jedynie zasygnalizować, że denominacja katolicka częściej zmaga się z tym zarzutem[78].

Nie można zgodzić się Philipem Schaffem, który po analizie różnic między protestantyzmem a Kościołem rzymskim[79], dokonuje opozycji między Kościołami wskazując zbyt proste antagonizmy. Uproszczenia te dzielą oba Kościoły według schematu: Kościół protestancki jest religią wolności, a Kościół rzymski religią autorytetu; pierwszy reprezentuje ducha ewangelicznego i duchowną prostotę, drugi legalizm, ascetyzm, ceremonializm; Protestantyzm jest chrześcijaństwem Biblii, a katolicyzm tradycji; młodszy stawia Chrystusa przed Kościołem, starszy Kościół przed Chrystusem etc.[80]. Większość zarzutów w stronę Kościoła rzymskiego odnosi się do zwierzchności, hierarchii, tradycji, autorytetu, kapłaństwa i Kościoła. Takie podejście nie jest pełne, gdyż traktuje cechy poszczególnych wyznań wybiórczo. Jego źródeł należy upatrywać w procesie, który Benedykt XVI nazywa dehellenizacja chrześcijaństwa[81]. Ratzinger stawia tezę, że koncentracja na Piśmie Świętym widoczna w protestanckim założeniu *sola Scriptura* jest przyczyną oderwania wiary protestanckiej od założeń metafizyki. Program ten prowadził do oczyszczenia chrześcijaństwa z elementów filozofii[82]. W ostatecznym rozrachunku podejście to prowadzi do rozdziału pomiędzy wiarą i rozumem, który spycha wiarę w stronę woluntaryzmu. Konsekwencji takiego stanu rzeczy jest wiele, jednak najbardziej znacząca jest jedna. Rozdział wiary i rozumu w takim ujęciu prowadzi do tego, że rozum ludzki nie jest traktowany jako odbicie rozumnej natury Boga. Istotą Boga jest wówczas wola, która w sposób apodyktyczny narzucana jest człowiekowi. Trudno się dziwić, że osoba obdarzona wolnością dąży do emancypacji spod takiej idei Boga. Akt wiary ograniczony zostaje do sfery czysto subiektywnej i oderwany od wspólnoty Kościoła. Dalszą konsekwencją jest relatywizm i utrata tego, co specyficznie chrześcijańskie[83].

Próbując uchwycić całościowo powyższą analizę należy zaznaczyć, że wiara katolicka dąży do syntezy, która przecież jest oznaką racjonalności. Po drugie, próba połączenia wiary i rozumu, widoczna zarówno w tekstach Magisterium Kościoła

---

[78] Rozwiązaniem tej sytuacji może być propozycja Leszka Nowaka, który porównuje metodę uprawiania teologii z metodą nauk prawnych. Obie te dyscypliny przyjmują pewne idealizujące założenia, na których opiera się dalsza refleksja systematyczna prowadzona zgodnie z zasadami hermeneutyki tekstów: L. N o w a k, *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka" 2004, nr 3, s. 121–136.

[79] Schaff wyróżnia trzy grupy różnic: *a*. formalna – oznacza ona różnicę w źródłach zasad wiary: dla protestantów jest nim tylko Biblia; dla katolików – Biblia i Tradycja; *b*. materialna – dotyczy doktryny o usprawiedliwieniu: protestanci przyjmują zasadę *sola fide*, a Kościół rzymski opowiada się za wiarą popartą dobrymi uczynkami; *c*. społeczna – dotyczy rozumienia kapłaństwa: w Kościele protestanckim mówi się o powszechnym kapłaństwie wiernych, natomiast w Kościele katolickim o ekskluzywnym kapłaństwie księży (oczywiście Tradycja katolicka także przyjmuje powszechne kapłaństwo, które widoczne jest w potrójnej misji ludu Bożego: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej – aut.): P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 1, §37, p. 206.

[80] Ibidem, p. 207–209.

[81] B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet*, s. 25–29.

[82] Na temat szczegółowej analizy tego procesu: J. C i c h o ń, op. cit., s. 74–83.

[83] J. R a t z i n g e r, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 96–101.

jak i papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI (oraz w pracach Ratzingera przed wyborem na Biskupa Rzymu), ukazuje osobowy i społeczny wymiar religii, której zadaniem jest właśnie integracja człowieka – uczuć, woli i rozumu, tak by dać odpowiedź na graniczne pytania ludzkiej egzystencji. Synteza wiary i rozumu w ujęciu katolickim ma źródło w *Logosie*, w prymacie wolności i z tego też powodu stanowi podstawę tej wolności.

ZAKOŃCZENIE

Analiza pism takich wyznań jak: protestantyzm, prawosławie i katolicyzm pozwala stwierdzić, że nie wszystkie w równy sposób akcentują element racjonalności, jako istotny dla kwestii wiary. W związku z tym, możliwa jest swoista typologia. Wynika z niej, że wyznaniem, które najbardziej ceni racjonalność w aktach wiary jest katolicyzm. Teza ta nie ma jednakże na celu redukcji poszczególnych wyznań do jednego wzoru, co byłoby niesprawiedliwe.

Protestantyzm, w pierwotnym kształcie dokonał dehellenizacji, co oznacza, że odrzucił znaczenie filozofii dla aktów wiary. Luter zrezygnował z koncepcji *analogia entis*, co zyskało wyraz w teologicznej koncepcji Boga, jako *Deus absconditus.* W myśl tego obrazu, Bóg jest niedostępny rozumowi ludzkiemu. Postuluje się zatem przyjęcie objawiającego się Słowa Bożego w osobie Jezusa przede wszystkim w opcji wiary. Jest to sytuacja bardzo delikatna, bowiem w jakimś sensie sugeruje, że racjonalne przesłanki załamują się, są nieadekwatne. Prowadzi to do konfliktu wiary i rozumu, szczególnie gdy uwzględni się założenie, zgodnie z którym filozofia zagraża pojęciu Boga. Wiara, na gruncie protestanckim przyjmuje charakter głęboko egzystencjalny i jest *de facto* decyzjonizmem, rozumianym jako wybór między wiarą, a niewiarą. I tylko decyzja po stronie wiary jest, jedyną drogą poznania Boga.

Pisma należące do Tradycji Kościołów Prawosławnych ukazują swój charakter jako przekaz orędzia – medytacji nad tajemnicą Boga. Założenia konfesji prawosławnej oscylują wokół dwóch kluczowych kategorii: ikony i misterium. Ikona, która jest charakterystyczna dla ducha wschodniego jest materializacją duchowych wędrówek umysłu ludzkiego kontemplującego w modlitwie tajemnicę Boga. Z drugiej strony, akt wiary jest ufnością wobec Boga, która wykracza poza ludzkie ograniczenia. Ujęcia takie zbliżają obraz Boga do koncepcji protestanckiej. Pisma prawosławne wskazują jednak, że biblijne objawienie należy do innego porządku niż cząstkowe prawdy badane przez naukę. Zasada analogii bytu nie została tu całkowicie odrzucona. Świat widzialny jest jednak tylko namiastką piękna Stwórcy. Człowiek może odkryć to piękno, jednak czyni to z pomocą łaski wiary. Drogą do Boga jest misterium. Uczestniczenie w „Boskiej Liturgii" jest dla tego wyznania miejscem spotkania z Bogiem w Chrystusie. Wspólnota eucharystyczna jest tajemnicą miłości, którą się bardziej żyje, niż rozumie. Te podstawowe założenia pokazują, że prawosławie stoi raczej na stanowisku, które bliższe jest fideizmowi. Wiara i rozum nie są tu w opozycji, jednakże ta pierwsza władza poznawcza jest nadrzędna i jako taka pozawala zrozumieć świat. Rozumność świata podprowadza niejako do wiary, ale nie łączy się z nią, gdyż przynależy do innego porządku poznania.

Analiza dokumentów Kościoła katolickiego, szczególnie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, pokazuje, że wyznanie to przypisuje dużą rolę rozumowi ludzkiemu, podkreślając jego znaczenie nie tylko w refleksji teologicznej nad faktem Objawienia, lecz także jako rozum historyczny analizujący tzw. historię zbawienia. Osiągnięcia rozumu, wyrażające się w logiczności oraz systematyczności badań prowadzonych zgodnie ze ściśle określonymi metodami, wykorzystywane są również w hermeneutyce biblijnej. Wyraz tym założeniom daje struktura *Katechizmu*, który w pierwszych punktach odpowiadając na pytanie: co to znaczy wierzyć?, kieruje się w stronę teoretycznych poszukiwań i broni się w ten sposób przed zarzutem irracjonalizmu.

Trwałość Kościołów prawosławnego i katolickiego wskazuje, że doktryna oparta mniej lub bardziej na rozumie pozwala zachować jedność. Wysiłek na rzecz komplementarności wiary i rozumu, chociażby w ujęciu Ratzingera, ukazuje potrzebę dowartościowania rozumu ludzkiego w akcie wiary. Zabieg afirmacji rozumu chroni wiarę przed relatywizmem, a człowieka przed materializmem. Synteza obu tych władz poznawczych, których źródłem jest Logos Boga daje także wolność od ideologii, które zagrażają samemu rozumowi.

Otwarta pozostaje kwestia na ile kontemplacja jest zdolnością rozumu? Czy jako taka, poszerza jego możliwości, otwiera na racjonalność, która nie jest dostępna dla rozumu zawężonego do technicznego ujęcia? Czy można ją uznać za przejaw Husserlowego „poznania oglądowego, które jest rozumieniem”?

RATIONALITY AS AN ELEMENT OF FAITH IN SELECTED CHRISTIAN DENOMINATIONAL FAMILIES

SUMMARY

The aim of this paper is to present the manner in which the following denominational families: Protestantism, Orthodox Christianity and Catholicism argue in order to support the substance of faith. Aim which is formulated in such a way implies an answer to a question: is rationality an indispensable element of faith of the denominational families herein? Research is being conducted on the basis of the assumption analysis of the selected denominational families through the prism of what the said state about themselves. Therefore, catechisms or their manifestos which take the form of catechisms, as well as documents of papal preaching and reflections of theologists constitute the starting point. In order to avoid methodological issues and at the same time to enable the comparison of the three denominational families, the author employs a common schema of discussing the assumptions: a. understanding of faith; b. recognition and concept of God; c. criteria of theological reflection. Such a manner of solving the problem reveals the extent to which these major Christian families emphasise abilities of reason in the act of faith. The outcome of the critical analysis and of the comparison of statements of the selected confessions is typology, which reveals the amount of rationality of the denominational families herein.

RATIONALITÄT ALS ELEMENT DES GLAUBENS IN AUSGEWÄHLTEN CHRISTLICHEN KONFESSIONEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Aufgabe des Artikels besteht in der Erklärung der Vorgehensweise der ausgewählten Denominationen: Protestantismus, Katholizismus und orthodoxes Glaubensbekenntnis beim Argumentieren des Sinnes des Glaubens. Das so formulierte Problem impliziert eine Antwort auf die Frage: ist Rationalität ein unentbehrliches Element des Glaubens bei den genannten Bekenntnissen? Bei den Forschungen analysiert man die Grundsätze der jeweiligen Denominationen durch ein Prisma dessen, was sie selbst über sich (aus)sagen. Als Ausgangspunkt nimmt man die kirchliche Doktrinaussagen, die Ausdruck unter anderem in den Kathechismen finden; die Dokumente der päpstlichen Lehre und die Reflexionen von Theologen, die diese auslegen. Um Ungenauigkeiten zu vermeiden und gleichzeitig einen Vergleich dieser drei christlichen Konfesionen zu ermöglichen, legt der Autor für das Besprechen der Grundkonzeptionen ein einheitliches Schema zugrunde: a. das Verstehen des Glaubens; b. das Erkennen des Gottes; c. die Kriterien der Theologischen Reflexion. Diese Lösungsweise des Problems zeigt in welchem Grad die drei wichtigsten Glaubensbekentnisse die Fähigkeiten des Verstandes erkennen. Als Ergebnis einer kritischen Analyse und des Vergleichs der Lehrsätze der entsprechenden christlichen Konfesionen entsteht eine Typologie. Diese zeigt, auf welche Weise im Protestantismus, Katholizismus und ortodoxen Glaubensbekenntnis das Rationalitätselement als wesentlich für den Glauben betont wird.

Tomasz BOGDANOWICZ*

Studia Elbląskie
XV (2014)

חָזוֹן h[a]zon
WIZJA PAPIEŻA FRANCISZKA PRZEDSTAWIONA W ADHORTACJI *EVANGELII GAUDIUM* NA TLE REFORM RELIGIJNYCH JOZJASZA W 2 KRL 22–23

Słowa kluczowe: *Druga Księga Królewska*, *Evangelii Gaudium*, teologia narratywna, hermeneutyka biblijna, słuchanie Słowa, król Jozjasz, papież Franciszek

Key words: 2 Kings, *Evangelii Gaudium*, Narrative theology, listening to the Word, King Josiah, Pope Francis

Schlüsselwörte: *Das zweite Buch der Könige*, *Evangelii Gaudium*, Narrative Theologie, Höre das Gottes Wort, König Josia, Papst Franziskus

WSTĘP

W swojej malowniczej powieści „Cień wiatru", pełnej tajemnic i przesyconej atmosferą niesamowitości, a rozgrywającej się w zamglonej, średniowiecznej części Barcelony, Carlos Riuz Zafon pozwala starzejącemu się już ojcu, zaprowadzić bohatera powieści – swojego syna – do Cmentarza Zapomnianych Książek. Wybranie jednej z zapomnianych, nieczytanych, skazanych na zapomnienie książek, wprowadza młodego Daniela Sempere w nieznany dotąd świat fascynacji, niezwykłych historii, wielkich namiętności oraz inspirującej miłości, a wszystko to za sprawą głębokiego przeświadczenia i przemożnego pragnienia ocalenia tej jednej, jedynej, wybranej przez niego książki. Niezwykła podróż zainicjowana tak głębokim, wręcz intymnym kontaktem z ową jedyną książką, sprawia wielkie dzieła w życiu Daniela, który całe swoje przyszłe życie podporządkował konsekwencjom wynikającym z lektury tekstu.

Pomijając już aktualny nie tylko ostatnimi laty problem „czytania ze zrozumieniem" (żona moja, polonistka, dodaje: „i słuchania ze zrozumieniem..."), nabrzmiewającym zdaje się być problem nieczytania, zapomnienia, zakopania w mrokach nietykalności, Księgi nad Księgami.

---

* Tomasz Bogdanowicz, ur. w 1961 roku na Dolnym Powiślu, kustosz Muzeum Zamkowego w Malborku, absolwent Akademii Teologii Katolickiej (1995 r.), uzyskał licencjat teologii biblijnej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (2013 r.), ukończył kurs *ad lauream* (UMK, 2014) w specjalności teologia biblijna, przedmiot badań – egzegeza narracyjna.

Biblia *biblos* (gr) – księgi, to zbiór ksiąg, biblioteka, pisana przez tysiąclecia. Jej lektura nie jest łatwą. Jednak Pismo Święte weszło bardzo głęboko w kulturę całego naszego świata i chyba nie trzeba nikogo przekonywać o wpływie Biblii na kod kulturowy znacznej części ludzkości. Pierwsza księga Biblii była księgą z kamienia, w której Bóg przez Mojżesza przekazał prawo etyczne – dziesięć słów regulujących zarówno wertykalny jak i horyzontalny charakter relacji ludzkiego współżycia. Jednak zapomnienie w jakim pogrążać się zdaje tekst biblijny, powinno spędzać sen z powiek tym, którym powierzona została troska bibliotekarza pragnącego ocalenia Księgi, w myśl zasady: „Będzie się ona mnożyć, gdy będzie się nią dzielić", w odróżnieniu od ślepego bibliotekarza z mrocznej, zachwycającej porywającą erudycją i doskonałą konstrukcją dramatycznej fabuły powieści historycznej Umberto Ecco *Imię Róży*.

Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium" papieża Franciszka z wielkim rozmachem podejmuje ten trudny problem, pochylając się nad wieloaspektowymi trudnościami i niebezpieczeństwami, którym sprostać musi wierzący człowiek, żyjący we współczesnym świecie. Papież Franciszek, odnosi się z wielką erudycją i doświadczeniem do duszpasterskich starań Kościoła, wyrażonych w wielu dokumentach (od soborowej „Dei verbum" po adhortację apostolską Benedykta XVI „Verbum Domini"), wypracowanych i ogłoszonych na przestrzeni ostatnich kilku dziesięcioleci, a których praktyczną realizacją zda się być prowadzenie Nowej Ewangelizacji w jej rozlicznych formach. Ewangelizacja o tyle będzie skuteczna, o ile będzie wynikała z głębokiej zażyłości ze Słowem Bożym – mówi papież Franciszek – a ta może się narodzić jedynie przez poważne i wytrwałe studiowanie Biblii, odbywające się w sposób zarówno osobisty jak i wspólnotowy. I nie jest to szukanie po omacku, jakby w ciemnościach, bo Bóg przemówił, już nie jest wielkim nieznanym, lecz się objawił, tylko trzeba przyjąć skarb objawionego Słowa.

Po zburzeniu Jerozolimy przez Nabuchodonozora II w 586 roku, Świątynia Jerozolimska legła w gruzach. Po powrocie z wygnania babilońskiego, przy pracach budowlanych mających zrekonstruować Świątynię, król Jozjasz dokonał niebywałego dzieła. Była to zachwycająca rozmachem i odwagą reforma religijna, przeprowadzona w wyniku odnalezienia w gruzach Świątyni *Księgi Prawa*. Jednak nie samo odnalezienie *Księgi* zapoczątkowało proces reform, a jej lektura, tak osobista jak i wspólnotowa.

Zauważając elementy wspólne dla sytuacji wierzącego człowieka w izraelskim Ludzie Słowa, jak i w Kościele papieża Franciszka, spróbujmy pochylić się synchronicznie nad tkaniną snutej opowieści biblijnej narracji przyczyn, formy, skutków jak i trwałości reformy religijnej króla Jozjasza oraz nad sugestiami biskupa Rzymu, dotyczącymi praktycznych wskazań duszpasterskich wplecionych w kondycję dzisiejszej Nowej Ewangelizacji, mając w pamięci słowa autora *Drugiego Listu do Tymoteusza*, który pisze: *Całe Pismo jest przez Boga natchnione i pomocne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania i wychowywania w sprawiedliwości, tak aby człowiek Boży był doskonały, zdolny do każdego dobrego czynu* (2 Tm 3,16–17).

W pewnym momencie historii biblijnego Izraela zabrakło proroków. Jakby zeszli ze sceny życia politycznego. Prorocy, to rzadki towar. Byli zbyt wywrotowi,

nazbyt misyjni zdaniem politycznych elit, zanurzonych bezpamiętnie w tradycji kryterium „zawsze się tak robiło" (*EG* 33). Owo pogrążenie w tradycjonalizmie skutkowało zapomnieniem o przekonaniu, że Świątynia jest tam, gdzie gromadzi się Lud, a nie korupcjogenny interes światowy[2], że wierzący – φοβούμενος τὸν θεόν (bojący się Boga), to „człowiek zasadniczo zachowujący pamięć"[3]. „W tym kontekście umacnia się próżna chwała tych, którzy zadowalają się posiadaniem jakiejś władzy i wolą być raczej generałami pokonanych wojsk niż zwykłymi żołnierzami nadal walczącego oddziału" (*EG* 96).

ZAGUBIONA KSIĘGA (2 KRL 22,1–23,25)

W takich uwarunkowaniach i nawarstwieniach błędnych interpretacji rozlicznych form i miejsc kultu, przyszło synowi króla Amnona i Jedidy, córki Adajasza z Boskat, objąć rządy w Jerozolimie po dziadku, który *czynił to, co nie podobało się Panu, naśladując niegodziwe praktyki narodów pogańskich, które PAN wypędził przed Izraelitami* (2 Krl 21,2) oraz dwuletnich rządach swego ojca Amnona, który postępował tak samo jak jego ojciec. *Czcił bożków, którym służył jego ojciec, i oddawał im pokłon* (2 Krl 23,21). Zamiast misji promotora, twórcy sensu, Manasses dokonał pełnej uległej akceptacji, asymilacji wobec innych języków, symboli, przesłań i wzorców[4]. Zamierzenia króla Jozjasza i wynikające z nich polecenia (2 Krl 22,4–7),

[2] EG 97. „Kto uległ tej światowości, spogląda z wysoka i z daleka, odrzuca proroctwo braci, dyskwalifikuje stawiającego mu pytania, podkreśla nieustannie błędy innych i jest obsesyjny na punkcie wyglądu. Skierował swe serce ku zamkniętemu horyzontowi swojej immanencji oraz swoich interesów i w rezultacie nie wyciąga nauki ze swoich grzechów ani nie jest prawdziwie otwarty na przebaczenie. Jest to straszliwa korupcja pod pozorem dobra. Należy jej unikać, kierując Kościół na drogę wyjścia poza siebie, misji skoncentrowanej na Jezusie Chrystusie i zaangażowania na rzecz ubogich. Niech Bóg nas wybawi od Kościoła światowego pod duchowymi i duszpasterskimi przykrywkami! Tę duszącą światowość można leczyć, kosztując czystego powietrza Ducha Świętego, uwalniającego nas od pozostania skoncentrowanymi na nas samych, ukrytymi za religijną fasadą pozbawioną Boga. Nie dajmy się okraść z Ewangelii!".

[3] EG 13. „Nie powinniśmy również pojmować nowości tej misji jako wykorzenienia z naszej żywej historii, dzięki której jesteśmy i się rozwijamy. Pamięć stanowi wymiar naszej wiary i możemy ją nazwać «deuteronomiczną», analogicznie do pamięci Izraela. Jezus zostawia nam Eucharystię jako codzienną pamięć Kościoła, wprowadzającą nas coraz bardziej w Paschę (por. Łk 22,19). Ewangelizacyjna radość jaśnieje zawsze na tle wdzięcznej pamięci: jest łaską, o którą powinniśmy prosić. Apostołowie nigdy nie zapomnieli chwili, gdy Jezus poruszył ich serca: «Było to około godziny dziesiątej» (J 1,39). Wraz z Jezusem pamięć uobecnia nam prawdziwe «mnóstwo świadków» (Hbr 12,1). Pośród nich wyróżniają się niektóre osoby, które w sposób szczególny przyczyniły się do wzrostu naszej radości związanej z wiarą: «Pamiętajcie o swoich przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże» (Hbr 13,7). Czasem chodzi o proste i bliskie osoby, które wprowadziły nas w życie wiary: «wspominam bezobłudną wiarę, jaka jest w tobie; ona to zamieszkała najpierw w twojej babce, Lois, i w twej matce, Eunice» (2 Tm 1,5). Wierzący to człowiek zasadniczo «zachowujący pamięć»".

[4] EG 73. „Nowe kultury rodzą się nadal na ogromnych obszarach ludzkości, gdzie chrześcijanin nie jest już promotorem lub twórcą sensu, natomiast otrzymuje od nich inne języki, symbole, przesłania i wzorce, ofiarujące nowe orientacje życia, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa. Nieznana dotychczas kultura pulsuje i projektowana jest w miastach. Synod stwierdził, że dzisiaj przemiany tych wielkich obszarów i kultura, jaką wyrażają, stanowią uprzywilejowane

miały doprowadzić do finalizacji prac podjętych przez Joasza (2 Krl 12,5–7). Owa kontynuacja, zamykała się (chciałoby się rzec – *początkowo*) w „zwyczajnym administrowaniu”[5], podtrzymaniu prac budowlanych. Jednak tę zaplanowaną, dostatnią, ustabilizowaną i w miarę bezpieczną rzeczywistość, wkroczył JEDYNY ze swoim Słowem.

Autor natchniony poświęcił aż pięć wierszy 2 Krl 22,3–7 (z 20 w perykopie opisującej odnalezienie *Księgi Prawa*) na relację realizacji misji powierzonej pisarzowi Szafanowi przez króla, a dotyczącej pieniędzy i uczciwości nadzorujących prace budowlane prowadzone przy odbudowie Świątyni. Król nakazał pisarzowi Szafanowi przekazanie polecenia najwyższemu kapłanowi Chilkiaszowi, by ten bez rozliczania, przekazał zdeponowane w skarbcu pieniądze jako zapłatę za wykonane roboty. Pieniądze przewijają się w tych pięciu wierszach jako wyraz pragnienia ludu, składającego datki na odbudowę domu JHWH; niejako w tle, dostrzec możemy inny lud, składający wspólnie swoje złote ozdoby pod Synajem (Wj 32,1–6). Wszedł więc pisarz Szafan do kapłana Chilkiasza z pieniężnym poleceniem. Autor natchniony nie podaje treści rozmowy między tymi dwoma, dotyczącej pieniędzy – przechodzi ponad pieniądzem i jego rolą, a pierwszym słowem, które słyszy pisarz Szafan z ust kapłana Chilkiasza, jest okrzyk: *Księgę Prawa znalazłem!* (2 Krl 22,8). Nic o pieniądzach, nic o wątpliwościach dotyczących uczciwości nadzorców, robotników, stolarzy, budowniczych, murarzy czy dokonujących zakupy materiałów budowlanych. Nic o tym i podobnym, nie słyszy uważny czytelnik *Drugiej Ksiegi Królewskiej*. Powtórzmy zatem jeszcze raz dobitnie, że pierwszym słowem, które pada z ust kapłana Chilkiasza, jest słowo סֵפֶר – *Księga*: *Najwyższy kapłan Chilkiasz oznajmił wówczas pisarzowi Szafanowi: ‘Księgę Prawa znalazłem w domu Pana’. I Chilkiasz wręczył księgę Szafanowi, który zaczął ją czytać* (2 Krl 22,8).

Pięć wierszy 22 rozdziału poświęconych zostało finansowej sferze tak ważnego przedsięwzięcia wagi państwowej, priorytetu królewskiego. Zwrot akcji podążający w zgoła innym kierunku od spodziewanego, ukazuje uważnemu czytelnikowi fakt rozpoznania – anagnorisis Arystotelesowej *Poetyki*[6] – w odnalezionym zwoju, *Księgi Prawa* Pana.

Kapłan Chilkiasz przeczytał zagubioną a odnalezioną *Księgę*. Gdyby Ją tylko przeczytał (nawet w całości), a nie odniósł usłyszanego słowa do rzeczywistości, nie zaktualizował refleksyjnie i uważnie jej treści, być może nie byłby jej przekazał pisarzowi Szafanowi, który też *zaczął ją czytać* (2 Krl 22,8). Gdyby ją tylko prze-

miejsce dla nowej ewangelizacji. Wymaga to wyobrażenia sobie nowych przestrzeni modlitwy i komunii z nowymi cechami charakterystycznymi, bardziej pociągającymi i znaczącymi dla ludności miejskiej. Środowiskom wiejskim z racji wpływu środków masowego przekazu nie są obce te kulturowe przemiany, dokonujące także znaczących zmian w ich sposobie życia”.

[5] EG 25. „Zdaję sobie sprawę, że dzisiaj dokumenty nie budzą takiego zainteresowania jak w innych czasach i szybko się o nich zapomina. Niemniej podkreślam, że to, co mam zamiar wyrazić, posiada programowe znaczenie i ważne konsekwencje. Mam nadzieję, że wszystkie wspólnoty znajdą sposób na podjęcie odpowiednich kroków, aby podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia, które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są. Obecnie nie potrzeba nam «zwyczajnego administrowania». Bądźmy we wszystkich regionach ziemi w «permanentnym stanie misji»”.

[6] A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, 11.

czytał, nie byłby przynaglony do przekazania *Księgi* człowiekowi, który z racji sprawowanego urzędu, mógł zinterpretować pismo historyczne – testament Mojżesza. Możemy domniemywać, iż pisarz – historyk Szafan był w pełni świadom zarówno swoich powinności wobec króla jak i doniosłości danych legislacyjnych zawartych w zwoju, stąd autor *Księgi Królów* tę kolejność zdarzeń uznał za słuszną, a być może chciał podkreślić fakt, że samo odnalezienie zagubionej *Księgi Prawa* jeszcze „nie stanowi wiosny", że dopiero jej odczytanie może rozświetlić ciemności przespanej nocy formalizmu, synkretyzmu, moralnego laksyzmu[7], radością słuchania: *Mów Panie, bo sługa Twój słucha* (1 Sm 3,9).

Szafan przyniósł królowi zagubioną w odległych mrokach nieczytania a wreszcie odnalezioną światłem oczu i poruszeniem ust[8] *Księgę*. Owszem, przyszedł i powiedział, że słudzy królewscy są posłuszni, bo wykonali powierzone im zadanie – dali do ręki godną zapłatę tym, którzy wykonali umówioną pracę. Pamiętajmy, że był już po lekturze tekstu, z całym bagażem wiedzy i refleksji, godnych biegłego interpretatora historii. Wiedział, że postawa posłuszeństwa wobec Prawa, rodzi się dzięki **pamięci**, a ta jest możliwa tylko dzięki powtarzaniu. Powtarzać, żeby pamiętać: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, *szma Israel – Słuchaj Izraelu! PAN jest naszym Bogiem, PANEM Jedynym* (Pwt 6,4).

Gdy dbałość o odbudowę **jedynej** Świątyni uznać możemy za przejaw kultu **Jedynego**, to cała litania działań króla Jozjasza będąca skutkiem jego nawrócenia, ukazuje przerażający i zaskakujący rozległością proces baalizacji Jahwe który dokonał się w przeszłości. Spodziewamy się, że Szafan był świadom – choć w części – tej sytuacji, w świetle być może całonocnej lektury zakurzonej taśmy pergaminu. Zatem wpierw (przed przekazaniem księgi) roztacza przed królem obraz posłuszeństwa, który przy ogniskach nomadów powtarzany był od wieków. O Abrahamowym synu i ojcu Abramowym, o Mojżeszu z Misrajimu, o wężu miedzianym i o nieposłuszeństwie człowieka – *adama'*. Jakoby mimochodem wspomina posłuszeństwo wyjmujących złoto ze skarbca, by już w następnych słowach (które jak młode wino nie mogły już wytrzymać ciśnienia w nowym bukłaku) zawołać: *Księgę dał mi Chilkiasz!* (2 Krl 22,10). I odczytał ją powtórnie, tym razem wobec króla Jozjasza.

Autor natchniony, rozpoczął ten kulminacyjny moment historii królów domu Dawida[9] od obrazu człowieka, któremu zostało przekazane Słowo *Księgi*, aby je przekazywał dalej drugiemu człowiekowi. Jednak dla rzetelności opisu, powtórzmy raz jeszcze – przed obrazem spotkania człowieka z drugim człowiekiem, jest obraz księgi. To jakby orszak weselny oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami*, jakby pod zasłoną ta niekochana ale najbardziej płodna[10], jakby męskie tańce i śpiewy wokół synagog na zakończenie Sukot świątecznego dnia Szmini Aceret w czasie ceremonii Simchat Tora, na zakończenie rocznego cyklu czytania *Tory*. Jakby procesja Bożego Ciała z mostrancją wypełnioną Słowem-Które-Stało-Się-Ciałem, jakby procesyj-

[7] Por. L. S t a c h o w i a k, *Wstęp do Starego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 1990, s. 282.

[8] Por. R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg biblijny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 77–82.

[9] Por. komentarz na dole strony odnoszący się do perykopy 2 Krl 3–20 zatytułowanej Odnalezienie Księgi Prawa w *Biblii Paulistów.*

[10] T. M a n n, *Józef i jego bracia,* Czytelnik 1961, s. 255.

na intronizacja Ewangeliarza, zamkniętego podmuchem wiatru na trumnie w pewien wietrzny, rzymski, ósmy dzień kwietniowy, a dopełnionego innym rzymskim dniem, w którym Ewangelię przeczytano w języku łacińskim i greckim – oddechem połączonych płuc Kościoła, dniem spełnienia *vox populi*.

Księga na pierwszym miejscu. Słowo na początku, Ἐν ἀρχῇ[11], בְּרֵאשִׁית[12] *bereszit*.

NOWA EWANGELIZACJA

Czas już na nasze wędrowne czółenko słów papieża Franciszka, przenikające osnowę reform króla Jozjasza przedstawionych w *Drugiej Księdze Królewskiej* – „Ktokolwiek chce przepowiadać, najpierw powinien być gotów, by poruszyło go Słowo i by stało się ono rzeczywistością w jego konkretnym życiu. W ten sposób głoszenie Słowa będzie polegało na aktywności tak intensywnej i owocnej, jaką jest ‘komunikowanie innym tego, co ktoś kontemplował’[13]. Z tego powodu, przed przygotowaniem konkretnie tego, co powiemy w kazaniu, powinniśmy jako pierwsi pozwolić się zranić temu Słowu, które zrani innych, ponieważ jest to Słowo żywe i skuteczne, które jak miecz obosieczny ‘przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca’ (Hbr 4,12). Nabiera to duszpasterskiego znaczenia. Również w naszej epoce ludzie wolą słuchać świadków: ‘nosi pragnienie autentyczności. (....) Żąda głosicieli Ewangelii, którzy by mówili o Bogu znanym sobie i bliskim, jakby Go niewidzialnego widzieli’[14]” (*EG* 150).

Następnie Szafan odczytał ją wobec króla (2 Krl 22,10).

Pisarz czytał słowa, słowa *Księgi* usłyszał król.

Dopiero gdy *usłyszał* słowa *Księgi* – rozdarł król swoje szaty. Równie dobrze, snując o sobie mniemanie świetnego króla, który ma posłuszne sługi i świetnie dominuje w swoim domu, mógł nie usłyszeć Jozjasz *słów Księgi*, słuchając pisarza czytającego. Wszelako rozdarł *swoje* szaty, nie zaś szaty kapłanów. Tym zaś rozdarciem dołączył do chóru rozdzierających i rozdartych. Można by tu ich czy tych, wymienić wielu czy wiele, poprzestańmy na rozdartej zasłonie świątynnej (znak odejścia Boga ze świątyni) i rozdartym za sprawą Marcina Lutra Kościele. Papież Franciszek uprzedza: kto usłyszy – może zostać zraniony. *Powinien* zostać zraniony ten, kogo dotknie Słowo w konkretnych sytuacjach życiowych, bo *w Jego ranach jest nasze zdrowie* (Iz 53,5). Dlatego zasłona przystępu się rozdarła, dlatego reforma oddolna się powiodła, dlatego osoby *religijne* (w odróżnieniu od *wierzących*), żyją jak w muzeum, gdzie dotknięcie jest nie do przyjęcia, a relacje międzyosobowe realizowane są w otoczce antropocentrycznego immanentyzmu[15].

---

[11] J 1,1

[12] Rdz 1,1.

[13] Św. T o m a s z z A k w i n u, *STh* II–II, q. 188, a. 6.

[14] P a w e ł VI, Posynodalna Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (8 grudnia 1975), 76: *AAS* 68 (1976), s. 68.

[15] EG 94. „Światowość ta może się umacniać na dwa powiązane ze sobą sposoby. Jednym z nich jest fascynacja gnostycyzmem, wiarą zamkniętą w subiektywizmie, gdzie interesuje jedynie określone doświadczenie albo seria rozumowań i wiedzy, uważanych za przynoszące otuchę

Konsekwencją zranienia Jozjasza przez Słowo JHWH, była zadziwiająca decyzja: *Wtedy król polecił przez posłów, by zebrała się koło niego cała starszyzna Judy i Jerozolimy. I wszedł król do świątyni Pańskiej, a wraz z nim wszyscy ludzie z Judy i wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, kapłani i prorocy oraz cały lud, od najmniejszych aż do największych. Odczytał głośno całą treść księgi przymierza, znalezionej w świątyni Pańskiej* (2 Krl 23,1–2). Księga odczytana ponownie. Najpierw czytał kapłan, potem pisarz, następnie była czytana w obecności króla. Teraz zaś – wobec mieszkańców całej Judy (królestwo południowe) jak i całej Jerozolimy. Król czytał a tłum słuchał. Warunkiem zarówno powodzenia reformy jak i jej źródłem, stało się czytanie i usłyszenie Słowa. Skutkiem wspólnotowego czytania *Księgi Prawa*, była cała litania działań oczyszczających kult JHWH z elementów bałwochwalczego pogaństwa i rozlicznych synkretyzmów religijnych[16]. Papież Franciszek wskazuje w punkcie 152 rozważanej adhortacji na rolę takiego czytania Słowa: „Istnieje konkretny sposób wsłuchiwania się w to, co Pan chce nam powiedzieć w swoim Słowie i otwarcia się, by nas przemienił Jego Duch. Chodzi o to, co nazywamy 'lectio divina'. Polega ono na czytaniu Słowa Bożego w chwilach modlitwy, by ono nas oświeciło i odnowiło. To modlitewne czytanie Biblii nie jest odseparowane od studium, jakie podejmuje kaznodzieja, by odnaleźć centralne przesłanie tekstu. Wręcz przeciwnie, powinien od tego zacząć, by zrozumieć, co mówi to samo przesłanie jego życiu. Czytanie duchowe tekstu ma za punkt wyjścia jego znaczenie dosłowne. W przeciwnym wypadku łatwo byłoby wyczytywać z tekstu to, co wygodne, co służy potwierdzeniu własnych decyzji, co przystosowuje się do naszych schematów myślowych. Oznaczałoby to w końcu posługiwanie się czymś świętym dla własnej korzyści i przekazywanie takiego zamętu Ludowi Bożemu. Nie można nigdy zapominać, że czasem *sam [...] szatan podaje się za anioła światłości* (2 Kor 11,14)".

W tym kontekście realizacja misyjnego marzenia o dotarciu do wszystkich[17] – snuje myśl papież Franciszek – możliwa jest dzięki mechanizmowi nawrócenia

i oświecenie, ale gdzie podmiot ostatecznie zostaje zamknięty w immanencji swojego własnego rozumu lub swoich uczuć. Drugim jest zwracający się ku sobie i prometejski neopelagianizm tych, którzy w ostateczności liczą tylko na własne siły i stawiają siebie wyżej od innych, ponieważ zachowują określone normy, albo ponieważ są niewzruszenie wierni wobec pewnego katolickiego stylu z przeszłości. Jest to domniemane bezpieczeństwo doktrynalne lub dyscyplinarne, które otwiera pole dla narcystycznego i autorytarnego elitaryzmu, gdzie zamiast ewangelizować, analizuje się i krytykuje innych i zamiast ułatwiać dostęp do łaski, traci się energię na kontrolowanie. W obu przypadkach naprawdę nie interesuje ani Jezus Chrystus, ani inni. Są to przejawy antropocentrycznego immanentyzmu. Nie można sobie wyobrazić, żeby z tych zredukowanych form chrześcijaństwa mógł się narodzić autentyczny dynamizm ewangelizacyjny".

[16] Por. 2 Krl 23.

[17] *EG* 33. „Duszpasterstwo w kluczu misyjnym wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium pasterskiego, że «zawsze się tak robiło». Zachęcam wszystkich, by byli odważni i kreatywni w tym zadaniu przemyślenia celów, stylu i metod ewangelizacyjnych swojej wspólnoty. Określenie celów bez stosownych wspólnotowych poszukiwań środków, aby je osiągnąć, skazane jest na przekształcenie się w czystą fantazję. Wzywam wszystkich do zastosowania ofiarnie i hojnie wskazań tego dokumentu, bez zakazów i obaw. Ważne jest, by nie iść samemu, liczyć zawsze na braci, a szczególnie na przewodnictwo biskupów, przy mądrym i realistycznym rozeznaniu duszpasterskim".

głowy – papiestwa[18]. Oto חזון hazon – wizja papieża Franciszka: „Marzę o wyborze misyjnym, zdolnym przemienić wszystko, aby zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednim kanałem bardziej do ewangelizowania dzisiejszego świata niż do zachowania stanu rzeczy. Reformę struktur, wymagającą odnowy duszpasterskiej, można zrozumieć jedynie w tym sensie: należy sprawić, by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach rozszerzało swój zasięg i było bardziej otwarte, by doprowadziło zaangażowanych w nie ludzi do przyjęcia stałej postawy 'wyjścia' i w ten sposób sprzyjało udzieleniu pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń. Jak mówił Jan Paweł II do biskupów Oceanii: 'wszelka odnowa Kościoła musi mieć misję jako swój cel, by nie popaść w pewnego rodzaju kościelne zamknięcie się w sobie'" (*EG* 27). Król Jozjasz „wyszedł" u PANA zasięgnąć rady (dlaczego Jozjasz posłał swoich kapłanów i pisarzy do Huldy, krewnej Jeremiasza a nie do samego Jeremiasza? Czy ze względu na miłosierdzie kobiece?). Jak mówi pewien nauczyciel[19], Jeremiasz był wtedy nieobecny, bo wyruszył, aby przyprowadzić na powrót dziesięć plemion, a ponieważ rozdarł szaty i zapłakał – nie zobaczył nieszczęścia babilońskiego, a dzięki jego splugawieniu pogańskich miejsc ofiarnych w dolinie synów Hinoma, nie zobaczył również dymów ofiarnych spalanych synów czy córek. Wyszedł ze skostniałych struktur, gdzie celebruje się celebransa, okrada z Ewangelii, korumpuje ducha bez wychowawczej siły przykazań, gdzie zamknięto otwarty dom Ojca i żyje się tak, jakby Bóg nie istniał, jakby inni nie istnieli[20]. Na progu reform króla Jozjasza, wspólnotę

[18] *EG* 32. „Od chwili, gdy zostałem wezwany, by żyć tym, o co proszę innych, muszę również myśleć o nawróceniu papiestwa. Jako Biskup Rzymu, winienem pozostać otwarty na sugestie dotyczące sprawowania mojej posługi, aby uczynić ją bardziej wierną znaczeniu, jakie Jezus Chrystus chciał jej nadać, oraz aktualnym potrzebom ewangelizacji. Papież Jan Paweł II poprosił o pomoc w znalezieniu «takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację». Niewiele postąpiliśmy w tym kierunku. Także papiestwo oraz centralne struktury Kościoła powszechnego muszą wsłuchiwać się w wezwanie do nawrócenia. Sobór Watykański II stwierdził, że w sposób analogiczny do Kościołów patriarchalnych, Konferencje Episkopatów mogą «dziś wnieść wieloraki i owocny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się poczucia kolegialności». Jednak to życzenie nie urzeczywistniło się w pełni, ponieważ nie przyjął jeszcze wystarczająco wyraźnego kształtu statut Konferencji Episkopatów, który by pojmował je jako podmioty o konkretnych kompetencjach, łącznie z pewnym autentycznym autorytetem doktrynalnym. Nadmierna centralizacja zamiast pomagać, komplikuje życie Kościoła oraz jego dynamizm misyjny".

[19] M. B e r d y c z e w s k i, *Żydowskie legendy biblijne,* KOS, 2009, s. 441.

[20] *EG* 82. „Problemem nie zawsze jest nadmiar aktywności, lecz przede wszystkim działalność przeżywana źle, bez odpowiedniej motywacji, bez duchowości przenikającej działanie i czyniącej je upragnionym. Sprawia to, że obowiązki męczą ponad granice rozsądku, a czasem prowadzą do choroby. Nie chodzi o pełen pogody trud, lecz o trud uciążliwy, niedający zadowolenia i ostatecznie nieakceptowany. Ta duszpasterska acedia może mieć różne przyczyny. Niektórzy popadają w nią, ponieważ podtrzymują projekty nie do zrealizowania i nie przeżywają chętnie tego, co mogliby spokojnie robić. Inni dlatego, ponieważ nie akceptują trudnej ewolucji procesów i chcą, aby wszystko spadło z nieba. Jeszcze inni, ponieważ przywiązują się do niektórych projektów lub snów o sukcesie, podtrzymywanych swoją próżnością. Inni, ponieważ stracili realny kontakt z ludźmi w odpersonalizowanym duszpasterstwie, prowadzącym do zwracania większej uwagi na organizację niż na ludzi, tak że bardziej entuzjazmują się «planem drogi» niż samą drogą. Jeszcze inni popadają w acedię, ponieważ nie umieją czekać i chcą panować nad rytmem życia. Dzisiejsze gorączkowe

Ludu Bożego Wybrania spotkało „wyjście" z indywidualizmu: *Czytał król Jozjasz głośno do uszu wszystkich słowa Księgi Przymierza* (2 Krl 23,2). Zacytujmy punkt 175 EG papieża Franciszka: „Studium Pisma Świętego powinno być dostępne dla wszystkich wierzących[21]. Jest rzeczą fundamentalną, aby objawione Słowo inspirowało radykalnie katechezę i wszystkie wysiłki podejmowane w celu przekazania wiary[22]. Ewangelizacja wymaga zażyłości ze Słowem Bożym, a to oznacza, żeby diecezje, parafie i wszystkie wspólnoty katolickie proponowały poważne i wytrwałe studiowanie Biblii, jak również promowały jej modlitewne czytanie osobiste i wspólnotowe[23]. Nie szukamy, błądząc po ciemku, ani nie powinniśmy oczekiwać, aby Bóg skierował do nas słowo, ponieważ rzeczywiście 'Bóg przemówił, już nie jest wielkim nieznanym, lecz objawił się'[24]. Przyjmijmy wzniosły skarb objawionego Słowa"[25].

Być może tutaj jest odpowiednie miejsce, by wspomnieć arytmetyczne odniesienie do nauczania papieża Franciszka, który w rozważanej adhortacji aż 214 razy wskazywał na konkretne odniesienia biblijne, a pozostałe konotacje są niepoliczalne.

Prorocy to rzadki towar. Są nazbyt misyjni w wizji Świątyni, do której *wszystkie narody popłyną* (por. Iz 2,1–5). Święty Izajasz zobaczył to, co stanie się nie tylko w czasie, ale również to, co stanie się poza czasem, a o czym powie autor Apokalipsy: *Któż by się nie bał, o Panie, i Twego imienia nie uczcił? Bo Ty sam jesteś Święty, bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, bo ujawniły się słuszne Twoje wyroki* (Ap 15,4)[26].

W naszym czółenku wędrujących połączeń splatających osnowę istnienia człowieka, doszliśmy do istotnego pytania o czas. Czas snucia marzeń i czas ich realizacji. Język przychodzi nam tutaj z pomocą, podpowiadając znaczeniem słowa

---

pragnienie osiągnięcia natychmiastowych wyników sprawia, że zaangażowani w duszpasterstwie nie znoszą łatwo poczucia jakichś sprzeczności, widocznej porażki, krytyki, krzyża".

EG 97. „Kto uległ tej światowości, spogląda z wysoka i z daleka, odrzuca proroctwo braci, dyskwalifikuje stawiającego mu pytania, podkreśla nieustannie błędy innych i jest obsesyjny na punkcie wyglądu. Skierował swe serce ku zamkniętemu horyzontowi swojej immanencji oraz swoich interesów i w rezultacie nie wyciąga nauki ze swoich grzechów ani nie jest prawdziwie otwarty na przebaczenie. Jest to straszliwa korupcja pod pozorem dobra. Należy jej unikać, kierując Kościół na drogę wyjścia poza siebie, misji skoncentrowanej na Jezusie Chrystusie i zaangażowania na rzecz ubogich. Niech Bóg nas wybawi od Kościoła światowego pod duchowymi i duszpasterskimi przykrywkami! Tę duszącą światowość można leczyć, kosztując czystego powietrza Ducha Świętego, uwalniającego nas od pozostania skoncentrowanymi na nas samych, ukrytymi za religijną fasadą pozbawioną Boga. Nie dajmy się okraść z Ewangelii!".

[21] Por. *Propositio* 11.

[22] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, s. 21–22.

[23] Por. B e n e d y k t XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30 września 2010), 86–87: *AAS* 102 (2010), s. 757–760.

[24] B e n e d y k t XVI, *Rozważanie na rozpoczęcie I Kongregacji Generalnej Synodu Biskupów* (8 października 2012): AAS 104 (2012), s. 896.

[25] *EG* 175.

[26] Por. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie Świętego Jana,* Olsztyn 2010, s. 203.

snuć, które przywodzi na myśl dom rodzinny, spokój długich zimowych wieczorów i snucie starych swetrów trzymanych przez dzieciarnię, gdy babcia zwijając w kłębek zesnutą nić, widziała już oczami nadziei, wydziergane z niej skarpetki dla tego, który ma się narodzić. Zatem snuł człowieka czas, zamieniając stare przyzwyczajenia na nowe nawyki. Wychowywał JHWH swój Naród Wybrany w czasie, bardziej niż w przestrzeni. Opowieści snute, najczęściej spotykamy w relacjach zwojów przechowywanych, czytanych, zapamiętywanych (chociaż kolejność tych ostatnich w rzeczonym czasie może być dyskusyjna i uzasadnionym może zdać się umieszczenie zapamiętywania jako pierwszego chronologicznie, przyczyny dwojga pozostałych), gdzie przestrzeń jest jedynie miejscem tym, czy równie dobrze innym. Jednakże mógłby się obruszyć uważny słuchacz uznający jakość przestrzeni za konstytutywną dla realizacji zdarzeń mających swoje zakotwiczenie w czasie. Przecież nie dzieje się rzeczywistość poza trzema wymiarami, a przejście przez Morze Czerwone, jest przejściem przez Morze Czerwone przecież! Dziesięć Słów było dane *tam-i-wtedy* a nie gdzie-i-kiedy-indziej. To prawda, pozostająca jednak bez wpływu na czas. Czas wychowywania Narodu, który ma słuchać i pamiętać, z przestrzenią jako wartością fizyczno-geograficzną może mieć tyle wspólnego ile wartka, życiodajna woda z brzegami strumienia. Zatem przestrzeń fizyczna niech pozostanie poza kręgiem naszych dociekań dotyczących sensu marzeń Świętego Izajasza, proroka misyjnego, zbyt wywrotowego i nowatorskiego dla muzealnej przestrzeni biblijnego Izraela.

PERSPEKTYWA CIĄGŁOŚCI KONTYNUACJI

Niech pojawi się zatem przestrzeń w czasie.
W przeszłości, teraźniejszości i w przyszłości.

Niech taka perspektywa trzech wymiarów czasu, stanie się areną refleksyjnej pamięci doświadczenia w czasie[27], gdzie Elihu, syn Barakela Buzyty, wspomina swoje wnętrze i pamięta o przymuszeniu przez רוּחַ *ruach*, jest skupiony na fermentacji młodego wina słowa i oczekuje rozdarcia, wybuchu, rozpęknięcia, eksplozji, rozlania się, przynoszącego spełnienie fermentacji, konsekwencji procesu dojrzewania (por. Hi 32,18–19). Przynaglenie *ducha*, towarzyszyło całemu procesowi wychowania Ludu Wędrującego. Przynaglenie Abrahama do wyruszenia, przynaglenie do (być może) rozcięcia więzów Izaaka. Przynaglenie Izaaka do wykopania własnej studni. Przynaglenie Jakuba do zawierania umów korzystnych, przynaglenie Izraela do oparcia się jedynie na Jedynym. Przynaglenie Józefa do wejścia w proces jednania[28], przynaglenie Mojżesza do bycia przywódcą, który nie wątpi, przynaglenie Sędziów, przynaglenie Królów (nielicznych), przynaglenie Proroków. Przynaglenie pragnienia na Golgocie i nagły szum-z-nieba w Szawuot, który speł-

[27] Por. Z. P a w ł o w s k i, *Opowiadanie, Bóg i początek, Teologia narracyjna Rdz 1–3,* Warszawa 2003, s. 167.

[28] Por. T e n ż e, *Narracja i egzystencja, Genesis w hermeneutyce opowieści*, „Scripta Theologica Thoruniensia" (29), s. 201–227.

nił obietnicę daną pewnej kobiecie, pewnego upalnego dnia, przy pewnej studni (J 4,21–24).

Prorok. To rzadki towar. Określenie *rzadki*, bliski jest pojęciom: „rozmyty, niestały, rozrzedzony, pozbawiony smaku, płynny, ciekły, chudy, wodnisty, rozcieńczony”[29]. Jednak nie o tę stronę rzadkości nam chodzi. O tę drugą, przeciwstawną, jak on sam. Prorok zatem to: „ nieliczny, wyjątkowy, nieczęsty, szczególny a nawet przezroczysty, to znaczy nie zatrzymujący na sobie”[30].

Jak zostało już powiedziane, w pewnym momencie owego przynaglającego procesu wychowania Ludu Wybranego i jego dojrzewania do uczestnictwa w Prawdziwym Kulcie Jedynego, prorocy stali się towarem rzadkim, niespotykanym – zeszli ze sceny. Zeszli przynagleni? Owszem – przynagleniem, jednakowoż nie ich samych przynaglającym. Scena polityczna nie była ich ojczyzną. Ojczyzną proroków i potomków Abrahama była uświadomiona w trakcie wygnania babilońskiego – *Tora*. Dopiero na wygnaniu, w diasporze, poza granicami państwa, mogli dostrzec ojczyznę obiecaną. Ojczyznę Obietnicy. Obiecaną Ojczyznę. Ojcowiznę. Tę, do której odsyłali uwiedzeni, zafascynowani Słowem prorocy każdego czasu, którzy swoje życie nierozłącznie zakotwiczyli w przeżywanym i konstytuującym ich tożsamość Poznaniu JHWH.

Dlaczego tak dokuczliwie uwierający był ów kamyczek prorocki w bucie polityki? Bo zabierał pewność pewności przyszłości pewnym siebie a dodawał otuchy „bojącym się”, niepewności niepewnym. Święty Izajasz w perspektywie swojej-nie-swojej חזון (wizji) wołał donośnie: *Biada narodowi grzesznemu, ludowi obciążonemu winą, potomstwu złoczyńców, opuścili PANA, wzgardzili Świętym Izraela, nie poznali PANA* (Iz 1,4). Osły. Bo zagubili drogę poznania. Zatrzymali się na kamieniach drążonych przez Szamira[31], drewnie akacjowym i cedrowym, na złocie i srebrze, na strumieniach krwi spływającej w oparach kadzidła. Tam szukali pewności. Na tym oparli dziedzictwo. Dlatego wedle świadectwa Świętego Ozeasza, syna Beeriego, nawet na północy, w tęsknocie za Domem Jahwe, w podzieleniu i waśniach, w fałszywej wadze kananejskiej, w umiłowaniu oszustwa, bogactwa i majątku (por. Oz 12,1–10), otrzymywał słuchający חֲזוֹן prorockie, bo *PAN mnożył widzenia prorockie oraz przez proroków głosił przypowieści* (Oz 12,11). Ustanowił Świętego Jeremiasza *ponad narodami i nad królestwami* (Jer 1,10), żeby dokonywał sądu i przynosił nadzieję, wpisując się w dzieło Jedynego, który dał dostęp do Siebie każdemu, kto rozpocznie i skończy Psalm 22 doświadczając pomocy o Poranku, kto razem ze Świętą Anną, żoną Elkana, zaśpiewa wielkim głosem (bo tylko wielkim głosem można wyśpiewać te wielkie dzieła), lub w ciszy delikatnego szeptu (bo szeptem wyznaje się miłość) powie: *Mów, bo sługa Twój słucha* (1 Sm 3,10).

Wybiegając do przodu w czasie (mamy tę możliwość i niewątpliwą przewagę nad wędrującym i wychowywanym Ludem Wybranym), przypatrzmy się perspektywie trzech tysięcy lat. Młyny cyfrowe mielą znacznie szybciej, a człowiek nauczył

---

[29] *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1981, t. 3, s. 156.

[30] Tamże, s. 156.

[31] Cudotwórczy robak, który rozłupywał nawet najtwardsze kamienie. Powstał wyłącznie do pomocy w budowie Świątyni, przy której nie wolno było używać narzędzi żelaznych. Por. A. U n t e r m a n, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Książka i Wiedza, s. 264.

się narzucać dynamizm rzeczywistości. Wiele procesów wymagających czasu, zamienił na władzę politycznych decyzji i gospodarczych rozwiązań. Stąd szaleństwo podporządkowania czasu procesom politycznym. „Przyznanie priorytetu czasowi oznacza zajęcie się bardziej rozpoczęciem procesów niż posiadaniem przestrzeni. Czas porządkuje przestrzenie, oświeca je i przemienia w ogniwa łańcucha stale powiększającego się, chroni przed cofaniem się. Chodzi o zaangażowanie społeczne nowych ludzi i grup społecznych, które rozwiną te działania, by przyniosły owoc w postaci ważnych wydarzeń historycznych. Bez niepokoju, lecz z jasnymi i mocnymi przekonaniami" (EG p. 223).

Czas Biblii nie jest czasem minionym, zapomnianym miasteczkiem z brukowanym rynkiem, kartką z wakacji – pamiątką minionych chwil, znalezioną na zakurzonym strychu. Pomimo ogromu zaistniałych zmian społecznych, kulturowych, gospodarczych, politycznych, niezmienną pozostaje natura procesu powrotu człowieka do jego Źródła, Stwórcy, JHWH, Emmanuela. Powrotu do początku תֹּ֣ישׁאֵרֵ֔ב *bereszit*, gdzie na הָוֹהִ֥י-רַבְּד dawar JHWH – *Słowo JHWH: Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało* (J 1,3).

ZAKOŃCZENIE

Pierwsze Dziesięć Słów utrwalonych w kamieniu, ofiarowanych Narodowi Wybranemu, stworzyło ich adresatowi przestrzeń i perspektywę realizacji miłosnej relacji do Stwórcy, zachwianej i rozerwanej dramatycznym upadkiem edeńskim. Rozpięty łuk nad opadającymi wodami potopu oraz następne zawierane przymierza utwierdzały i wyznaczały kamieniami milowymi kierunek wędrówki na Górę Pana: *Wstąpmy na Górę Pana* (Iz 2, 3), antycypując figuratywnie absolutną realizację obietnicy zawartej w protoewangelii (Rdz 3,15), a zrealizowanej w ostatnim, wiecznym przymierzu, zawartym na Golgocie. Inna tęcza łącząca Synaj i Golgotę, oświetlająca mroki serca człowieka, wszczepiona została poprzez żywe i skuteczne Słowo: *Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (Hbr 4,12) w ludzką kondycję. Aby jednak uruchomić naturę i sposób działania הָוֹהִ֥י-רַבְּד – Słowa JHWH – niezbędny jest proces szukania, odnalezienia, czytania i usłyszenia Słowa. Natura tego fascynującego przeżywania obecności Stwórcy tak w indywidualnym jak i zbiorowym (liturgicznym) poślubieniu Oblubienicy i Oblubieńca:

Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu,
jak pieczęć na twoim ramieniu,
bo jak śmierć potężna jest miłość,
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol,
żar jej to żar ognia,
płomień Pański (Pnp 8,6),

wymaga osobistego zaangażowania człowieka, przyjęcia wiecznej nowości zawartej w żywym i skutecznym Słowie. Aby przedstawić taką perspektywę realizacji Obietnicy, posyłał JHWH proroków, gotowych przyjąć skutki niezrozumienia, od-

rzucenia, politycznych intryg, a nawet śmierci, w obronie przed zapomnieniem, zagubieniem, nieczytaniem (brakiem realizacji) Słowa Pana.

Papież Franciszek swoją Adhortacją włączył się w ten nurt napomnień prorockich, przedstawiając szeroką refleksję nad rzeczywistością trudnego procesu realizacji podstawowych założeń Nowej Ewangelizacji współczesnego świata, nie bacząc (w myśl założeń nauczania prorockiego) na realną wszak możliwość odrzucenia, krytyki, niezrozumienia aktualnego odczytania Dobrej Nowiny. Przedstawił i podkreślił odpowiedzialną w Kościele rolę pasterzy, którzy mogą stać się oszustami, fałszywymi prorokami a nawet szarlatanami[32], jeżeli zatrzymają się jedynie na słuchaniu Słowa, bez postawy szczerego otwarcia, stawiając mur rutyny uniemożliwiającej dotknięcia ich życia zakwestionowanego przez Słowo. Problem braku czasu „dla siebie", bądź ustanawiania godzin urzędowania instytucji kościelnej traktowanej usługowo, staje w wyraźnym sprzeciwie do odpowiedzi na pytanie:„Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, który z samego siebie złożył Ojcu za nas nieskalaną Ofiarę, i razem z Nim poświęcać się Bogu za zbawienie ludzi?" udzielanej biskupowi w momencie przyjmowania święceń kapłańskich. Odpowiedź brzmi: „Chcę z Bożą pomocą". W myśl tej deklaracji każdy kapłan winien prezentować gotowość obumierania dla siebie i swej woli, jak ziarno pszenicy, które musi obumrzeć, by przynieść plon (J 12,24). Do „Chcę" dodaje „(...) z Bożą pomocą", uznając ułomność człowieka pozbawionego pomocy, przyjmując gotowość służby drugiemu człowiekowi w postawie zależności i niewystarczalności własnych planów wobec zamiarów Boga. Takich warunków dopełnić powinien przewodnik stada, poświęcając swój czas i zdolności, dzięki którym obronić może powierzone mu owce od fascynacji gnostycyzmem czy prometejskim neopelagianizmem, tak szeroko odnajdywanymi w przesłaniach światowej duchowości, kryjącej się pod pozorami religijności.

W przypadku osób świeckich, ów paraliżujący strach przed zbytnim zaangażowaniem się w misyjny dynamizm będący światłem i solą Kościoła, prowadzić może do zamknięcia się na potrzeby wynikające z realizacji działań ewangelizacyjnych, jakby były one niebezpieczną trucizną, a nie radosną odpowiedzią na miłość Bożą, przynoszącą radość i konstytuującą tożsamość Nowego Stworzenia[33].

Aby sprostać takim wymaganiom, stawianym przed skuteczną realizacją misji Kościoła, papież Franciszek, podobnie jak Król Jozjasz, wzywa każdego człowieka, „całą Jerozolimę", by zagłębić się w arce Słowa Bożego, dać się w niej zamknąć wśród szalejącego potopu, by jak Noe i później Możesz, doświadczyć miłujących ramion troskliwej miłości Ojca, udzielającej wybawienia, ukazującej perspektywę możności realizacji proroctwa Jeremiasza:

Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana –
kiedy zawrę z domem Izraela «i z domem judzkim»
nowe przymierze.
Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami,
kiedy ująłem ich za rękę,

[32] Por. *EG* 151.
[33] Por. *EG* 81.

by wyprowadzić z ziemi egipskiej.
To moje przymierze złamali,
mimo że byłem ich Władcą
– wyrocznia Pana.
Lecz takie będzie przymierze,
jakie zawrę z domem Izraela
po tych dniach – wyrocznia Pana:
Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa
i wypiszę na ich sercu.
Będę im Bogiem,
oni zaś będą Mi narodem.
I nie będą się musieli wzajemnie pouczać
jeden mówiąc do drugiego:
„Poznajcie Pana!”
Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego
***poznają Mnie** – wyrocznia Pana,*
***ponieważ** odpuszczę im występki,*
a o grzechach ich nie będę już wspominał» (Jr 31,31–34).

Owo poznanie Pana jest związane z uprzednim odpuszczeniem występków. Zatem postawa uznania potrzeby pojednania, zanurzenia się w Tym, który stał się Pojednaniem, stanowi niezbywalny warunek powrotu do domu obu braci i Ojca (Łk 15,11–32). Ważnym jest również element pamięci w procesie zjednoczenia i posłuszeństwa Słowu. Postawa słuchania, שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, *szma Israel*, Słuchaj Izraelu, będąca początkiem usłyszenia że: *– PAN jest naszym Bogiem, PANEM Jedynym* (Jedynie Pan) (Pwt 6,4), staje się podstawowym sposobem istnienia prawdziwego ucznia Chrystusa, gotowego na udział w przekazywaniu tego Słowa oraz indukowaniu swoją postawą zachowań misyjnych, tworząc w ten sposób inną od nakazowej strukturę wspólnoty wierzących. Papież wskazał również na jedną z form kontemplacji Słowa, omawiając w ogromnym skrócie podstawowe założenia metody „Lectio Divina”, jako modlitewnego studium Biblii.

Również forma niniejszego opracowania, wpisała się w serdeczne życzenie papieża, by chrześcijanie dzielący z judaizmem ważną część Pism Świętych, uważali naród Przymierza i jego wiarę za święty korzeń własnej tożsamości chrześcijańskiej: *Jeżeli bowiem zaczyn jest święty, to i ciasto; jeżeli korzeń jest święty, to i gałęzie. Jeżeli zaś niektóre gałęzie zostały odcięte, a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty, który byłeś dziczką oliwną, i razem [z innymi gałęziami] z tym samym korzeniem złączony na równi z nimi czerpałeś soki oliwne, to nie wynoś się ponad te gałęzie. A jeżeli się wynosisz, [pamiętaj, że] nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie* (Rz 11,16–18).

We wspólnej wędrówce karawany Kościoła Powszechnego przez pustynię świata, dokonuje się proces dojrzewania do opuszczenia wszystkiego, dojrzewania do przyjęcia opieki, miłosnych uniesień młodzieńczej czułości na pustynnej ziemi, gdzie nikt nie mieszka, gdzie nie ma ogrodów i miast, kamienic i bloków, gdzie karawana rozrasta się, bo mieszkańcy pustyni widząc niezłomnych, dołączają do nich

przyciągani ich miłością a nie przekonywaniem i namawianiem[34]. Karawana rosła, pełna marzycieli oddanych słuchaniu Słowa Jedynego[35], płodnych i wytrwałych, których życie nie polegało na przypochlebianiu się *dla chleba i igrzysk*, a Słowo Jedynego mieli wyryte już nie w kamieniu, ale w sercach.

Taką ma חֲזוֹן wizję papież Franciszek – prorok.

Wizję **świata**, w którym postawa wiary nie daje się zmarginalizować czy też zupełnie zamknąć w obsesyjnej prywatności.

Wizję **Kościoła**, który posiadł „sztukę towarzyszenia" i zdejmuje sandały wobec świętej ziemi drugiego.

Wizję **człowieka**, który w swoim życiu pierwsze miejsce przeznaczył dla Słowa. Człowieka, pozwalającego zranić się Słowu wyprowadzającemu Życie ze śmierci.

[34] *EG* 14. „Przy wsłuchiwaniu się w Ducha, pomagającego nam rozpoznawać wspólnotowo znaki czasów, od 7 do 28 października 2012 r. miało miejsce XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów na temat: Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Przypomniano wtedy, że nowa ewangelizacja wzywa wszystkich i urzeczywistnia się zasadniczo w trzech obszarach. W pierwszym rzędzie wymieńmy obszar duszpasterstwa zwyczajnego, «które powinno być w większym stopniu ożywiane ogniem Ducha, aby rozpaliło serca wierzących, którzy regularnie uczestniczą w życiu wspólnoty i gromadzą się w dniu Pańskim, by karmić się Słowem Bożym i Chlebem życia wiecznego». Do tego obszaru należy także zaliczyć wiernych, którzy zachowują żywą i szczerą wiarę katolicką, dając jej wyraz na różny sposób, chociaż nie uczestniczą często w kulcie. Duszpasterstwo to ma na celu wzrost wierzących, tak by coraz lepiej całym swoim życiem odpowiadali na miłość Bożą.

Na drugim miejscu wspomnijmy o środowisku «osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu św.», nie przynależą całym sercem do Kościoła i nie doświadczają już pocieszenia płynącego z wiary. Kościół jako matka zawsze uważna stara się, aby przeżyli oni nawrócenie, które przywróciłoby im radość wiary oraz pragnienie zaangażowania się w Ewangelię.

W końcu zauważmy, że ewangelizacja związana jest istotnie z głoszeniem Ewangelii tym, którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali. Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię. Chrześcijanie mają obowiązek głoszenia jej, nie wykluczając nikogo, nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękny horyzont, ofiaruje upragnioną ucztę. Kościół rozszerza się nie przez prozelityzm, ale «przez przyciąganie»".

[35] *EG* 24. „Kościół «wyruszający w drogę» stanowi wspólnotę misyjną uczniów, którzy przejmują inicjatywę, włączają się, towarzyszą, przynoszą owoc i świętują".

VISION OF POPE FRANCIS PRESENTED IN EXHORTATION "EVANGELII GAUDIUM" AGAINST THE RELIGIOUS REFORMS OF JOSIAH IN 2 KINGS 22–23

SUMMARY

Apostolic exhortation "Evangelii Gaudium" written by pope Francis, calling to proclaim the Gospel in today's world, starts from calling to experiencing the joy of meeting Jesus Christ. The sadness coming from the forgetfulness and comfort may cause neutralisation and loss of sensitivity. The attempt of reforming The New Evangelism undertook by pope Francis, seems to resemble the attempts of religious reform executed by king Josiah and started with the finding of the forgotten Book of the Law. The joy of reading and the way of reading the unread Book, resulted in passing the Book from hand to hand and liturgical communal reading, starting the process of departure from baalisation of YHWH, process of cleansing the cult of The Only One. Pope Francis proposes exactly that way of reading the Word, which characterises the readiness to be hurt. The deep experience of meting with the Word of God, gives us the possibility to return to the memory about the Word's first place and unity YHWH in the life of the believer, being the foundations of missionary community of the Church, caring with respect for every human being.

DIE IM APOSTOLISCHEN SCHREIBEN EVANGELII GAUDIUM DARGESTELLTE VISION DES PAPSTES FRANZISKUS VOR DEM HINTERGRUND DER RELIGIÖSEN REFORMEN JOSCHIJAS IN 2 KÖN 22–23

ZUSAMMENFASSUNG

Das apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium" des Papstes Franziskus, das zum Predigen des Evangeliums in der heutigen Welt aufruft, beginnt mit einer Aufforderung dazu, die Freude an der Begegnung mit Jesus Christus zu erleben. Die Trauer, die aus Vergesslichkeit und Faulheit resultiert, kann zur Gleichgültigkeit und zum Verlust der Empfindlichkeit führen. Der Versuch, die neue Evangelisierung zu reformieren, der vom Papst Franziskus unternommen wird, scheint an den von König Joschija durchgeführten religiösen Reformversuch zu erinnern, der mit dem Fund des vergessen Buches des Gesetzes anfängt. Die Freude am Lesen und die Lesensweise des nicht gelesenen Buches führte dazu, dass das Buch von Hand zu Hand ging und in der Gemeinschaft liturgisch vorgelesen wurde. Das leitete den Prozess der Abkehr von der Baalisierung der Jahwe-Religion ein und trug zum Kult des einzigen Gottes bei. Der Papst Franziskus schlägt gerade so eine Lesensart des Wortes vor, die von der Bereitschaft geprägt ist verwundet zu sein. Eine tiefe Erfahrung der Begegnung mit dem Wort Gottes gibt die Möglichkeit, sich an den erstrangigen Stellenwert des Wortes und an die Einmaligkeit von Jahwe im Leben des Gläubigen zurückzuerinnern, was das Fundament der Missionsgemeinschaft in der Kirche bildet, die auf eine respektvolle Weise für jeden Menschen sorgt.

Andriy OLIYNYK CSsR*

Studia Elbląskie
XV (2014)

ZNACZENIE DOKUMENTU „GŁÓWNE ZASADY WSPÓŁCZESNEGO DUSZPASTERSTWA" DLA DZIAŁALNOŚCI UKRAIŃSKIEGO KOŚCIOŁA GRECKOKATOLICKIEGO

Słowa kluczowe: Biskup Josyf Slipyj, Ukraiński Kościół Greckokatolicki, prześladowania, duszpasterstwo, dokument „Główne zasady współczesnego duszpasterstwa"

Key words: Bishop Josyf Slipyj, Ukrainian Greek-Catholic Church, persecution, pastoral care, The document „The main principles of the modern pastoral care"

Schlüsselwörte: Bischof Josyf Slipyj, Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche, Verfolgung, Seelsorge, das Dokument „Die Grundprinzipien der modernen Seelsorge"

Dokument „Główne zasady współczesnego duszpasterstwa" został opublikowany przez biskupa Josyfa Slipyja (1892–1984)[1] w nakładzie 1000 egzemplarzy w początkowym etapie okupacji sowieckiej na terytorium Ukrainy Zachodniej w czasie drugiej wojny Światowej. Odegrał on ważną rolę w okresie nielegalnej działalności Kościoła Greckokatolickiego w Związku Sowieckim. Szczegółowe instrukcje zawarte w dokumencie były punktem orientacyjnym dla wielu duszpasterzy i wier-

* Andriy Oliynyk CSsR, Ukraiński Uniwersytet Katolicki – Lviv.

[1] Josif Slipyj (1892–1984) urodził się 17 lutego 1892 r. we wsi Zazdrist' w obwodzie tarnopolskim. Kształcił się w Tarnopolu i we Lwowie. Do seminarium wstąpił w 1911 r., a od 1912 r. kontynuował formację seminaryjną w Innsbrucku (Austria). W 1916 r. obronił pracę doktorską z teologii, w następnym roku otrzymał święcenia kapłańskie. Po powrocie do Innsbrucku w 1920 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego z teologii. Zdobywał także wiedzę na uniwersytetach Rzymu i otrzymał tytuł „Magister Aggregatus". Od 1922 r. był wykładowcą dogmatyki w Seminarium Duchownym we Lwowie, a od 1925 r. jego rektorem. W 1929 r. został rektorem nowo utworzonej Akademii Teologicznej we Lwowie. Święcenia biskupie otrzymał w 1939 r., na początku okupacji zachodniej Ukrainy przez wojska sowieckie. Po śmierci metropolity A. Szeptyckiego od 1944 r. został zwierzchnikiem Kościoła greckokatolickiego. W 1945 r. został aresztowany przez Sowietów i skazany na 8 lat więzienia. Karę odbywał w obozach na Syberii. W 1957 r. został ponownie skazany na 7 lat więzienia. Dzięki staraniom służb dyplomatycznych Watykanu w 1963 r. metropolita J. Slipyj został uwolniony i deportowany z terytorium Związku Sowieckiego. Mieszkając w Rzymie, wkładał wiele trudu w rozwój nauki i kultury ukraińskiej, Kościoła greckokatolickiego, jedności oraz współpracy duchowieństwa i wiernych UKGK na uchodźstwie. Zmarł w Rzymie w dniu 7 września 1984 r. W 1992 r. jego szczątki przeniesiono i pochowano we Lwowie w archikatedrze Św. Jura (В. М а р к у с ь, *Патріярх Йосиф*, Дітройт 1984, s. 5–7; О. М и ш а н и ч, *Митрополит Йосиф Сліпий перед „судом" КГБ*, Київ 1993, s. 3–7).

nych świeckich. Kapłani byli zobowiązani stosować się do nich podczas udzielenia sakramentów świętych. Ten zbiór wskazań duszpasterskich, który powstał za zezwoleniem i błogosławieństwem papieża Piusa XII i metropolity Andreja Szeptyckiego, pomógł Kościołowi na Ukrainie wiernie i godnie przetrwać prześladowania oraz zachować nieskazitelną wiarę podczas działalności prowadzonej w całkowitej konspiracji i w kontekście brutalnych prześladowań ze strony reżimu komunistycznego.

Dokument ten ma wielkie znaczenie dla grekokatolików również w dniu dzisiejszym, ponieważ pomaga zrozumieć miejsce i znaczenie posługi duszpasterskiej w życiu Kościoła, otwiera perspektywę dialogu pomiędzy grekokatolikami i prawosławnymi, daje możliwość pogłębienia praktyki inkulturacji, ułatwia dyskusję wokół niektórych kwestii liturgicznych i wskazuje drogi do kompromisu w przypadku różnic występujących między obrządkami. Z analizy dokumentu wynika, że niektóre z umieszczonych w nim dyrektyw mogą obecnie służyć Ukraińskiemu Kościołowi Greckokatolickiemu (dalej: UKGK) w procesie tworzenia koncepcji współczesnej posługi duszpasterskiej, która winna uwzględniać bogate doświadczenie uzyskane przez Kościół w czasach jego podziemnej działalności.

KONTEKST HISTORYCZNY POJAWIENIA SIĘ DOKUMENTU

Po inwazji wojsk sowieckich na leżące wówczas w granicach Polski tereny zachodniej Ukrainy jesienią 1939 roku nowe władze znacznie ograniczyły prawa UKGK. Kościół intensywnie rozwijał się i prowadził prężną działalność duszpasterską wśród wiernych. W Kościele działało wielu dobrze wykształconych i gorliwie pracujących księży, zakonników i zakonnic. Na wyższych uczelniach aktywnie rozwijały się nauki teologiczne[2]. Skutkiem zaplanowanej przez służby KGB operacji „oczyszczenia" i osłabiania Kościoła było to, że w momencie hitlerowskiej inwazji skierowanej przeciwko Sowietom (22 czerwca 1941 r.) Kościół Greckokatolicki na terenie dawnej Galicji był bardzo zubożony i osłabiony zarówno pod względem materialnym, jak i personalnym[3].

Na okupowanej Zachodniej Ukrainie władze sowieckie natychmiast rozpoczęły ograniczać swobodę UKGK przede wszystkim dlatego, iż Kościół ten miał opinię przeciwnika socjalizmu i wroga ustroju komunistycznego[4]. Ponadto jego duchowni przywódcy byli ściśle związani z ukraińskim ruchem narodowo-wyzwoleńczym. Dlatego też od samego początku władze komunistyczne dostrzegały wielkie zagrożenie ze strony UKGK jako poważnej przeszkody w zaplanowanym przez nich zaprowadzaniu ustroju socjalistycznego na ziemiach okupowanych[5].

---

[2] Б. Б о ц ю р к і в, *УГКЦ і Радянська держава (1939–1950)*, Львів 2005, s. 28.

[3] Н. С е р д ю к, *Репресії органів НКВС-НКДБ щодо УГКЦ*, w: В. Сергійчук (red.), *Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки*, t. 1, Київ 2006, s. 6.

[4] И. Е л ь в і н, *Церковь на службе польських панов*, „Антирелигиозник" 10 (1939), s. 21–26.

[5] Б. Б о ц ю р к і в, *УГКЦ і Радянська держава (1939–1950),* dz. cyt., s. 28–29.

Walka reżimu bolszewickiego z UKGK rozpoczęła się natychmiastowo i była prowadzona systematycznie. Już jesienią 1939 roku zaprzestała działalność Akademia Teologiczna we Lwowie, a także zostały zamknięte seminaria duchowne w Przemyślu, Lwowie i Stanisławowie. Ponadto wprowadzono zakaz wydawania książek, czasopism oraz gazet religijnych. Taktyka rządu bolszewickiego skierowana przeciw Kościołowi Greckokatolickiemu została początkowo sprowadzona do prób ograniczenia jego wpływu na społeczeństwo poprzez niszczenie publikacji religijnych, likwidowanie archiwów, przerwanie procesu nauczania na uczelniach teologicznych, zabranianie osobom duchownym prowadzenia edukacji religijnej w szkołach, zakaz działalności ruchów i stowarzyszeń kościelnych, konfiskatę dóbr Kościoła, zniesienie klasztorów, a także nakładanie wielkich zobowiązań podatkowych na parafie i duchowieństwo[6]. Od początku 1940 roku rząd bolszewicki przeprowadził masowe aresztowania duchownych Kościoła Greckokatolickiego; akcja ta rozwija się z coraz większym natężeniem, stając się pod koniec tego roku zjawiskiem powszechnym[7].

Reakcja na owe wydarzenia ze strony metropolity Andrzeja Szeptyckiego była natychmiastowa i miała charakter dwukierunkowy. Najpierw były to skierowane do wszystkich duchownych i wiernych UKGK apele i listy duszpasterskie metropolity, w których wzywał on do gorliwej modlitwy, wzorowego prowadzenia duszpasterstwa i zaangażowania się w pogłębianie edukacji religijnej w Kościele i rodzinach. Głowa Kościoła wyraził także kategoryczny zakaz ingerencji duchowieństwa i wiernych UKGK w życie polityczne kraju[8].

Reakcja metropolity Szeptyckiego na przejawy dyskryminacji UKGK miała jeszcze inny kierunek – wewnątrzkościelny o charakterze administracyjnym. Były to działania podjęte w celu zapewnienia Kościołowi sukcesji apostolskiej i zagwarantowania pełnienia w nim funkcji rządzenia przez hierarchię kościelną w niekorzystnych warunkach politycznych. Dlatego papieżowi został przekazany list z wnioskiem o potrzebie udzielenia tzw. „rozszerzenia uprawnień" dla metropolity UKGK, biskupów oraz kapłanów działających w warunkach prześladowań, w całkowitej konspiracji i przy braku możliwości utrzymania kontaktu z Watykanem. W liście jest umieszczona także prośba o zezwolenie na udzielenie sakry biskupiej księdzu Josyfowi Slipyjowi z prawem następstwa jako metropolity UKGK[9].

---

[6] Tamże, s. 30–31; М. Г а й к о в с ь к и й, *Хресною дорогою. Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках. Збірник документів та матеріалів*, Львів 2006, s. 30–31.

[7] Н. С е р д ю к, *Репресії органів НКВС-НКДБ щодо УГКЦ*, w: В. Сергійчук (red.), *Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки,* dz. cyt., s. 9–12.

[8] М. Г а й к о в с ь к и й, *Хресною дорогою. Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках. Збірник документів та матеріалів,* dz. cyt., s. 31–32.

[9] Warto zauważyć, że bp J. Slipyj w krótkim czasie staje się metropolitą i głową UKGK. Nastąpiło to zaraz po śmierci metropolity A. Szeptyckiego 1 listopada 1944 r. oraz po powrocie Armii Czerwonej na ziemie Ukrainy Zachodniej. J. Slipyj bierze na siebie odpowiedzialność zwierzchnika grekokatolików w najbardziej trudnych czasach represji i prześladowań (О. М и ш а н и ч, *Митрополит Йосиф Сліпий перед „судом" КГБ*, dz. cyt., s. 18).

Po otrzymaniu takiego zezwolenia z Rzymu w dniu 22 grudnia 1939 r. Josyf Slipyj otrzymał potajemnie święcenia jako biskup koadiutor[10].

Nowo wyświęcony biskup Josyf Slipyj w warunkach coraz cięższych prześladowań grekokatolików zaczyna aktywnie dostosowywać Kościół do nowych „ekstremalnych" warunków. Jego naukowe i teologiczne opracowanie poprzednio uzgodnionych ze Stolicą Apostolską tzw. „rozszerzonych uprawnień" dla duchowieństwa przyniosło skutek w postaci ich wzbogacenia o doświadczenie duszpasterskie, którego nabył w rzeczywistości komunistycznej Galicji. Ich treść została poszerzona o konkretne przypadki, które były często zawiłe i problematyczne dla księży. Opracowanie to otrzymało tytuł „Główne zasady współczesnego duszpasterstwa" (dalej: *GZWD*). Dokument ten, choć ze względu na brak czasu nie został poddany redakcji i korekcie, był pospiesznie wydany w 1941 roku jako mała broszura w ilości 1000 egzemplarzy razem z zaszyfrowanym skrótem funkcji, imienia i nazwiska autora – „ks. J.S." („о. Й.С.")[11].

Głównym celem opublikowanych przepisów w *GZWD* było zaprezentowanie moralnych, duszpasterskich i kanonicznych wytycznych dla duchowieństwa, użytecznych w czasie ewentualnego częściowego lub całkowitego prześladowania UKGK. W krótkim czasie najgorsze prognozy bpa Slipyja sprawdziły się z powodu działalności KGB realizującej plan władzy sowieckiej, która chciała doprowadzić do „samolikwidacji" Kościoła. Sowieckie służby specjalne zorganizowały w marcu 1946 roku zebranie, na które siłą sprowadzono duchowieństwo i wiernych, aby przy ich udziale doprowadzić do rozwiązania Kościoła Greckokatolickiego na Ukrainie. Zgromadzenie to przeszło do historii pod nazwą tzw. „Soboru Lwowskiego", na którym pod nieobecność biskupów greckokatolickich ogłoszono rozwiązanie unii z Watykanem i przyłączenie UKGK do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego[12]. Po tym wydarzeniu rozpoczął się okres masowych aresztowań, deportacji na Syberię oraz fizycznej eliminacji niezgadzających się z orzeczeniami „Soboru" biskupów, kapłanów, zakonników i świeckich, którzy ogłosili przejście UKGK do podziemia.

STRUKTURA I ZAWARTOŚĆ DOKUMENTU

Według historyka Svitlany Gurkinej, dokument *GZWD* był bardzo potrzebny duszpasterzom działającym w podziemiu, a jego podstawowe wskazania były skrupulatnie stosowane w praktyce pastoralnej. Świadczy o tym znajomość zawartych w nim zasad, której dowodem są zeznania kapłanów przesłuchiwanych przez sowietów. Jeden z nich, ks. M. Hmilovskyy podczas nocnego przesłuchania w więzieniu w dniach 19–20 maja 1950 r. na prośbę śledczego z pamięci przedstawił głów-

[10] Б. Б о ц ю р к і в, *УГКЦ і Радянська держава (1939–1950),* dz. cyt., s. 32–35.

[11] Л. В е ж е л ь, *Ув'язнене пастирське слово*, „Вісник Львівського Національного Університету" 26 (2005), http://www.lnu.edu.ua/faculty/jur/publications/visnyk26/Statti_Vezhel.htm, 21.03.2013, godz. 15.40, dok. html.

[12] М. Г а й к о в с ь к и й, *Хресною дорогою. Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках. Збірник документів та матеріалів,* dz. cyt., s. 68–74; *Львівський Церковний Собор. Документи і матеріали*, Львів 1984, s. 32.

ną zawartość dokumentu *GZWD*, przyznając, że do momentu swego aresztowania konsekwentnie stosował owe dyrektywy we własnym duszpasterstwie. Natomiast w przypadku o. D. Fedoryka OSBM, gdy jego mieszkanie było przeszukiwane przez organy KGB w 1952 r., odnaleziono tam notatki, które zawierały najważniejsze punkty z *GZWD*[13]. Jeżeli bowiem drukowane egzemplarze broszury były niedostępne dla księży, to główne tezy zawarte w dokumencie duchowni przekazywali sobie ustnie w takich sposób, aby można je było zapamiętać.

W wersji drukowanej *GZWD* to niewielka broszura licząca 47 stron i składająca się z siedmiu części oraz zakończenia. Rozdział wprowadzający pod tytułem „Uwagi ogólne" uzasadnia aktualność poruszanej problematyki duszpasterskiej, wskazując na priorytet posługi duszpasterskiej Kościoła w trudnych warunkach, w których się znalazł na terenach okupowanych przez Sowietów. Autor stwierdza na początku, że właśnie owa złożona sytuacja upodabnia UKGK do losu prześladowanego Kościoła Chrystusowego w Imperium Rzymskim w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Drugi i największy ze wszystkich rozdziałów o nazwie „Sakramenty", omawia sposoby udzielania każdego z sakramentów, aby w zaistniałych warunkach czynić to w sposób ważny w odniesieniu do materii i formy. Rozdział ten także zachęca szafarza sakramentów do podjęcia przez niego osobistych decyzji dotyczących okoliczności i czasu udzielania tych sakramentów. „Rozszerzone uprawnienia" mówią również o wiernych świeckich, którzy mają prawo zaangażować się w posługę duszpasterską. Dokument ma na uwadze możliwość korzystania z sakramentów w UKGK przez chrześcijan prawosławnych. Z tego względu poleca on duszpasterzom grekokatolickim przy pełnieniu posługi uwzględniać specyfikę rytów prawosławnych oraz mieć na uwadze różnice w sprawowaniu liturgii. „Rozszerzone uprawnienia" poruszają także problematykę ślubów mieszanych, zawieranych pomiędzy grekokatolikami a prawosławnymi. W tekście można znaleźć cenne wskazówki pomagające w dokonywaniu rozstrzygnięć w rzadkich przypadkach i sytuacjach spornych.

W trzeciej części zatytułowanej „Błogosławieństwa i sakramentalia" znacznie rozszerzone zostały uprawnienia kapłanów w dziedzinie sakramentaliów. Mogli oni udzielać ich wiernym prawosławnym, jeżeli ci o to poproszą. Z kolei w rozdziale „Tworzenie parafii i posługa duszpasterska" zwraca się uwagę na proponowane ułatwienia w procesie tworzenia parafii przez kapłana – w tym także na terytorium Rosji, Syberii, Białorusi – z uwzględnieniem specyfiki obrządkowej, liturgicznej, a także duszpasterskiej każdego regionu. Autor dokumentu zachęca duszpasterzy, aby koniecznie starali się o odpowiedni poziom kaznodziejstwa oraz nauczania katechetycznego. Piąty rozdział nosi tytuł „Uwagi do odprawiania brewiarza" i odnosi się wyłącznie do kapłanów. Jego celem jest uregulowanie zasad dotyczących obo-

[13] Chodziło bowiem najpierw o to, żeby na mocy „rozszerzonych uprawnień" ksiądz mógł sam, bez zgody biskupa, decydować w znacznie większej liczbie spraw niż miałoby to miejsce w normalnych warunkach. Na przykład, mógł swobodnie prowadzić pracę duszpasterską nie tylko w swojej diecezji, ale też na terytorium całego Związku Sowieckiego. Ponadto kapłan miał pozwolenie na organizowanie wspólnych nabożeństw poza budynkiem kościoła, w prywatnych pomieszczeniach lub pod gołym niebem, bez posiadania odpowiednich naczyń liturgicznych, które mogły zostać zastąpione przez zwykłe naczynia (о. Й.С., *Головні правила сучасного душпастирства*, 1941, s. 7 (dalej: *GZWD*)).

wiązku modlitwy brewiarzowej w warunkach ciężkiej pracy fizycznej lub uciążliwej służby duszpasterskiej.

Ostatni rozdział „Aktualne wydarzenia" zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że zastraszanie wiernych UKGK ze strony przedstawicieli reżimu komunistycznego lub zabranianie im praktykowania wiary publicznie lub prywatnie nie ma żadnej mocy prawnej w Kościele, a czasem nawet nie klasyfikuje się jako grzech. Dokument określa, że wiarę chrześcijańską w okresie prześladowania wierzący nie musi wyznawać publicznie, gdyż w ten sposób mógłby łatwo narazić się na aresztowanie, utratę zdrowia, a nawet śmierć. Niemniej jednak, nawet w sytuacji całkowitej ateizacji społeczeństwa wiarę w Boga należy zawsze chronić i rozszerzać na miarę możliwości.

W zakończeniu autor dokonuje podsumowania i wyraża nadzieję, że „skrajne" warunki, w których znalazł się Kościół, będą krótkotrwałe. Niezależnie od tego *GZWD* chce służyć pomocą w trudnych i niebezpiecznych realiach współczesności, w których prześladowanie, uwięzienie oraz deportacja duchowieństwa i wiernych mogą bardzo osłabić i zaszkodzić Kościołowi w jego pełnym rozwoju.

TEOLOGICZNA SPECYFIKA DOKUMENTU

Podstawą dla stworzenia dokumentu *GZWD* były przede wszystkim zmiany geopolityczne w Europie oraz przeobrażenia społeczno-polityczne na Ukrainie. Stawiało to UKGK przed licznymi wyzwaniami oraz przed koniecznością zdecydowanego i odważnego działania w obliczu takich przeszkód stawianych Kościołowi przez reżim komunistyczny, jak zakaz działalności, aresztowania czy deportacje. Dokument *GZWD* nie tylko przedstawia szczegóły epoki historycznej, w której Kościołowi przyszło działać, ale również prezentuje myśl pastoralnoteologiczną w UKGK, czyli specyfikę założeń duszpasterskich w ówczesnych czasach, a także sposób stosowania w praktyce owych postulatów. Teologia pastoralna zawsze stanowi odpowiedź na wydarzenia i ducha danej epoki, w której Kościół żyje i działa. Chociaż czas oddzielający Kościół współczesny od publikacji dokumentu *GZWD*, to jednak ze względu na wielkie reformy, które dokonały się w Kościele katolickim z uwagi na konieczność wprowadzenia w życie orzeczeń Soboru Watykańskiego II, warto bliżej zaprezentować niektóre cechy omawianego dokumentu.

Zgodnie z dokumentem *GZWD* duszpasterstwo jest priorytetowym zadaniem dla Kościoła, ponieważ „powraca on w pewnym sensie do pierwotnych czasów chrześcijaństwa, w których to idea «zbawić duszę» posiadała pierwszorzędne znaczenie, podczas gdy wszystko inne schodziło na drugi plan"[14]. Teologia pastoralna w tekście *GZWD* nie jest jednak traktowana jako niezależna i pełnoprawna nauka teologiczna, wyposażona w niezależny aparat naukowy i wykorzystująca własne metody badań. Dokument stwierdza bowiem, że duszpasterstwo polega na przystosowaniu zasad teologii moralnej i prawa kanonicznego do aktualnych warunków, w których żyje i rozwija się Kościół[15]. W związku z tym, zgodnie z dokumentem *GZWD*, teologia

[14] Por. *GZWD*, s. 3.

[15] Tamże, s. 3.

pastoralna ma za cel zabezpieczenie wykonania w praktyce tych zadań, które wynikają z uprawiania teologii systematycznej. To przekonanie znajduje potwierdzenie w zastosowanej w dokumencie terminologii, gdyż autor dokumentu często używa łacińskich pojęć scholastycznych, używanych w teologii dogmatycznej, aby później je wyjaśnić w sposób pastoralny[16].

Dokument *GZWD* cechuje scholastyczna metoda w podejściu do teologii pastoralnej, wskutek czego duszpasterstwo winno urzeczywistnić najbardziej podstawowy cel, któremu ma być podporządkowane wszystko inne: „cały sens posługi duszpasterskiej polega w sprawowaniu sakramentów świętych”[17]. Gdy zaś chodzi o sposób wypełniania tego zadania, to największe znaczenie ma kwestia ich „ważności” lub „stwierdzenia nieważności”[18]. Wszelkie inne inicjatywy duszpasterskie wykraczające poza realizację opisanego powyżej celu uważane są za „zachcianki” duszpasterza, nieistotne w dziele zbawienia dusz. Z tekstu można chociażby wywnioskować, iż rozmowa duchowa posiada wartość duszpasterską tylko wtedy, gdy ma miejsce w ramach spowiedzi, natomiast działalność duszpasterska ukierunkowana na narzeczonych, małżeństwa i rodziny jest sprowadzona do troski o ważne sprawowanie sakramentu małżeństwa.

Prześladowania Kościoła, będące przyczyną napisania dokumentu *GZWD*, mogły stać się także impulsem do przeprowadzenia reformy duszpasterstwa w UKGK, chociaż trzeba by to było przeprowadzić w trudnych warunkach. Chodzi bowiem o to, że koncepcja duszpasterstwa Josyfa Slipyja uwzględniająca fakt prześladowania Kościoła była przejawem dążenia do pewnej odnowy[19]. Rozszerzone uprawnienia, które otrzymywał kapłan w sprawowaniu sakramentów, przyznawały mu bowiem więcej samodzielności, a także zachęcały do kreatywnej interpretacji sytuacji duszpasterskiej oraz pewnej swobody w wykonywaniu obowiązków pastoralnych[20]: «Ojciec Święty udzielił daleko sięgających uprawnień, mogących przynieść wielkie korzyści»[21]. W wielu sytuacjach jakość wykonywania owych zadań pastoralnych zależała od roztropności i zdolności pasterza dusz, natomiast mniej zaczyna się liczyć zachowanie rytuału: «Liturgię Boską można sprawować bez światła, bez antyminsa (błogosławionego obrusu) […], nawet bez odzieży liturgicznej […], oraz poza pomieszczeniem pod gołym niebem»[22]. Ponadto dokument *GZWD* stwarzał możliwość włączenia w działalność duszpasterską ludzi świeckich, którzy w niektórych przypadkach mogli sobie nawzajem udzielać komunii świętej. Dokument

[16] Tamże, s. 9, 10, 12, 14, 18, 22, 28, 31.

[17] Tamże, s. 4.

[18] Tamże, s. 5, 8, 25.

[19] Trzeba zauważyć, że Josyf Slipyj był zwolennikiem scholastycznej metody w teologii, nadając miejsce uprzywilejowane przedmiotom należącym do teologii systematycznej, a także opowiadał się za ścisłą centralizacją hierarchiczną w pełnieniu posługi duszpasterskiej. W praktyce oznaczało to konieczność uzgodnienia większości inicjatyw pastoralnych księdza z biskupem, natomiast mało miejsca w takim systemie zostało dla inicjatyw własnych podejmowanych przez duszpasterza.

[20] *GZWD*, s. 9.

[21] Tamże, s. 4, 7.

[22] Tamże, s. 7.

stwierdzał, że «święty wiatyk może zanieść pobożny wierny bez świecy i potajemnie, a chory może sam sobie podać komunię»[23].

Bez wątpienia tekst dokumentu w większości odzwierciedla dziedzictwo teologii potrydenckiej. I trudno temu się dziwić, ponieważ właśnie w takim duchu, typowym dla tamtych czasów, nauczał, działał i pisał swoje rozprawy bp Josyf Slipyj. Z głębszej analizy dokumentu *GZWD* wynika jednak, że prowadzenie duszpasterstwa w sytuacji prześladowania i represji prowadzi do stopniowego wyzwolenia teologii od myślenia rygorystycznego oraz scholastycznego podejścia do duszpasterstwa. Przykład bpa Slipyja pokazuje, że „ekstremalne" warunki życia i działalności Kościoła stanowią impuls do przezwyciężenia myślenia scholastyczno-kazuistycznego, które może stwarzać wiele problemów w codziennym życiu Kościoła i dlatego powoli zaczyna być reliktem przyszłości[24].

Chociaż w dokumencie *GZWD* większość założeń teoretycznych odnoszących się do aktywności pastoralnej jest już dzisiaj mało przydatnych – nawet w tym przypadku powrotu do czasów prześladowań czy stanu wojennego, to jednak niektóre sugestie umieszczone w dokumencie Josyfa Slipyja mogą służyć jako inspiracja do tworzenia nowego obrazu teologii pastoralnej we współczesnym Kościele Grekokatolickim.

AKTUALNE WYZWANIA DUSZPASTERSKIE W ŚWIETLE DOKUMENTU *GZWD*

Podstawowe wskazówki z dokumentu *GZWD* nie tylko pomogły duchowieństwu i wiernym UKGK godnie przejść czasy próby i wytrwać w wierze w trwającym pół wieku okresie prześladowań, ale mogą również w dzisiejszym czasie być źródłem inspiracji duszpasterskich. Szczególną wartość przedstawiają one dla katolików żyjących w tych krajach byłego ZSRR, w których Kościół Grekokatolicki również teraz spotyka się z dyskryminacją od strony władzy państwowej. Zwłaszcza tam duszpasterstwo, zgodnie ze wskazówkami *GZWD*, winno być prężne i dostosowane do okoliczności.

---

[23] *GZWD*, s. 10.

[24] „Spowiada się komunistka z Ukrainy, która zawarła ślub cywilny, mieszkała razem przez dwa lata w konkubinacie i rozwiodła się, zostając samą z jednym dzieckiem. Od 10 lat żyje z kimś innym, znowu zawarła ślub cywilny i ma dwójkę dzieci 8 i 9 lat. Teraz ma kłótnie z mężem. Czy można ją rozgrzeszyć? 1. Ona ma dobrą intencję i chce żyć po Bożemu. Trzeba ją pouczyć o Kościele katolickim; 2. Jeżeli chodzi o jej ślub, to pierwszy z nich jest chyba nieważny, albowiem mogła ona wtedy wziąć ślub w Kościele i tego nie zrobiła; 3. Drugi ślub jest ważny, albowiem już wtedy trudno było otrzymać ślub kościelny. Załóżmy, że pierwszy ślub był ważny. Otóż trzeba byłoby rozstać się z drugim mężem i wrócić do pierwszego. Ale gdzie on teraz? Nie wie. Czy żyje? Nie wiadomo. A czy mogłaby teraz z drugim wziąć ślub w Kościele? Jest członkiem partii komunistycznej. A jest możliwe, aby się z nim rozstać? – „Wtedy zostanę sama, nikogo nie mam, jak sobie poradzę z dziećmi? Gdzie mam pójść? Tam, skąd przyszłam? Tam umrę z głodu". – „A czy nie myśli pani, że z tym mężczyzną też się rozwiedzie? Nie. Pierwszy mąż sam mnie zostawił. Z niniejszym chciałabym zostać i dożyć z nim starości." Otóż, okazuje się, że kobieta postępuje w dobrej wierze i to właśnie przez to trzeba ją zostawić w spokoju, lepsze rozwiązanie bowiem trudno znaleźć. Dlatego można ją rozgrzeszyć, zobowiązując ją, żeby – jeżeli będzie to możliwe – zawarła małżeństwo w kościele" (Por. tamże, s. 35).

1. W sytuacjach „ekstremalnych" Kościół winien skoncentrować się na działalności duszpasterskiej.

W momencie ukazania się dokumentu *GZWD* trudno było przewidzieć, jak będzie wyglądać przyszłość na Ukrainie: będzie to długoletnia wojna, panowanie reżimu komunistycznego czy okupacja faszystowska. W sytuacji dzisiejszego niebezpieczeństwa agresji wojskowej ze strony Rosji w Kościele Grekokatolickim na Ukrainie należy przede wszystkim zwrócić uwagę na jakość sprawowania posługi duszpasterskiej. Dlatego dokument *GZWD*, który zawiera szczegółowe instrukcje dotyczące udzielenia sakramentów świętych, a także drobiazgowe wyjaśnienia, jak należy prowadzić działalność duszpasterską w warunkach konspiracji[25] może pomóc Kościołowi szybko przygotować się do pełnienia opieki duszpasterskiej w trudnych dla niego warunkach prześladowania.

Ponieważ posługa duszpasterska jest pierwszorzędnym zadaniem duchownych w Kościele, to znaczy, że ma ona także pierwszeństwo przed wykonywaniem przez kapłana własnych obowiązków religijnych i modlitewnych. Dlatego jeżeli istnieje konieczność wykonania jakiejś posługi duszpasterskiej, należy odłożyć na później wszelkie starania, służące osiąganiu osobistego wzrostu duchowego. Wynika to z dokumentu *GZWD*, który twierdzi, że z tak ważnego obowiązku jak sprawowanie Liturgii godzin (czasosłowu), kapłan może być zwolniony pod warunkiem, że obowiązki duszpasterskie zajmują większość czasu w ciągu dnia[26].

2. Duszpasterstwo przyczynia się do zachowania prawdziwej i niezachwianej wiary w czasie kryzysu.

W tekście dokumentu często akcentowana jest konieczność dbania za wszelką cenę o przekazanie i rozwój wiary w realiach podziemia. Chociaż dzisiaj UKGK w zasadzie wszędzie działa legalnie, to jednak w obliczu obecnego dramatycznego kryzysu wiary na Ukrainie i w innych republikach byłego ZSRR, spowodowanego długim czasem istnienia systemu komunistycznego na owych terenach, duszpasterstwo prowadzone jest w trudnych warunkach. Ma ono do spełnienia istotne zadanie motywować wierzących do głoszenia Ewangelii Chrystusa w trudnych warunkach reewangelizacji życia społecznego i politycznego w pokomunistycznej rzeczywistości ukraińskiej. Dokument *GZWD* uważa, że wierni nie powinni rezygnować z udziału w życiu społecznym, z robienia kariery zawodowej czy dążenia do osiągania sukcesów uznawanych przez państwo[27]. Podobnie w dzisiejszej sytuacji grekokatolicy winni przede wszystkim wnosić wartości chrześcijańskie w różne środowiska życia społecznego, politycznego, świata kultury i nauki. Duszpasterstwo wspierające działalność wiernych w świecie może stać się ważnym instrumentem w przekazywaniu wiary następnym pokoleniom Ukraińców w różnych okolicznościach, nawet bardzo skomplikowanych[28].

[25] *GZWD*, s. 7.

[26] Tamże, s. 40–43.

[27] Tamże, s. 44.

[28] Tamże, s. 36.

3. W duszpasterstwie zawsze należy uwzględniać dialog ekumeniczny oraz podejmować działania inkulturacyjne.

W dokumencie Josyf Slipyj dopuszcza udzielanie wielu dyspens i robienie wyjątków dla grekokatolików korzystających z posługi duszpasterskiej w Kościele prawosławnym. Przez taki gest wykazuje on gotowość do współpracy z nim[29]. Tekst *GZWD* wylicza skrupulatnie i interpretuje przeszkody małżeńskie w świetle prawa kanonicznego Kościoła prawosławnego, opisuje sposób udzielenia sakramentów świętych u prawosławnych, szczególnie sakramentu spowiedzi. W tekście dokumentu zauważa się nawet aprobatę dla niektórych praktyk prawosławnych, które były powszechne w Kościele pierwotnym (np. chrzest przez zanurzenie)[30]. Wiadomo, że dzisiaj na Ukrainie istnieje wiele Kościołów tradycji bizantyjskiej: grekokatolicy oraz trzy Kościoły prawosławne. Dlatego duszpasterstwo winno być mostem, który jednoczy chrześcijan tej samej tradycji, korzystających z tych samych źródeł duchowości oraz liturgii. Dokument *GZWD* podaje praktyczne sposoby budowania jedności: pozwala duchownym UKGK korzystać z prawosławnych ksiąg liturgicznych, zachęca odprawiać nabożeństwa zgodnie z miejscowym rytem i tradycjami, które nie są w sprzeczności z nauczaniem Kościoła katolickiego. Dokument zawiera apel o poszanowanie odmiennych tradycji prawosławnych, a także wzywa duchownych, aby unikać tzw. „zgorszeń", które mogą wynikać z przesadnego podkreślania drobnych różnic obrzędowych i przez to nie służą dziełu jedności chrześcijan. Josyf Slipyj daje duchownym zachętę do zachowania roztropności, ponieważ niewłaściwa postawa może powodować niepotrzebne zamieszanie i nieporządek w duszpasterstwie, a tym samym przeszkodzić w czynieniu go owocnym[31].

Duszpasterstwo jest niezastąpioną działalnością Kościoła, dlatego należy otoczyć je troską, szczególnie w tzw. „ekstremalnych" warunkach, czyli w czasie prześladowań, wojen i kryzysów politycznych. Zbawienie ludzi (*salus animarum*) jest bowiem dla Kościoła pierwszorzędnym celem i zadaniem. Wydarzenia, którzy nie pozwalają prowadzić działalności duszpasterskiej w normalny sposób, tym bardziej zobowiązują duszpasterzy do zapewnienia wiernym we wszystkie środki konieczne do osiągnięcia zbawienia. Dlatego też należy umożliwić im słuchanie, przyjmowanie oraz przyswajanie słowa Bożego, uczestniczenie w sakramentach świętych oraz nabożeństwach. Do wzorowego wypełnienia owych zadań w trudnych warunkach podziemia przygotowuje duszpasterzy dokument *GZWD*.

Wydaje się, że podstawowe wskazówki zawarte w broszurze autorstwa Josyfa Slipyja w sposób profetyczny ukierunkowały działalność UKGK ku przyszłości, a także pomogły mu z nadzieją i odwagą przetrwać czasy prześladowań i walki z ateizmem. Z pomocą dyrektyw zawartych w *GZWD* trudne warunki dla Kościoła wzmocniły wiernych oraz przyczyniły się do ukierunkowania wizji duszpasterskiej Kościoła na Ukrainie ku odnowie, która zapoczątkowana została w Kościele katolickim dzięki Soborowi Watykańskiemu II, wzywającemu do powrotu do źródeł i *aggiornamento*. W przypadku UKGK implementacja reform w Kościele zaczęła się dopiero po 1990 roku, czyli po jego wyjściu z podziemia i zalegalizowaniu

[29] *GZWD*, s. 30–36.

[30] Tamże, s. 5–6, 19.

[31] Tamże, s. 37–39.

w państwie ukraińskim. Dlatego dokument *GZWD* stanowiący historyczny pomost łączący koncepcję duszpasterstwa prowadzonego w ukryciu z soborową wizją posługi kościelnej może odegrać ważną rolę w nadawaniu nowego kształtu działalności pastoralnej UKGK w XXI wieku.

THE IMPORTANCE OF THE *GUIDELINES FOR MODERN PASTORAL WORK* IN THE LIVE AND WORK OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH

SUMMARY

The author analyses the *Guidelines for Modern Pastoral Work*, published by bishop Josyf Slipyja (1892–1984). The document had a binding canonical authority during the illegal activities of the Greek Catholic Church in the Soviet Union. It provided clear directions to the pastoral practice, operating under harsh realities of the communist regime. It retains its valour for the Church, working under present conditions, in that it opens up a perspective of a dialogue between the Greek Catholics and the Orthodox Christians. It invites to a greater inculturation, facilitates discussions on liturgical matters and points ways to agreements on thorny issues. Careful examination of the document allows the author of this essay to forward a claim that some of its directives retain their usefulness to the Greek Catholic Church even today. To illustrate this point he first sketches a historical context of the document, then describes its structure and content, with special attention to its theological dimension, and finally presents these present pastoral challenges that can be met with the help of the analysed paper. Particular solutions may be applied to a crisis, preservation of the deposit of faith, pastoral care of faithful, religious practice of the clergy and dialogue with other denominations. The latter was actually quite ahead the ecumenical spirit, sanctioned later by the Second Vatican Council.

DIE BEDEUTUNG DES DOKUMENTS *DIE LEITPRINZIPIEN DER GEGENWÄRTIGEN SEELSORGE* FÜR DIE TÄTIGKEIT DER UKRAINISCHEN GRIECHISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der Anwendung der im Bereich der Pastoraltheologie geltenden Forschungsmethode führt der Autor eine Analyse des vom Bischof Josyf Slipyj (1892–1984) veröffentlichten Dokuments „Die Leitprinzipien der gegenwärtigen Seelsorge“ durch. Das Dokument galt als kanonische Richtlinie zu Zeiten der verbotenen Tätigkeit der griechisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion. Das ist ein wichtiges Dokument, das die Anweisungen für die seelsorgerische Praxis in den Realitäten des kommunistischen Regimes für griechische Katholiken beinhaltet. Es ist aktuell im Leben der Kirche, eröffnet neue Perspektiven für den Dialog zwischen griechisch-katholischen und russisch-orthodoxen Gläubigen. Die Urkunde gibt die

Möglichkeit, die Praxis der Inkulturation zu vertiefen, erleichtert Diskussion über einige liturgische Fragen und weist den Weg zu einem Kompromiss im Fall von Unterschieden, die zwischen den Riten vorkommen. Aus der Analyse des Dokuments geht hervor, dass einige der darin enthaltenen Richtlinien auch derzeit der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche dienen können. Um die vorliegende Problematik zu veranschaulichen, greift der Autor nach dem historischen Kontext zurück, dann stellt er die Struktur und den Inhalt des Dokuments dar, präsentiert die theologische Dimension und stellt die aktuellen Herausforderungen für die Seelsorge vor. Detaillösungen beziehen sich auf die Krise, die Erhaltung des Glaubensschatzes, die Betreuung der Gläubigen, die religiösen Praktiken der Geistlichen und den Dialog mit anderen Religionen, was der vom Zweiten Vatikanischen Konzil sanktionierten ökumenischen Tendenz in der Kirche vorausging.

Łukasz GARBACKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

AKTUALNOŚĆ TERMINU ΠΛΑΝΆΩ NA TLE TEOLOGII APOKALIPSY ŚW. JANA

Słowa kluczowe: zwodzić, szkodzić, kusić, prorokini Jezabel, Tiatyra, Szatan, Babilon, Fałszywy prorok, sekta, magia

Key words: deceive, harm, tempt, prophetess Jezebel, Thyatira, Satan, Babylon, the false prophet, sect, magic

Schlüsselworte: Täuschen, Schaden, Prophetin Isebel, Thyatira, Satan, Babylon, der falsche Prophet, Sekte, Magie

WSTĘP

Księga Apokalipsy pozostaje dla wielu księgą, która budzi przerażenie. Na pewno jest to jedna z najtrudniejszych do interpretacji ksiąg biblijnych. Czytelnik napotyka w niej na odnośniki różnego rodzaju, które stają się często dla niego przeszkodą nie do pokonania w interpretacji ostatniej księgi Nowego Testamentu. Zagadnienie, które porusza poniższy artykuł dotyczy użycia czasownika – πλανάω (planao) na tle teologii Apokalipsy św. Jana Apostoła. Jakie jest znaczenie i funkcja tego czasownika w poszczególnych fragmentach Apokalipsy? W jaki sposób rozwija się informacja teologiczna związana z tym konkretnym czasownikiem? Do jakich postaci i wydarzeń stosowany jest ten czasownik? Czy przesłanie teologiczne zawarte w terminie πλανάω posiada potencjał aktualny, rzucający światło na współczesne wyzwania, przed którymi staje wspólnota chrześcijańska? Na te pytania próbujemy dać odpowiedz analizując użycie czasownika πλανάω na tle teologii Apokalipsy św. Jana.

* Ks. Łukasz Garbacki, doktorant na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

UŻYCIE CZASOWNIKA ΠΛΑΝΆΩ W AP 2–3

Πλανάω **w strukturze literackiej *Listu do Tiatyry* (Ap 2,18–29)**

Aby w sposób prawidłowy spojrzeć na życie czasownika πλανάω w Ap 2–3, należy w minimalnym stopniu przyjrzeć się ogólnej strukturze literackiej listów do Kościołów w Apokalipsie św. Jana. Obecnie przyjmuje się, że siedem listów św. Jana nigdy nie funkcjonowało niezależnie od siebie. Struktura listów wskazuje także, że powstały one na końcowym etapie opracowywania całego dzieła. Warto zauważyć, że pomimo konkretnych adresatów listów, wyraźne jest dążenie do tego, aby uzupełniły się one wzajemnie i zostały odczytane w innych wspólnotach, które mają je przyjąć z uwagą. W.N. Land prowadził szerokie badania nad całością struktury siedmiu listów Apokalipsy. W swoich badaniach wykazał paralelizmy w przesłaniach do Kościołów. Ponadto czwarty list w Apokalipsie św. Jana, *List do Tiatyry*, wskazał jako centralny[2].

Siedem listów do Kościołów odróżnia się jednak od ogólnego założenia kompozycyjnego Apokalipsy. Wskazują na to dwa elementy. Pierwszym z nich jest nagromadzeniem wyrażeń i sformułowań stereotypowych, stanowiących podstawę struktury listów. Drugi, pokazuje duże nagromadzenie osobliwości gramatycznych i stylistycznych.

Sam wstęp *Listu do Tiatyry* zawiera wizerunek Jezusa Chrystusa, szczególnie bliski miejscowym w tym Kościele rzemieślnikom metalurgom: *To mówi Syn Boży: Ten, który ma oczy jak płomień ognia, a nogi podobne do cennego kruszcu* (Ap 2,18). Chrześcijańska Tiatyra otrzymuje pochwałę za postęp duchowy, wyrażający się wzrostem ilości czynów. Czyny te dowodzą podstawowych cnót: wiary, nadziei i miłości. Obok nich pojawia się jednak samozwańcza prorokini Jezabel, określanej symbolicznym imieniem propagatorki pogaństwa[3]. Sprawczyni tego wszystkiego otrzymała czas na nawrócenie się (Ap 2,21), ale z niego nie skorzystała. Właśnie dlatego zarówno samozwańczą prorokinię, jak i jej zwolenników czeka odpowiednia kara, o ile nie zmienią swego postępowania i nie zawrócą z błędnej drogi (Ap 2,22)[4].

Czasownik πλανάω w liście do Kościoła w Tiatyrze występuje w Ap 2,20, w powiązaniu z prorokinią Jezabel. Czasownik ten jest podmiotem tejże prorokini, której obraz szerzej został nakreślony w następnym paragrafie tejże pracy[5]. Jezabel bowiem *naucza i zwodzi* (Ap 2,20b). Egzegeci dyskutują nad dosłownym i merytorycznym znaczeniem tego oskarżenia – και διδάσκει και πλανᾶ. Jeśli się przyjmie, że odniesieniem miałyby być prawdopodobnie miejskie korporacje cechowe, to brak judeochrześcijańskich zakazów zapewniał ich członkom niezwykle częstą

---

[2] R. T k a c z, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1–3,22)*, Warszawa 2003, s. 49.

[3] A. J a n k o w s k i, *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów, RBL* (1959) 3, s. 270–271. Por. A. S a l a s, *Apokalipsa – Symbolizm czy rzeczywistość historyczna?,* Częstochowa 2004, s. 68. Por. B. U r b a n e k, *Apokalipsa – szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012, s. 45.

[4] R. R u b i n k i e w i c z, *Nawrócenie i pokuta w księdze Apokalipsy św. Jana, RT* 43 (1996) 1, s. 152.

[5] J. N o w i ń s k a, *Motyw wojny w Apokalipsie św. Jana,* Warszawa 2006, s. 187.

okazję do rozpusty czy uprawiania nierządu[6]. Było to związane z libertynizmem moralnym, który zachęcał do udziału w pogańskich ucztach sakralnych, a może także w sakralnym nierządzie[7]. Być może oprócz błędnych nauk i praktyk bałwochwalczych występowały prawdopodobnie także inne nadużycia obyczajowe. Sąd nad nimi zapowiada się bardzo srogi. W kontekście wcześniej wspomnianych sytuacji w lokalnym Kościele w Tiatyrze, kładzie się szczególny nacisk na postawę wierności tych, którzy nie ulegli wpływom Jezabel i jej kuszeniu (πλανάω) – *to jednak co macie, zatrzymajcie, aż przyjdę...* (Ap 2,25)[8].

Chrystus przedstawiający się w Kościele w Tiatyrze jako Syn Boży, który ma pełną władzę sądowniczą i występuje zarazem jako władca swojego niezniszczalnego królestwa. W stosunku do swoich nieprzyjaciół postępuje On z Bożą mocą. Dla swoich natomiast jest Dobrym Pasterzem (J 10,1–15). Majestat Jego boskiej władzy jest gwiazdą poranną – *i gwiazdę poranną mu dam...* (Ap 2,28). Gwiazda ta jest znakiem, zapowiedzią i światłem przewodnim dla tych, którzy żyjąc na ziemi, idą za Nim do Jego wiecznego królestwa (2 P 1,11), dopóki nie zajaśnieje dzień Jego chwalebnej paruzji. Światło Chrystusa (*Gwiazdy porannej*) zostaje udzielone także zwycięzcy, czego przykładem są święci w Kościele na ziemi. Oni też pełnią rolę przewodnika dla każdego człowieka. Dlatego więc: *Kto ma uszy niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów* (Ap 2, 29)[9].

Πλανάω **a prorokini Jezabel (Ap 2,20)**

W liście do Kościoła w Tiatyrze wspomina się kobietę imieniem Jezabel. Nie wiadomo, czy jest to imię historyczne, czy raczej symboliczne[10]. Imię to historycznie nawiązuje do rzeczywistej żony Achaba[11], córki króla Sydonu i Tyru. Starotestamentalna Jezabel zasłynęła swą dążnością do wprowadzenia praktyk pogańskich na terytorium Izraela (1 Krl 16,31–33; 21,25–26). Sama Jezabel, którą poznajemy na kartach Starego Testamentu nie była prorokinią. Jej imię jest utożsamiane z fałszywą prorokinią (Ne 6,14; Ez 13,17–19). Jej historia została opowiedziana w 1 Krl 18–21 oraz 2 Krl 9. Jezabel starała się o zabicie proroków JHWH (1 Krl 18,4.13), wspierała 450 proroków Baala i 400 proroków Aszery, którzy byli uważani za jej stołowników (1 Krl 18,19), ponadto próbowała zabić proroka Eliasza (1 Krl 19,1–3), fałszywie obarczała winą Nabota o bluźnierstwo przeciwko królowi i Bogu, za co został zabity przez ukamienowanie (1 Krl 21,1–16). Jezabel umiera zgodnie z przepowiednią Eliasza. Na rozkaz Jehu zostaje wyrzucona przez okno, a jej ciało zjadają psy

[6] R. T k a c z, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1–3,22),* s. 235–236.

[7] A. J a n k o w s k i, *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów,* s. 271.

[8] F. S i e g, *Warunki zwycięstwa według listów do siedmiu Kościołów, AK* 75 (1983) 100/1, s. 67.

[9] F. S i e g, *Apokalipsa św. Jana – Listy do siedmiu Kościołów (Ap 1–3),* wyd. 2, Pelplin 2009, s. 107–108.

[10] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* Częstochowa 2008, s. 316.

[11] A. J a n k o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 154.

(2 Krl 9,30–37). W 2. *Księdze Królewskiej* mówi się także o jej czynach nierządnych i czarach (9,22), natomiast w innych miejscach nie przypomina się tych zarzutów. Prawdopodobnie są one metaforami wyrażającymi odejście od oddawania czci JHWH. Jezabel, żona Achaba, dzięki swojemu przewrotnemu działaniu jest symbolem jednej z najbardziej przewrotnych kobiet Izraela[12].

Jezabel z Tiatyry z Apokalipsy św. Jana jest osobą, która uzurpuje sobie tytuł prorokini i rzeczywiście oddziałuje na niektórych członków wspólnoty. Warto zauważyć, że jej działanie ma miejsce wewnątrz wspólnoty Kościoła[13]. Być może autor Apokalipsy połączył postępowanie niektórych chrześcijan z negatywną postacią z przeszłości, by ich jeszcze bardziej oczernić. Jezabel z Tiatyry sama siebie nazywała prorokinią i doprowadziła chrześcijan, którzy poszli za jej naukami, do nierządu i spożywania pokarmów złożonym w ofierze bóstwom pogańskim[14].

Nierząd, czyli cudzołóstwo, mógł oznaczać zgodnie ze Starym Testamentem, odchylenia i niewierność prawdziwemu Bogu, zdradę Jezusa Chrystusa i sposób życia niegodny chrześcijanina. Jedzenie ofiar ze świątyń pogańskich było wielkim problemem pierwotnego Kościoła.

W świątyniach pogańskich składano bóstwom liczne ofiary ze zwierząt, spalając na ołtarzu jedynie część mięsa. Reszta stawała się własnością kapłanów pogańskich, którzy nie byli w stanie go zjeść, dlatego przekazywali mięso na stragany. Jezabel jest zatem prawdopodobnie symbolem fałszywego nauczyciela, działającego wewnątrz Kościoła, który głosi, że chrześcijanin może dostosować się do świata, w którym żyje i nie musi wzbraniać się przed niewiernością Bogu[15].

Działanie Jezabel we wspólnocie w Tiatyrze jest określone za pomocą dwóch czasowników: *nauczać* i *zwodzić.* Nauka Jezabel to nic innego jak zwodzenie, oparte na kłamstwie. Czasownik πλανάω występuje w Apokalipsie św. Jana jeszcze siedem razy i określa działanie Szatana (Ap 12,9; 20,3.8.10), drugiej Bestii (Fałszywego Proroka), będącej na usługach Bestii z morza i ściśle związanej z Szatanem (Ap 13,14; 19,20), oraz Wielkiej Nierządnicy (Ap 18,23). Zwodzenie jest prerogatywą Szatana.

Funkcjonowanie Jezabel w Kościele Tiatyry ma podłoże szatańskie. Jej związek z Szatanem jest jeszcze bardziej widoczny w połączeniu jej nauki z określeniem *poznali głębinę Szatana*[16]. Prawdopodobnie chodzi tu o formuły magiczne lub ezoteryczne praktyki rytualne, mające na celu podporządkowanie sobie złych duchów[17]. Warto zauważyć, że zwodzenie, kuszenie Jezabel w Tiatyrze miało prawdopodobnie charakter ekonomiczny. Ze względu na tryb życia i zależności od korporacji rzemieślniczo-kupieckich zagrożenie, które mogłoby dotknąć chrześcijan, dotyczyło środ-

[12] P. O s t a ń s k i, *Objawienie Jezusa Chrystusa,* Ząbki 2005, s. 106. Por. F. S i e g, *Listy do siedmiu Kościołów (1–3),* s. 104. Por. M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2012, s. 149.

[13] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* s. 316–317. Por. C.S. K e e n e r, *Revelation,* Michigan 2000, s. 135–136.

[14] R. T k a c z, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1–3,22),* s. 232.

[15] P. O s t a ń s k i, *Objawienie Jezusa Chrystusa,* s. 106–107.

[16] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* s. 317. Por. M. K a r c z e w s k i, *Szatan w Apokalipsie św. Jana,* Olsztyn 2013, s. 15.

[17] C.C. R y r i e, *Revelation,* Chicago 1996, s. 31. Por. G. R a v a s i, *Apokalipsa,* Kielce 2002, s. 36.

ków utrzymania. Ten ekonomiczny czynnik decydował prawdopodobnie o posłuchu, jaki prorokini miała u części wspólnoty tamtego okresu. Jezabel wychodziła naprzeciw tym trudnościom. Prawdopodobnie dodawała odwagi swoim zwolennikom, aby uczestniczyli bez żadnych wyrzutów w życiu rzemieślniczym i handlowym miasta. Spowodowało to akceptację wszelkiego rodzaju praktyk bałwochwalczych, których wypełnienie w niczym nie przeszkadzało być chrześcijaninem, ponieważ uważano, że składanie darów ofiarnych bożkom pogańskim jest tylko oficjalnym rytem[18].

Jezabel i związany z tym imieniem czasownik *zwodzić*, z języka greckiego – πλανάω, symbolizują zatem religijność mętną i zanieczyszczoną zabobonem, lecz stale obecnej w historii ludzkości zdolnej przyciągnąć, usidlić i omotać wielu naiwnych ludzi[19]. Ten sposób myślenia i postępowania był zalążkiem bycia chrześcijaninem na własną rękę, z pominięciem całego przesłania chrześcijańskiego. W pokusie takiej niezależności ujawnia się pragnienie bycia jak Bóg. W takim kontekście jeszcze bardziej ujawnia się związek Jezabel z Szatanem, którego podstawowym zadaniem jest kuszenie, zwodzenie wszystkich chrześcijan.

Warto jeszcze zauważyć, że Jezabel jest przedstawicielką i obrońcą oraz zwolennikiem tezy, że kompromis ze społecznością pogańską jest jak najbardziej możliwy, a także ważny i wartościowy, aby nie narazić się izolację społeczną i ekonomiczną. W rzeczywistości jednak świat pogański nie może dać Kościołowi tego, co daje Jezus Chrystus. Społeczność chrześcijańska w Azji Mniejszej musiała zdawać sobie sprawę, że zagrożenie jej tożsamości nie wypływa jedynie z prześladowań, ale też z wpływu kulturalnego, społecznego i religijnego środowiska, w którym się znajdowali. Chodzi tutaj szczególnie o kompromis z pogaństwem, na który składa się cała kultura, styl życia, sposób myślenia i wartościowania oraz cywilizacja. Bowiem dialog ze światem pogańskim nie może oznaczać rezygnacji ze sposobu życia, który powinien charakteryzować się wiernością przesłaniu chrześcijańskiemu[20].

UŻYCIE CZASOWNIKA ΠΛΑΝΆΩ JAKO CZYNNOŚĆ SZATANA I JEGO ZWOLENNIKÓW

Autor Apokalipsy nie pozostawia cienia wątpliwości, skąd pochodzi zło niszczące człowieka na ziemi. Jest ono pochodzenia demonicznego. Jego źródłem jest ten, który *zwie się szatanem lub diabłem, wężem starodawnym (*Ap 12,9)[21]. Zasadniczą metodą działania szatana jest kuszenie człowieka do zła i grzechu[22]. W Apokalipsie św. Jana Szatan – Smok, Wąż (Ap 12,9) zwodzi nieustannie – (πλανων) i próbuje sobie wszystkich podporządkować, aby zyskać sojuszników (20,8: *I wyjdzie by omamić (*πλανεσαι*) narody czterech narożników ziemi). Podmiotem* πλανάω w Ap 2,20 jest

[18] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* s. 319.

[19] G. R a v a s i, *Apokalipsa,* s. 36. Por. P. P a t t e r s o n, *Revelation – The New American Commentary,* Nashville 2012, s. 115.

[20] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* s. 320.

[21] A. S i k o r a, *Apokalipsa św. Jana przestrogą przed konstruowaniem świata bez Boga,* QS 11 (2004) 18, s. 7.

[22] P. S z u p p e, *Szatan w Biblii, CTh* 74 (2005) 1, s. 64.

Jezabel. Wspólne aspekty działania zarówno Jezabel, Babilonu (Ap 18,23) i Szatana (Ap 19,9; 20,3. 8. 10) są bardzo widoczne. Bestia wychodząca z ziemi zwodzi jej mieszkańców różnymi znakami (Ap 13,14), a cel tych działań to przede wszystkim zniszczenie przeciwnika. Ta diabelska akcja jest także udziałem Babilonu (Ap 18,23), który w Apokalipsie św. Jana zostaje ukazany jako *siedlisko demonów i kryjówka wszelkiego ducha nieczystego i kryjówka wszelkiego ptaka nieczystego i budzącego wstręt (*Ap 18,2). Padające tu sformułowanie πλανᾷ τά ἔθνη pojawia się w Apokalipsie jeszcze dwa razy w odniesieniu bezpośrednio do Szatana (Ap 20, 3. 8.). Diabeł zostaje uwięziony na pewien czas, by już nie zwodził narodów ziemi, a po jego upływie wyjdzie, aby by omamiać narody z czterech narożników ziemi (Ap 20,8).

Diabeł zwodzi nieustannie, wprowadzając w błąd, aby tylko osiągnąć zwycięstwo[23]. Warto więc zauważyć, że Szatan nie tylko wnosi oskarżenia przeciw ludziom, ale także kusi i namawia do takiego postępowania, które nie jest zgodne z wolą samego Boga[24].

W Ap 12,9 podkreśla się także przywódczą rolę Smoka. W całym tym wierszu interesujące jest także użycie czasów i połączenie ich z określeniem *wąż starodawny.* Smok, czyli diabeł, zostaje na zawsze strącony z nieba. Ważne są tutaj dwa imiesłowy καλούμενος oraz πλανῶν. Są one czasu teraźniejszego, który wskazuje na aktualność, ciągłość, trwanie akcji. Pierwszy z nich użyty jest w stronie biernej. Dzięki temu ukazuje to, że Smok, w dalszym ciągu może być nazywany diabłem i że nie przestaje on oddzielać ludzi od Boga. Drugi imiesłów znajduje się w stronie czynnej i przez to podkreśla sposób działania Szatana, a mianowicie, że on nieustannie kontynuuje zwodzenie ludzi.

Ta ważna prawda pogłębia spojrzenie na szatana, które mają chrześcijanie. On jest kimś więcej niż tylko nieprzyjacielem, który dzieli i oskarża. Jego nieustanna działalność, zwodząca ludzi, nigdy się nie skończyła. Jest ona ciągle skierowana przeciwko ludzkości (πλανῶν). Tak było na początku (*wąż starodawny*, por. Rdz 3,1–15*)* i tak będzie do końca historii zbawienia, kiedy Szatan i będący na jego usługach Bestia i Fałszywy Prorok zostaną unicestwieni definitywnie w swym działaniu (Ap 19,20; 20,3.8.10).

Szatan ma umiejętność zwodzenia, którego celem jest sprowokowanie działania negatywnego w wymiarze zarówno indywidualnym jak i społecznym. Zagrożenie, które niesie ze sobą szatan w relacji do Niewiasty, czyli Kościoła, to nie tylko prześladowanie, ale właśnie kłamstwo, które ma za zadanie zdeformować prawdę[25].

AKTUALNOŚĆ PRZESŁANIA TEOLOGICZNEGO TERMINU ΠΛΑΝΆΩ ODCZYTYWANEGO W KONTEKŚCIE AP

Ostatni papieże: Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek w swoim nauczaniu nawiązywali do wierności wobec Boga i drugiego człowieka. Ów motyw jest wi-

[23] J. N o w i ń s k a, *Motyw wojny w Apokalipsie św. Jana,* s. 187.

[24] P. O s t a ń s k i, *Objawienie Jezusa Chrystusa,* s. 228.

[25] D. K o t e c k i, *Szatan a Kościół w ujęciu Ap 12,*w: *Bóg jest miłością*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 240–241.

doczny w Liście do Kościoła w Tiatyrze. Wierność jest jedną z najbardziej akceptowalnych cnót, np. wierność małżonków wobec siebie, czy wierność osób zakonnych swojemu powołaniu. O wielkiej wartości cnoty wierności nawiązywał papież Jan Paweł II w homilii wygłoszonej 26 stycznia 1979 r. w katedrze w Meksyku. Mówił m.in., „że być wiernym to nie zdradzać w skrytości tego, co się uznało publicznie”[26].

Oprócz wierności Chrystus docenia we wspólnocie Kościoła w Tiatyrze także diakonię, czyli troskę o ubogich. Owa troska występowała wielokrotnie w nauczaniu papieży m.in. Jana Pawła II w apelu o *wyobraźni miłosierdzia*, skierowanym do Kościoła w Polsce na krakowskich Błoniach: Benedykta XVI w encyklice *Deus caritas est*. W ich nauczaniu widoczna jest troska o dzieci, młodzież, o kształt rodzin, o ludzi chorych czy bezrobotnych[27].

Jezus Chrystus, oceniając wspólnotę Kościoła w Tiatyrze, widzi nie tylko jego pozytywy, ale także elementy negatywne. Chodzi o uleganie pokusie fałszywej tolerancji, magii i synkretyzmu religijnego. Mówił o tym Jan Paweł II m.in. w książce pt: *Przekroczyć próg nadziei.* Papież wskazywał, że problem sekt i nowych ruchów religijnych nie jest tylko zagrożeniem, ale przede wszystkim wyzwaniem duszpasterskim. Głównym celem wspomnianego wcześniej duszpasterstwa ma być pomoc konkretnym osobom, a nie spór z określonymi grupami czy sektami[28].

Papież Franciszek poruszając problem sekt zawarty w *Liście do Kościoła w Tiatyrze* wskazuje na Chrystusa, który mówi o swoim Królestwie. Królestwo to otrzymał od Ojca i nie toleruje w nim podziałów ani sekt. Obserwuje je oczyma jak płomienie ognia, czuwając, aby zachowało niepodzielność i trwałość[29].

Warto podkreślić zatem, że Kościół nieustannie przestrzega przed działaniem szatana i możliwymi wpływami zła osobowego, jednak nie czyni tego w sposób ideologiczny czy typowy dla współczesnej kultury. W walce między siłami zła i Bogiem celem jest człowiek, który w oderwaniu od Stwórcy nie może być szczęśliwy. Dlatego, także współcześni następcy Jezabel pozostają nie tylko zagrożeniem dla współczesnych wspólnot kościelnych, ale podobnie, jak inni wierzący raniący jedność Kościoła są braćmi i siostrami są przedmiotem troski duszpasterskiej i mogą oczekiwać zawsze na cierpliwy dialog. Z drugiej strony Ap przestrzega przed lekkomyślnym lekceważeniem inteligencji szatana i struktur, za którymi niekiedy się kryje. Ważne jest bowiem, by każdy wierzący nieustannie poprzez obmywanie szat we krwi Baranka i wsłuchiwanie się w głos Duch Świętego miał świadomość swoje swojej kondycji duchowej. Ważne jest, by wierzący postrzegał Kościół nie tylko jako wspólnotę ludzką, ale jak szczególną własność Jezusa Chrystusa (Ap 1,9–20). To On, Umarły i Zmartwychwstały pragnie, by Kościół nieustannie oczyszczał się i wzmacniał w wierności.

---

[26] B. G i e m z a, *Rachunek sumienia Kościoła w świetle Apokalipsy,* Kraków 2010, s. 124–125.

[27] O wyobraźni miłosierdzia mówił także Jan Paweł II w liście programowym Kościoła na trzecie tysiąclecie *Novo millennio ineute*: *Potrzebna jest dziś nowa wyobraźnia miłosierdzia, której przejawem będzie nie tylko skuteczność pomoc, ale też zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr* (NMI 50).

[28] Tamże, s. 131–132.

[29] F r a n c i s z e k, *Otwarty umysł, wierzące serce,* Kraków 2013, s. 217.

PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższe analizy teologiczne warto zaznaczyć, że zarówno Kościół ukazany w Apokalipsie, jak i dzisiejszy Kościół XXI wieku żyje w świecie, który pragnie usunąć Boga z wielu dziedzin życia, jak nie ze wszystkich. Elementem składowym tego systemu jest państwo, które dąży do zajęcia miejsca Boga, cała jego propaganda oraz konsumpcjonizm posunięty do absolutnej samowystarczalności.

Użycie terminu πλανάω w kontekście Ap nie pozostawia złudzeń co do prawdziwego duchowego niebezpieczeństwa grożącego Kościołowi i światu. Siły diabelskie stwarzają mocny, jednolity system, który sięga swymi początkami samego Szatana. Temu prawu przeciwstawia się porządek Chrystusa, do którego należy Kościół. Porządek bowiem Jezusa Chrystusa stoi w opozycji do całego ekonomicznego i religijnego świata pogańskiego. Przykład prorokini Jezabel pokazuje wyraźnie, że dobrobyt materialny przeniknął również do Kościoła Chrystusa, zagrażając Jego tożsamości i jedności.

Autor Apokalipsy św. Jan mówi o systemach ziemskich, nazywając poszczególne zagrożenia wprost, czyniąc to zarazem za pomocą obrazów symbolicznych. One to stają się wskazówką i zaproszeniem do zastanowienia się nad nimi oraz do poszukiwania ich konkretnych odpowiedników historycznych przez Kościół Jezusa Chrystusa wszystkich miejsc i czasów[30]. Apokalipsa św. Jana zawiera prawdziwą i rzeczywistą teologię historii. I dlatego właśnie jest ona księgą nasyconą zasobem niespożytych myśli, do których Kościół Chrystusowy na przestrzeni dwu tysięcy lat swego istnienia, jak gdyby instynktownie, ustawicznie musi nawracać[31]. Przez chrześcijanami staje pokusa życia konsumpcyjnego, nastawionego na branie, pozbawionego jakichkolwiek odniesień do Boga[32].

U kresu historii, gdy zło zostanie ostatecznie pokonane, ukaże się absurdalność każdego systemu, który wyłączył Boga ze swego życia i ujawni się tragizm tych wszystkich, którzy programowo lub lekkomyślnie włączyli się w tworzenie świata, zamykając się na *Tego, który jest, który był, i który przychodzi* (Ap 1,4)[33]. Treść Apokalipsy św. Jana jest zawsze aktualna i będzie dla wszystkich pokoleń, ponieważ ukazuje nadzieję w zwycięstwo dobra, mimo działającego zła na świecie[34].

---

[30] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* s. 321–322.

[31] L. S t e f a n e k, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy,* Poznań 1957, s. 173.

[32] D. K o t e c k i, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana,* s. 250.

[33] A. S i k o r a, *Apokalipsa św. Jana przestrogą przed konstruowaniem świata bez Boga,* s. 14.

[34] H. L a n g k a m m e r, *Kościół w Apokalipsie św. Jana, RT* 43 (1996) 2, s. 112.

THE USE OF THE VERB ΠΛΑΝΆΩ ON THE BACKGROUND OF THE THEOLOGY OF THE BOOK OF REVELATION OF ST. JOHN

SUMMARY

This article portrays the use of the verb πλανάω on the background of the theology of the Revelation of st. John. It shows how is the way Satan and his followers work in the world. Satan wants to deceive every man in the world and he is doing this unceasingly. He wants to enter all fields of man's life and by this to pretend God. In this way we Christians have to unceasingly watch to protect pursewes his from actions. We also have gather to serve Jesus, who is the road, the truth and the life.

DIE BEDEUTUNG VON ΠΛΑΝΆΩ IN DER THEOLOGIE DER OFFENBARUNG DES JOHANNES

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel verschucht man zu beantworten auf zwei Hautfragen. Die erste lautet: welche theologische Bedeutung hat πλανάω in der Offenbarung des Johannes. Die zweite: kann man eigentlich noch heut zu Tage sprechen über Versuchung in einem theologischen Sinne. Das Studium hat biblisch-theologischer Charakter.

Ks. Zbigniew GROCHOWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

FIGURY RETORYCZNE PYTAŃ W PIERWSZEJ CZĘŚCI MĘKI PAŃSKIEJ W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA (J 18,1–27)

Słowa kluczowe: Męka Pańska, Ewangelia według św. Jana, retoryka, pytanie retoryczne, *erotema*, *pysma*

Key words: Passion Narratives, St. John Gospel, rhetoric, rhetorical question, *erotema, pysma*

Schlüsselworte: Passionsgeschichte, Johannesevangelium, Rhetorik, rhetorische Frage, *erotema*, *pysma*

Trudno będzie odkryć w niniejszym studium rzetelną, systematyczną analizę retoryczną Czwartej Ewangelii. Nie mamy tu bowiem do czynienia ani z którąś z *mów* Jezusa, ani też nie wczytujemy się w tekst przypominający któryś z *listów* nowotestamentowych. Stajemy natomiast przed tekstem *narracyjnym*, stanowiącym – na dodatek – opis Męki Pańskiej, która – przyjmując hipotezę, że zawiera ona w sobie najbardziej pierwotną warstwę ewangelii – charakteryzuje się dużą prostotą.

Nie brakuje autorów, którzy *explicite* tak właśnie określają język Czwartej Ewangelii. Wypada tu zacytować choćby takich egzegetów, jak Bultmann, który twierdzi: „In der Passions- und Ostergeschichte (…) [ist] die Sprache ein vulgäres, leicht semitisierendes Griechisch (…) der Satzbau ist sehr einfach (…) die Satzverbindungen sind primitiv”[1] [= w historiach/opisach Męki Pańskiej oraz tych Paschalnych... język jest pospolitą, lekko semityzującą greką... budowa zdania jest bardzo prosta... powiązania między zdaniami są pierwotne/prymitywne]. Także Charlesworth mówi o prostocie języka Janowego, określając ją mianem „uroczej” („in the Gos. Jn the Greek is bewitchingly simple”)[2]. Również Neyrey podkreśla brak wyra-

---

* Ks. Zbigniew Grochowski, ur. w 1975 w Morągu, doktor nauk biblijnych i archeologii, adiunkt w Katedrze Historii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca Pisma Świętego i języków biblijnych także w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Autor monografii *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro. Pars dissertationis*, Elbląg 2012.

[1] R. B u l t m a n n, *Das Evangelium des Johannes*, Götingen [16]1959, ss. 491–492.

[2] J.H. C h a r l e s w o r t h, *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge PA 1995, s. 332, p. 26.

finowania greki Czwartej Ewangelii („his Greek may lack sophistication")[3]. Opinie te ostatecznie należy ocenić jako słuszne, bo przecież językowi ewangelii Janowej daleko jest do poziomu reprezentowanego przez grekę klasyczną. Jej gramatyka, słownictwo, itd. nie sprawiają takich kłopotów, jak to jest w przypadku innych ksiąg NT, a zwłaszcza dzieła Łukaszowego (Ewangelia i *Dzieje Apostolskie*) czy *Listu do Hebrajczyków*. Przecież właśnie ewangelia Jana (wraz z Markową) stanowi tekst, w który wczytują się studenci roku propedeutycznego rzymskiego *Biblicum* (i nie tylko), rozpoczynając zgłębianie tajników języka greckiego.

Jednakże, oprócz powyższych opinii, podkreślających prostotę języka Janowego, można spotkać się także z „oskarżeniem", wysuniętym przez pewnego autora, jakoby redaktor Czwartej Ewangelii nie znał zasad oraz technik właściwych retoryce[4]. Na tego typu stanowisko nie może już jednak być zgody, z racji tego, że także w narracji Janowej – nawet jeśli nie jest ona skomplikowana – nie brakuje bardzo ciekawych, a przede wszystkim – niezwykle cennych zjawisk retorycznych, które nie tylko okraszają jego tekst, nadając mu swoistego piękna, ale też stają się nośnikiem Janowej myśli teologicznej.

Celem niniejszego artykułu jest pogłębienie tej tematyki oraz, konkretnie, ukazanie figur retorycznych pytań obecnych w pierwszej części Męki Pańskiej u Jana (18,1–27). Stanie się to jednocześnie okazją do udowodnienia, jak bardzo myli się ostatni z autorów, krytyczny wobec retoryki Czwartej Ewangelii. W odkryciu i zidentyfikowaniu poszczególnych figur retorycznych w J 18–19 (w tym także pytań) przychodzą z pomocą niektóre komentarze łacińskie, powstałe w minionych stuleciach[5], choć nie bez znaczenia jest także własna intuicja autora niniejszego studium, podparta literaturą przedmiotu. Wśród użytecznych podręczników i słowników retoryki[6], god-

---

[3] J.H. N e y r e y, *The Gospel of John*, Cambridge 2007, s. 5.

[4] P.F. E l l i s, *Inclusion, Chiasm, and the Division of the Fourth Gospel*, "St.' Vladimir's Seminary Quarterly" 1999, t. 43, s. 269: "John did not know many of the rhetorical techniques described by Aristotle, Cicero, and other later rhetoricians".

[5] Por. J. C a m e r a r i u s, *Notatio figurarum sermonis in libris quatuor evangeliorum, et indicata verborum significatio et orationis sententia, ad illorum scriptorum intelligentiam certionem, studio*, Leipzig 1572; B. A r e t i u s, *In Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Commentarii Doctissimi Benedicti Aretii Bernesis Theologi praestantissimi, facili perspicuaque methodo conscripti*, Genevae 1618; M. F l a c i u s I l l y r i c u s, *Glossa compendiaria in Novum Testamentum*, Basilea 1570; T e n ż e, *Clavis Scripturae Sacrae, seu de sermone Sacrarum Literarum.* Vol. II, Basilea 1628; J. P i s c a t o r, *Evangelium secundum Iohannem*, in: T e n ż e, *Commentarii in omnes libros Novi Testamenti*, Herbornae 1638; J.S. S c h l i c h t i n g, *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros*, Irenopoli 1656; H. G r o t i u s, *Annotationes in Novum Testamentum*, *Quatuor Evangelia et explicationem decalogi continens*, Vol. 1, Erlangen [2]1755; J.A. B e n g e l, *Gnomon Novi Testamenti. In quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur*, Londini [3]1862; C. a L a p i d e, *Commentaria in Scripturam Sacram.* Tomus XVI: *In SS. Lucam et Joannem. Accurate recognovit ac notis illustravit Augustinus Crampon*, Parisium 1865; I. K n a b e n b a u e r, *Commentarius in quatuor S. Evangelia Domini N. Iesu Christi. IV: Evangelium secundun Ioannem*, CSS 4; Parisiis 1906.

[6] Por. A. M a r c h e s e, *Dizionario di retorica e di stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole. Retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*, Milano [5]1985; B. M o r t a r a G a r a v e l l i, *Manuale di retorica*, Milano [7]2003; R. M e y n e t, *Trattato di retorica biblica*, Retorica biblica 10; Bologna 2008; T e n ż e, *Come preparare degli esercizi di analisi retorica?*, w: *Retorica biblica e semitica I. Atti del primo convegno RBS*, pod. red. R. Meynet, J. Oniszczuk, Retorica biblica 12; Bologna 2009, s. 287–298.

nym uznania jest monumentalne dzieło Heinricha Lausberga[7] (dalej: *L*). Mówiąc zaś o „pytaniach", należy podkreślić, że ta grupa figur stanowi zaledwie część licznych zjawisk retorycznych, obecnych w J 18–19[8].

PYTANIA RETORYCZNE

„Figury pytań" (*L* §§ 766–779) wchodzą w skład „figur zorientowanych na publiczność" (*L* §§ 758–779) (w odróżnieniu od tych „odnoszących się do sprawy"; *L* §§ 780–910) i dzielą się na kilka kategorii. W języku potocznym, definiując „pytanie retoryczne", określa się je najczęściej jako „takie, które nie wymaga odpowiedzi (gdyż jest ona znana)". Tego typu opis nie wystarcza oczywiście dla określenia, czym jest pytanie retoryczne; należy bowiem jeszcze ustalić jego kategorię oraz sprecyzować funkcję, jaką pełni ono w wypowiedzi. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, wszystkie figury retoryczne (a więc także pytania) mogą pełnić w tekście (a w naszym przypadku – w ewangelii) przynajmniej dwie funkcje: nadają mu (tekstowi) nowego kolorytu, ale nieraz stanowią także bardzo silne środki wyrazu, stając się tym samym nośnikiem orędzia ewangelicznego.

Lausberg, inspirując się wypowiedzią Kwintyliana, twierdzi, że „[p]ytanie użyte zostaje jako figura, gdy odrzuca ono właściwą sobie funkcję dialogową i zostaje włączone do wypowiedzi jako zabieg patosu albo środek dla wyraźnego zakreślenia myśli. Możemy wyróżnić: pytania czysto emotywne (*L* §§ 767–770), grę (*Spiel*) pytań i odpowiedzi (*L* §§ 771–775) [i] pytania wskazujące na bezradność mówcy (*L* §§ 776–779)". Przeprowadzone poniżej analizy wykażą, że w J 18,1–27 mamy do czynienia jedynie z pierwszą grupą pytań retorycznych (czyli z „emotywnymi")[9]. Zanim jednak zajmiemy się figurami pytań, obecnymi w J 18,1–27, przyjrzymy się pokrótce bardzo schematycznej prezentacji pozostałych pytań retorycznych, tak aby do nich już nie wracać, lecz skupić się na analizie pytań obecnych w interesującym nas fragmencie Czwartej Ewangelii.

Druga kategoria pytań to „gra (*Spiel*) pytań i odpowiedzi (*L* §§ 771–775)", określona mianem *subiectio*. Jest ona „pozornym dialogiem (a więc monologiem) w formie pytań i odpowiedzi (…) wprowadzonym do wypowiedzi w celu wyraźnego zakreślenia toku myślowego. Fikcyjny interlokutor jest ogólnie stroną opozycyjną, której twierdzenia obala się w odpowiedziach zawierających [wskaźnik opozycyjny] *at* = ἀλλά" (*L* § 771). Przykład: „Twego wroga, którego uznałeś winnym, przyprowadziłeś pewnie przed sąd? Nie, ty go zabiłeś, zanim został skaza-

[7] Por. H. L a u s b e r g, *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart [3]1990. Polskie tłumaczenie: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (przełożył, opracował i wstępem poprzedził Albert Gorzkowski), Bydgoszcz 2002. Tego samego (niemieckiego) autora zob. także *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, München [9]1987.

[8] Szersze *spectrum* fenomenów retorycznych, obecnych w J 18–19, ukazuje monografia: Z. G r o c h o w s k i, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro. Pars dissertationis*, Elbląg 2012.

[9] Mówimy „*jedynie* z emotywnymi", choć świadomi jesteśmy dużej ich różnorodności, gdyż dzielą się one jeszcze na pomniejsze kategorie, o czym będzie mowa poniżej.

ny. Czy więc przestrzegałeś prawa, które nie pozwala na taki [samowolny] czyn? Wręcz przeciwnie, uznałeś, że takie prawo nawet nie istnieje w księgach" (*L* § 772). Widzimy tu takie zadawanie pytań, kiedy nie oczekujemy na odpowiedź, ale sami jej sobie udzielamy. Tego typu figury posiadają różne pod-kategorie, w zależności od specyfiki zadawanych pytań: ἀπόφασις, αἰτιολογία, ἐξετασμός, ἀπόκρισις. Może się jeszcze zdarzyć, że mówca zadaje fikcyjne pytania samemu sobie, np.: „Jaki owoc jest najszlachetniejszy? Sądzę, że ten, który jest najlepszy. A koń? Ten, który jest najszybszy" (*L* § 773).

Trzecia kategoria pytań („wskazujące na bezradność mówcy" – *L* §§ 776–779) to *(ad)dubitatio*, ἀπορία / διαπόρησις, „wahanie". Polega ono na tym, że „mówca usiłuje wzmocnić wiarygodność (*fides veritatis*) własnego punktu widzenia za pomocą uda[wa]nej (pozorowanej) retorycznie bezradności, która wyraża się w odpowiednim zwrocie do audytorium w formie pytania-porady, dotyczącej skuteczności i stosownego myślowego rozwinięcia mowy (…) [C]hcemy, aby wydawało się, iż w coś wątpimy i pragniemy uzyskać radę od samych rozstrzygających sprawę" (*L* § 776). Przykład z Cycerona: „Nie wiem, gdzie mam się zwrócić. Mamże temu zaprzeczyć?" (tamże). Pokrewną *dubitatio* jest *communicatio* (ἀνακοίνωσις) czyli pozorne zasięganie rady u słuchaczy, albo (nawet) u samego przeciwnika.

Pierwsza kategoria pytań retorycznych (= „emotywne") to przede wszystkim *interrogatio*, ἐρώτημα, „zapytanie". To jest właśnie pytanie „na które nie oczekuje się żadnej odpowiedzi, ponieważ (...) z punktu widzenia strony mówiącej jest ona oczywista" (*L* § 767). Określenie to jest powszechnie znane. Ale charakterystyka tych pytań jest o wiele szersza i bogatsza. Odnajdujemy u Lausberga jeszcze takie między innymi elementy definicji *interrogatio*: 1) „[Zapytanie] jest figurą, kiedy podejmowane jest nie po to, by się czegoś dowiedzieć, ale aby zaatakować (...) [np. pytanie] 'Dokąd to będziesz, Katylino, nadużywał naszej cierpliwości?' (...) [m]a o wiele więcej mocy, niż proste stwierdzenie 'Długo nadużywasz naszej cierpliwości' (...) [U]żywamy tej figury, gdy w oburzeniu pytamy o coś i wzmacniamy przez to swoją niechęć w stosunku do opisywanych rzeczy (...) Erotema jest zapytaniem wrogim wobec strony przeciwnej" (*L* § 767). „Pytamy (...) ze względu na nienawiść (...) albo gdy atakujemy" (*L* § 768); 2) „Erotema pojawia się, kiedy trzeba wybrać pomiędzy zaprzeczeniem i potwierdzeniem, 'tak' albo 'nie'" (*L* § 767); 3) „Można wyróżnić kilka funkcji *interrogatio* (...) Pytamy o coś, czemu nie można zaprzeczyć (...) lub we wprowadzającym w błąd udawaniu (...) [pytanie] przystoi zarówno oburzeniu (...) jak i zdumieniu (...) Istnieje także rodzaj, w którym ostro rozkazujemy" (*L* § 768). [tych przykładów jest zapewne jeszcze dużo więcej]

Mówiąc o pytaniach emotywnych, należy zauważyć istnienie jeszcze jednej grupy figur: „Wielu teoretyków odróżnia *quaesitum* (πύσμα) 'pytanie' od *interrogatio* 'zapytanie'. Różnicę dostrzega się w tym, iż jedynie możliwą odpowiedzią na *interrogatio* jest 'tak' lub 'nie', podczas gdy *quaesitum* wymaga bardziej szczegółowych odpowiedzi" (*L* § 770). Innymi słowy, „[w] przypadku interrogacji możemy odpowiedzieć w jeden tylko sposób, zaprzeczając albo potwierdzając. Zaś w przypadku *quaesitum*, np. gdy spytasz: 'W jakim celu prowadzimy tę wojnę? Jak przygotowaliśmy się zbrojnie? Czy znajdzie się ktoś, kto przyjdzie nam z pomocą, gdy będziemy odnosić się do obywateli tak surowo?' można odpowiedzieć wielorako" (tamże). Z pomocą w doprecyzowaniu tej kategorii pytań retorycznych (πύσμα) przychodzi

A. Rijksbaron[10]: "While ἐρωτήματα can indeed be answered by *yes* or *no*, πύσματα do not just need longer explanations, they denote a wholly different type of question, and correspond exactly to what in grammars of English are called *wh*-questions".

FIGURY RETORYCZNE PYTAŃ W J 18,1–27

1. Jezus wobec zgrai przybyłej z Judaszem do Ogrójca (J 18,1–9)

Narracja Męki Pańskiej rozpoczyna się u Jana opisem wejścia Jezusa z uczniami do ogrodu oraz ukazaniem przybycia w to miejsce także Judasza z kohortą i wysłannikami od Żydów. W pewnym momencie Jezus wychodzi im naprzeciw i kieruje do nich pytanie: *Kogo szukacie?* (J 18,4). Padają kolejne słowa: *Jezusa z Nazaretu*. *Rzekł im: „Ja jestem"* (J 18,5). Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze zwykłym dialogiem, a więc także pytanie na ustach Jezusa sprawia wrażenie zwyczajnego poszukiwania informacji. Może dziwić natomiast powtórzenie tego pytania *verbatim* już 3 wersety dalej: *Powtórnie ich zapytał: „Kogo szukacie?"* (J 18,7). Odpowiedź na nie brzmiała: *Jezusa z Nazaretu*. *Powiedziałem wam, że Ja jestem. Jeżeli więc Mnie szukacie, pozwólcie tym odejść!* (J 18,8). Narzuca się myśl, że to drugie pytanie musi już być retorycznym, nie spełnia bowiem podstawowej swojej funkcji dialogowej: Jezus już wie, że oni „Jego" szukają. Wydaje się natomiast, że Jezus, zadając to pytanie, chce spowodować wypowiedzenie Jego imienia przez przybyłą tam zgraję, tak aby mógł On wstawić się za swoimi uczniami celem zagwarantowania im nietykalności fizycznej i bezpieczeństwa. Tu widzimy konkretny i realny cel wypowiedzianego po raz drugi pytania „kogo szukacie?". Mamy zatem ewidentnie do czynienia z figurą retoryczną. A która to kategoria? Angielskie brzmienie tego pytania („Whom are you looking for?") oraz fakt, że (ewentualnie oczekiwana) odpowiedź na nie nie jest na „tak" lub „nie", rozwiewa wszelką wątpliwość: jest to *quaesitum* (πύσμα).

Ale, czy jego pierwsze zabrzmienie w ustach Jezusa też nie jest już przypadkiem figurą retoryczną? Przecież Jezus od początku wiedział doskonale, po co oni tam przyszli i kogo szukają! A możemy to stwierdzić nie tylko na podstawie odniesienia się do dogmatycznej prawdy o wszechwiedzy Syna Bożego, ale dochodzimy do takiej konkluzji bazując przede wszystkim na samej narracji Janowej: *A Jezus, wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść, wyszedł naprzeciw i rzekł do nich: „Kogo szukacie?"* (J 18,4). Także tutaj zatem mamy do czynienia z *quaesitum*! Także tutaj Jezus nie szuka jakiejkolwiek informacji! A celem tego pytania będzie spowodowanie wypowiedzenia imienia Jezusa przez osoby przybyłe z Judaszem, tak aby Jezus, odpowiadając, mógł proklamować swoje Boskie „Ja jestem"[11]. Obydwa więc pierwsze pytania w Męce Pańskiej u Jana to *quaesitum* (πύσμα).

---

[10] *A Question of Questions: Peusis, Erôtêsis and [Longinus] περὶ ὕψους 18. 1*, "Mnemosyne, Fourth Series" 2003, t. 56, s. 733.

[11] Śmiało możemy mówić o „Boskim 'Ja jestem'", gdyż o teofanijnym charakterze tych słów świadczy reakcja interlokutorów Jezusa: „Skoro więc rzekł do nich: 'Ja jestem', cofnęli się i upadli na ziemię" (J 18,6).

2. Jezus i Piotr dobywający miecza (J 18,10–11)

Kolejne pytanie, na jakie natrafiamy czytając ciąg dalszy narracji, to słowa Jezusa wypowiedziane do Piotra, po tym, jak uderzył sługę arcykapłana i odciął mu prawe ucho: *Schowaj miecz do pochwy. Kielich, który dał mi Ojciec, czyż nie mam go pić?* (J 18,11)[12]. Czy Jezus szuka tu jakiejś informacji? Czy On oczekuje na jakąkolwiek odpowiedź ze strony Piotra? Gdyby zaś ona w ogóle miała być dana, brzmiałaby: „tak, masz pić kielich podany Ci od Ojca!". Jest to więc ewidentna *interrogatio* (ἐρώτημα). A w naszym przypadku pełni ona funkcję „pytania o coś, czemu nie można zaprzeczyć"[13]. Przyglądając się pytaniu Jezusa skierowanemu do Piotra możemy dodatkowo stwierdzić, że wyraża ono przy okazji także Jego „oburzenie" – a o takiej roli *interrogatio* też już była mowa powyżej („[pytanie] przystoi (...) oburzeniu"; *L* § 768)[14].

3. Zaparcie się Piotra (J 18,15–18,25–27)

Cykl trzech pytań skierowanych do jednej i tej samej osoby stanowi słynna scena zaparcia się Piotra. Za każdym razem oczekuje się w niej odpowiedzi „tak" lub „nie", dlatego – jeśli w ogóle będziemy mogli zakwalifikować je do figur retorycznych – będą one przykładami *interrogatio* (ἐρώτημα).

Rodzi się jednak zasadnicza wątpliwość: czy odźwierna, słudzy przy ogniu oraz krewny Malchusa pytają Piotra celem uzyskania jakiejkolwiek odpowiedzi? A może raczej są oni pewni tego, że ten tajemniczy przybysz jest jednym z uczniów Jezusa?! Odpowiedź, niestety, nie jest jednoznaczna, zwłaszcza, że pierwsze dwa pytania nie oczekują odpowiedzi pozytywnej. Wprawdzie *Biblia Tysiąclecia* sprawia wrażenie, jakoby za każdym razem spodziewali się oni od Piotra odpowiedzi twierdzącej (czyli: „tak, ja nim jestem" / „tak, ja byłem z Nim w ogrodzie"). Jednak uważne przyjrzenie się tekstowi oryginalnemu wykazuje, iż pierwsze dwa pytania rozpoczynają się subiektyw-

---

[12] Zachowujemy w naszym polskim tłumaczeniu szyk wyrazów, zastany w tekście greckim, a więc z *casus pendens*, w którym znajduje się słowo „kielich", zajmujące tym samym pozycję emfatyczną.

[13] Tak Kwintylian definiuje ἐρώτημα: „interrogamus etiam quod negari non possit" (*L* § 768). Warto dodać, że z pomocą w osiągnięciu takiego efektu przychodzi w J 18,11 także gramatyka grecka. Pojawia się tu bowiem podwójna negacja οὐ μή. Wprawdzie pierwotnie wskazywała ona na silne zaprzeczenie lub zakaz (por. H.W. S m y t h, *Greek Grammar*, Cambridge 1984, §§ 2754–2758; J.H. M o u l t o n, N. T u r n e r, *A Grammar of New Testament Greek.* Vol. III: *Syntax*, Edinburgh 1998, s. 95–98; druga pozycja na s. 96 sugeruje, że również J 18,11 jest przykładem zaprzeczenia [*denial*]), to w naszym przypadku, wręcz przeciwnie, połączona z *coniunctiv*'em wyrażającym pytanie, oznacza emfatyczne twierdzenie, orzeczenie czegoś (por. F. B l a s s, A. D e b r u n n e r, F. R e h k o p f, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen [18]2001, §§ 365,4. 427,2b[5]) oraz oczekuje na odpowiedź pozytywną, z odcieniem deliberatywnym, który komunikuje konieczność, przymus uczynienia czegoś („czyż nie *mam* go pić?"). Także *coniunctivus* πίω możemy interpretować jako deliberatywny (por. J. V i t e a u, *Étude sur le grec du Nouveau Testament*. *Le verbe: Syntaxe des propositions*, Paris 1893, § 64c).

[14] O „oburzeniu" wyrażanym za pomocą pytania retorycznego mówią także m.in. F. B l a s s, A. D e b r u n n e r, F. R e h k o p f, *Grammatik...,* dz. cyt., § 496.

ną partykułą μή, która zasadniczo oczekuje odpowiedzi negatywnej, a dopiero ostatnie pytanie spodziewa się odpowiedzi na „tak" (bo zainicjowane jest obiektywną partykułą οὐκ)[15]. I w tym trzecim przypadku nie mamy wątpliwości, że właśnie o *interrogatio* tu chodzi: krewny Malchusa mówiąc *Czyż nie ciebie widziałem z Nim w ogrodzie?* (J 18,26), nie czeka na jakąkolwiek odpowiedź ze strony Piotra; jako naoczny świadek wydarzeń z Ogrójca, a na dodatek krewny tego, który został zraniony, jest absolutnie pewien obecności tam także Piotra! A stwierdza to w sposób obiektywny (tak, jak użyta przez niego w narracji partykuła οὐ)! Pada tu zatem treść „której nie można zaprzeczyć" (por. cytowaną już definicję z *L* § 768). I na dodatek, ów człowiek, swoim pytaniem atakuje wręcz interlokutora, złowrogo przyciskając Piotra do muru, co dodatkowo odpowiada klasycznej definicji ἐρώτημα (*L* § 767–768). Jego pytanie mogłoby być wyrażone za pomocą wykrzyknienia: „Przecież to ciebie widziałem z Nim w ogrodzie!"[16], ale użycie figury retorycznego zapytania nadaje tej wypowiedzi większego patosu.

Jak jednak zrozumieć dwa pierwsze pytania, skoro rozpoczęte są one od partykuły subiektywnej μή i oczekują na odpowiedź negatywną? Jak wkomponować je w logikę i kontekst narracji? Otóż pytania te stanowią niemały problem dla egzegetów. Bardzo często próbują oni wybrnąć z kłopotu sugerując, że redaktor Czwartej Ewangelii odszedł w tym przypadku od reguł gramatycznych[17]. Jest być może

---

[15] Por. J.H. T h a y e r, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, Cambridge MA 1885; Grand Rapids MI [24]1999 [CD-ROM]: "μή, a particle of negation, which differs from οὐ (which is always an adverb) in that οὐ denies the thing itself (or to speak technically, denies simply, absolutely, categorically, directly, objectively), but μή denies the thought of the thing, or the thing according to the judgment, opinion, will, purpose, preference, of someone (hence, as we say technically, indirectly, hypothetically, subjectively). (…) But μή is either (…) an interrogative particle (Latin *num*) i. e. (generally) implying a negative answer"; H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, H.S. J o n e s, *Greek-English Lexicon*. *With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996 [Abridged; CD-ROM]: "C (in questions) I. (direct questions) a. with indicative, implying a negative answer, *surely not*, *you don't mean to say that*"; H.W. S m y t h, *Greek…* (dz. cyt.), § 2651: "μή (…) expect[s] the answer *no*"; tamże, § 2688: "οὐ is the negative of fact and statement (…) μή is the negative of the will and thought"; F. B l a s s, A. D e b r u n n e r, F. R e h k o p f, *Grammatik…*, dz. cyt., § 426: "das objective οὐ verneint die Realität (…) das subjective μή verneint die Verwirklichung eines Gedankens"; tamże, § 427,2: "μή (μήτι), wenn eine verneinende Antwort erwartet wird"; J.H. M o u l t o n, G. M i l l i g a n, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other non-literary Sources*, Grand Rapids MI 1976) [CD-ROM]: "The general distinction between οὐ and μή is that οὐ is *objective*, dealing only with facts, while μή is *subjective*, involving will and thought"; F.W. G i n g r i c h, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament (second edition revised by F.W. Danker)*, Chicago – London 1983 [CD-ROM]: "μή... 3. as an interrogative particle when a negative answer is expected"; B. F r i b e r g, T. F r i b e r g, N.F. M i l l e r, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids 2000 [CD-ROM]: "μή negative particle *not*, used for assumed, hesitant, or indefinite denial; where οὐ (*not*) denies the fact, μή denies the idea (…) (2) used to introduce questions expecting a negative answer (cfr. 1 Co 12,29–30)".

[16] Zauważmy, że *u Synoptyków* mamy do czynienia właśnie z *wykrzyknieniami* (por. Mt 26,69.71.73; Mk 14,67.69.70; Łk 22,56.58.59); tylko *Jan* ukazuje trzykrotne *pytania*, adresowane do Piotra (por. J 18,17.25–26).

[17] Por. H. G r o t i u s, *Annotationes…*, dz. cyt., s. 1119: "μὴ καὶ σύ: Affirmantis apud Hebraeos"; J.S. S c h l i c h t i n g, *Commentaria…*, dz. cyt., s. 130: "«Non & tu?» Id est, nonne & tu?" (łaciński przysłówek *nonne* pojawia się "nelle interrogative dirette che attendono risposta affermativa: *non è forse vero che…?*; *non forse…?*"; L. C a s t i g l i o n i, S. M a r i o t t i, *Vocabolario della lingua latina. Latino – Italiano; Italiano – Latino. Redatto con la collaborazione di Arturo Brambilla e Gaspare Campagna*, Trento [3]1996, "nonnĕ", 837 § 1); C.K. B a r r e t t, *The Gospel According*

dopuszczalna taka interpretacja, zważywszy na fakt, iż greka Nowego Testamentu niejednokrotnie uprościła lub zatarła niektóre klasyczne zasady językowe. Rzeczywiście, można czasem odebrać wrażenie, że św. Jan rozmaicie interpretuje także partykułę μή[18]. Chcąc jednak maksymalnie zachować posłuszeństwo regułom gramatycznym (stosując tę zasadę tam, gdzie jest to tylko możliwe) możemy wyobrazić sobie pierwsze dwa pytania skierowane do Piotra jako wypowiedziane przelotnie (*en passant*), *pro forma*, a więc jednocześnie nie agresywne, bo nie podejrzewające Piotra o to, że jest uczniem Jezusa (skoro oczekują odpowiedzi negatywnej)[19]. „Nie no, chyba ty też nie jesteś uczniem tego człowieka? (byłabym tym zdziwiona / bylibyśmy tym zdziwieni; chyba nie dałeś się zwieść temu fałszywemu nauczycielowi?)" – tak oto być może powinniśmy rozumieć pytanie odźwiernej oraz sług grzejących się przy ogniu; pytanie, na które Piotr, zgodnie z oczekiwaniem pytających go, odpowiedział „nie jestem", nie wywołując przy tym żadnej sensacji. Dopiero jednak reakcja krewnego Malchusa w sposób realny stanowi atak słowny na Piotra[20]. I choć nie było Piotrowi trudno wybrnąć z dwu pierwszych zadanych mu pytań, to jednak –

---

to St. John. *An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, s. 439: "Probably here μή is the 'μή of cautious assertions'"; podobnie B. L i n d a r s, *The Gospel of John*, "The New century Bible Commentary"; Grand Rapids MI – London 1981, s. 549; D.A. C a r s o n, *The Gospel According to John*, Grand Rapids MI 1991, s. 583; A.J. K ö s t e n b e r g e r, *John*, "Baker Exegetical Commentary on the New Testament", t. 4; Grand Rapids MI 2004, s. 514; R.E. B r o w n, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, "Anchor Bible", t. 29A; Garden City NY 1970, s. 824: "A question with *mē* normally anticipates a negative answer (…) but (…) sometimes *mē* has lost its force in Johannine questions"; H.N. R i d d e r b o s, *The Gospel of John*. *A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997, s. 582, p. 40: "a question beginning with μή usually expects a negative answer. But in some cases this combination has a doubting or deliberate meaning". K. Q u a s t, *Peter and Beloved Disciple*, s. 82, podczas gdy pierwotnie próbowała zrozumieć pytanie służącej bazując na regułach gramatycznych ("It is possible to understand the use of μή here as expecting a negative answer, indicating that the doorkeeper may not have believed that Peter was virtually one of the trouble-makers associated with Jesus, since he was a friend of the Beloved Disciple, who was in turn known by the High Priest"), ostatecznie dołącza do tych, którzy wyrażają opinię przedstawioną powyżej ("However [considering] 18,25 [and] 18,26 it may be that the μή is to be understood with a slightly different nuance than the expectation of a negative response. Indeed, it may be that μή has lost a greater part of its force in Johannine questions").

[18] Spośród wszystkich występowań μή w Czwartej Ewangelii (bierzemy pod uwagę tylko pytania!) można wskazać te, które niewątpliwie oczekują odpowiedzi negatywnej (por. 3,4; 4,12; 6,67; 7,31.41.48.51.52; 8,53; 9,40; 10,21), ale istnieją także przypadki niepewne w tej kwestii (por. 4,33; 7,35.47; 9,27[?]; 18,17.25; 21,5); to samo można powiedzieć o odpowiadającej mu partykule emfatycznej μήτι (oczekiwanie na odpowiedź: niewątpliwie negatywną w 18,35; prawdopodobnie negatywną w 8,22; *pozytywną* w 4,29!) oraz o wyrażeniu οὐ μή (odpowiedź negatywna w 11,56; pozytywna w 18,9).

[19] Por. R. P i e r r i, Z. G r o c h o w s k i, *Una portinaia non ostile (Jn 18,17)*, „Collectanea Cristiana Orientalia" 2011, t. 8, ss. 229–235.

[20] J.S. S c h l i c h t i n g, *Commentaria…*, dz. cyt., s. 131: "*non ego*, id est nonne ego, *te vidi in horto cum ipso*?" (podkreślenie autora); R. S c h n a c k e n b u r g, *Das Johannesevangelium*. III Teil. *Kommentar zu Kap. 13–21*, „Herders Theologischer Kommentar", t. 4, Freiburg – Basel – Wien 1975, s. 272: "Jetzt wird die Frage (mit οὐ) entschiedener gestellt, etwa in dem Sinn: Ich selbst (ἐγώ) habe dich doch im Garten bei ihm gesehen? (Ja, gewiss!)". To trzecie pytanie, zgodnie z definicją klasyczną ἐρώτημα, wyraża wrogość wobec Piotra. W przeciwieństwie do poprzednich zapytań, wyrażonych *pro forma*, to trzecie, rozpoczęte partykułą negatywną *obiektywną* οὐ, sformułowane jest przez naocznego świadka wydarzeń mających miejsce w ogrodzie.

na poziomie jego serca – niewątpliwie nastąpiło *trzykrotne* zaparcie się Mistrza, bo za każdym razem należało dać świadectwo prawdzie. Mówiąc zaś o dwu pierwszych pytaniach, wydaje się, że także te przykłady możemy zakwalifikować do *interrogatio*: być może poszerzyłyby one zakres definicji tej figury retorycznej (w ramach owych „innych funkcji", „mehrere Funktionen" u Lausberga) o możliwość bycia pytaniami *pro forma*, przelotnymi (*en passant*)[21].

4. Jezus i arcykapłan (J 18,19–21)

Tym razem bardzo krótko i schematycznie: kolejne pytanie w J 18,1–27 to słowa Jezusa wypowiedziane wobec przesłuchującego Go arcykapłana. Po ukazaniu jawności swojego nauczania (J 18,20), Jezus wyraża „zdziwienie" mówiąc: *Dlaczego pytasz mnie? Zapytaj tych, którzy słyszeli, co im mówiłem* (J 18,21). Tu ewidentnie pojawia się *interrogatio*/ἐρώτημα, pełniąca funkcję *admiratio* (*L* § 768).

5. Sługa arcykapłana wobec Jezusa (J 18,22)

Kolejne pytanie to „oburzenie" wyrażone słowem i brutalnym gestem przez sługę arcykapłana: *Gdy to powiedział, jeden ze sług stojących obok spoliczkował Jezusa, mówiąc: „Tak odpowiadasz arcykapłanowi?"* (J 18,22). Niewątpliwie, także ten człowiek nie oczekiwał w tym momencie na jakąkolwiek odpowiedź ze strony Jezusa. A obecna tu *interrogatio*/ἐρώτημα pojawia się w funkcji *exclamatio*, o czym mówi Lausberg we wspomnianym już wcześniej dziele[22], nie zapominając o możliwości wyrażania „oburzenia" za pomocą tej figury (*L* § 768). Sługa mógł zakrzyknąć „Nie odpowiada się w ten sposób arcykapłanowi!", ale uczynił to za pomocą pytania retorycznego, nadającego jego wypowiedzi nieco większej emfazy.

[21] Nie czas teraz i miejsce, aby wykazać skrupulatnie, w jaki sposób wszystkie te (trzy) pytania opierają się na kolejnej figurze retorycznej, *amplificatio per incrementum*. Otóż każde kolejne pytanie staje się dla Piotra coraz trudniejszym do odparcia, zwiększając ryzyko i niebezpieczeństwo, jakie czyha na niego ze strony jego interlokutorów (twierdzeniem tym nie zaprzeczamy własnym słowom, wypowiedzianym powyżej: nawet jeśli pierwsze dwa pytania nie były agresywne względem Piotra, niewątpliwie powodowały one sytuację stresogenną, grożąc dekonspiracją Piotra, zaistniałą np. z powodu drżenia jego głosu). Otóż najpierw stawia mu pytanie *jedna osoba, anonimowa* (a na dodatek – *kobieta*; a znana jest powszechnie jej pozycja w ówczesnym judaizmie); potem są to *liczni słudzy* grzejący się przy ogniu (choć wciąż *anonimowi*); by w końcu przemówił (wprawdzie tylko jeden człowiek, ale jako) *ktoś konkretny*, krewny tego, którego Piotr uderzył w ogrodzie. Teraz Piotr nie ma już wymówki; nie ma szansy na zaprzeczenie oczywistej prawdzie.

[22] H. L a u s b e r g, *Elemente der literarischen Rhetorik*..., dz. cyt., § 445,2: "Auf die [rhetorische] Frage wird deshalb auch keine Antwort erwartet, da sie ja die der *exclamatio* nahestehende Formulierung einer Aussage ist".

6. Jezus i sługa arcykapłana (J 18,23)

Jezus jednak ostatecznie daje odpowiedź agresywnemu słudze. Jego słowa, zawsze mądre i niepodważalne, sformułowane są na zasadzie figury zwanej „dylematem" (διλήμματον). A jako że kończy się on pytaniem, niech jego analiza stanowi uwieńczenie niniejszego artykułu, raz jeszcze podkreślając kunszt retoryki Janowej: *Odrzekł mu Jezus: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, dlaczego mnie bijesz?"* (J 18,23). „[*Dilemma*] polega na tym, iż którekolwiek rozwiązanie wybierzesz, będzie ono uznane za złe (...) Ponieważ brak tutaj jakiejś możliwości rozwiązania, 'dylemat' jest patetycznym wybiegiem, który tworzy napięcie" (*L* § 393). Sługa arcykapłana nie jest w stanie udowodnić zła w postępowaniu Jezusa[23]. Powinien więc ów sługa, zawstydzony, ustąpić i przeprosić, gdyż nie potrafi jednocześnie powiedzieć, dlaczego uderzył bezbronnego Jezusa. Διλήμματον, z jednej strony, potwierdza niewinność Jezusa, z drugiej zaś – uwypukla niesprawiedliwe postępowanie sługi, a także (pośrednio) samego arcykapłana, któremu ten sługa podlega, a który właśnie przesłuchuje Jezusa w okolicznościach dyskwalifikujących legalność procesu żydowskiego.

KONKLUZJA

Niech podsumowanie niniejszego studium stanowi krótkie, trzypunktowe spostrzeżenie dotyczące figur retorycznych pytań w Męce Pańskiej u Jana:

Warto zauważyć, że dosłownie każde (a jest ich dziewięć!) pytanie obecne w J 18,1–27 to figura retoryczna! Żadne z nich nie pełni zwykłej funkcji dialogowej, lecz stanowi emotywny środek wyrazu, często służący uwypukleniu treści teologicznych.

Najczęstszą figurą jest *interrogatio*/ἐρώτημα, wyrażająca zdziwienie (*admiratio*), oburzenie (*exclamatio*), potwierdzenie „rzeczy której nie da się zaprzeczyć", agresywny atak na interlokutora, czy wreszcie także przelotne pytanie *pro forma*. Dwukrotnie zaś pojawia się figura zwana *quaesitum*/πύσμα.

Okazuje się zatem, że św. Jan, oskarżany o nieznajomość retoryki, potrafi posługiwać się jej figurami (w tym – także „pytaniami retorycznymi"). Przejawia tym samym niemały kunszt artystyczny, *pomimo* (albo może właśnie *dzięki*!) wielkiej prostocie pisanej przez siebie narracji.

[23] Wprawdzie Prawo zakazywało „złorzeczyć przywódcom ludu" (por. Wj 22,27), ale Chrystus w żaden sposób nie złamał tej zasady, odpowiadając arcykapłanowi w J 18,20–21!

RHETORICAL QUESTION FIGURES OF SPEECH IN THE FIRST PART OF THE PASSION NARRATIVE IN THE GOSPEL ACCORDING TO ST. JOHN (18,1–27)

SUMMARY

There is a general agreement among the exegetes that the language of the Fourth Gospel is very simple. But surprising is the accusation against St. John regarding his knowledge of the rhetoric: „John did not know many of the rhetorical techniques described by Aristotle, Cicero, and other later rhetoricians" (Ellis).

The purpose of this article is to challenge this opinion by presentation of the rhetorical questions, present in the first part of the Passion Narrative according to St. John. As it turns out, each one of nine questions encountered during the reading of Jn 18,1–27 represents a concrete rhetoric question (usually of the category *interrogatio*/ἐρώτημα, but twice also of the category *quaesitum*/πύσμα) and each one of them performs a definite function in the text. Therefore, in spite of the simplicity of St. John's narration, the Evangelist displays quite great literary craftsmanship and demonstrates a very good knowledge of the classical rhetoric and the ability of its application.

RHETORISCHE FRAGEN IN DER PASSIONSGESCHICHTE NACH JOHANNES (ERSTER TEIL: JOH 18,1–27)

ZUSAMMENFASSUNG

Es gibt eine allgemeine Übereinstimmung unter den Exegeten, dass die Sprache des vierten Evangeliums sehr einfach ist. Aber überraschend ist die Anklage gegen den Hl. Johannes zu seinen Kenntnissen der Rhetorik: „John did not know many of the rhetorical techniques described by Aristotle, Cicero, and other later rhetoricians" (Ellis).

Die Absicht dieses Artikels ist es, diese Auffassung in Frage zu stellen durch die Darstellung der rhetorischen Fragen, die schon im ersten Teil der Passion von Johannes vorkommen. Beim Lesen von Joh 18,1–27 findet man neun Fragen. Es stellt sich heraus, dass alle konkrete rhetorische Fragen sind (in der Regel der Kategorie *interrogatio*/ἐρώτημα, und zweimal auch der Kategorie *quaesitum*/πύσμα). Jede hat eine bestimmte Funktion im Text. Trotz der Einfachheit der Johannes-Erzählung, zeigt der Evangelist ganz große Handwerkskunst und eine sehr gute Kenntnis der klassischen Rhetorik und der Fähigkeit ihrer Anwendung.

FILOZOFIA

Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK*

Studia Elbląskie
XV (2014)

POLITYKA JAKO ROZTROPNA REALIZACJA DOBRA WSPÓLNEGO UJĘCIE MIECZYSŁAWA ALBERTA KRĄPCA

Słowa kluczowe: polityka, dobro wspólne, roztropność, M.A. Krąpiec

Key words: politics, common good, prudence, M.A. Krąpiec

Schlüsselworte: Politik, Gemeinwohl, Besonnenheit, M.A. Krąpiec

WPROWADZENIE

Określenie polityki jako roztropnej realizacji dobra wspólnego ma swoją wielowiekową tradycję. Tak rozumieli politykę Platon, Arystoteles, stoicy, a później – wielcy myśliciele chrześcijaństwa, z Augustynem i Tomaszem z Akwinu na czele. Do nich, w swoich rozważaniach o polityce, nawiązywał Ojciec Profesor Mieczysław Albert Krąpiec.

Poświęcił tej problematyce szereg publikacji i wypowiedzi. Trzeba tu wymienić takie tytuły, jak: „O ludzką politykę”[1], „Suwerenność – czyja?”, „Człowiek i prawo naturalne”, „Ludzka wolność i jej granice”. Wskazywał w nich, że jedynym sensem i rzeczywistą racją uprawiania polityki jest człowiek. Jego apel o ludzką politykę to – jak sam wyjaśniał – wołanie o politykę, która nie gubi prawdy o człowieku jako bycie osobowym, a więc rozumnym i wolnym, o politykę, która przyporządkowana jest dobru człowieka.

Krąpiec stanowczo sprzeciwiał się relegowaniu polityki ze sfery moralnej, pojmowaniu jej jako działalności skoncentrowanej na walce o zdobycie i utrzymanie władzy. „(…) polityczna działalność – pisał – jako roztropna realizacja wspólnego dobra, stanowi najszlachetniejszą służbę człowiekowi i [właśnie – D.R.] przez to musi budzić szacunek oraz uznanie”[2].

---

* Danuta Radziszewska-Szczepaniak – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

[1] Książka wydana została również pod tytułem „Człowiek i polityka”.

[2] M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 7.

Treść niniejszego artykułu wyznaczają trzy zasadnicze elementy zawarte w jego tytule: polityka, dobro wspólne oraz roztropność, charakteryzująca sposób realizowania dobra wspólnego.

POLITYKA

„Polityka" to termin wieloznaczny, różnie rozumiany i, co za tym idzie, odmiennie opisywany[3]. Ta różnorodność ujawnia się nie tylko w zwykłych rozmowach o polityce, nie tylko w politycznej publicystyce, ale również na płaszczyźnie naukowej. Na próżno, wertując podręczniki z zakresu politologii, szukalibyśmy jakiegoś konsensusu co do sposobu definiowania podstawowego przecież dla tej dyscypliny pojęcia. Autorzy publikacji, które mają wprowadzać czytelnika w sferę nauk o polityce, bądź unikają wyraźnej odpowiedzi na pytanie o istotę polityki[4] bądź też, dostrzegając wielość definicji, próbują zestawiać je w pewne typy, orientacje, koncepcje i w ten sposób porządkować terminologiczny „rozgardiasz"[5].

U „zwykłego" człowieka słowo „polityka" wywołuje często (zwykle?) skojarzenia o zdecydowanie negatywnym zabarwieniu. Przywołuje na myśl działania nieuczciwe, obliczone jedynie na zdobycie władzy i realizację własnych interesów. Łączone jest z obłudą, korupcją, nepotyzmem. Dla opisania świata polityki używane bywają takie określenia, jak „brudna gra", „bagno", „cyrk". „Politykę – pisze Krąpiec – uważa się niekiedy za sprawę wstydliwą, a może nawet brudną. Człowiek polityki bowiem, w przekonaniu wielu, to taki, który w swym działaniu realizuje bezwzględnie zamierzone cele, nie oglądając się zbytnio na ich moralne oceny"[6]. Potwierdzenie tej opinii znajdujemy w raporcie Instytutu Spraw Publicznych „Wyborca 2.0. Młode pokolenie wobec procedur demokratycznych"[7]. Zaprezentowano

---

[3] „Jedni widzą w polityce dziedzinę zaspokajania potrzeb i interesów, zapewniania poczucia bezpieczeństwa i stabilności, gwarantowania szerokiego udziału obywateli w decydowaniu o sprawach publicznych czy tworzeniu warunków swobodnego kształtowania własnych losów. Inni, na odwrót, dostrzegają stosowanie przemocy, przerastającej w nagą siłę, chęć dominacji, sięgnięcia po władzę w celu podporządkowania innych własnej woli; sferę daleką od etycznej klarowności i jednoznaczności, w której środki stają się celami, i na odwrót, zaś skuteczność określa wybór metod i sposobów postępowania, bez względu na ich kształt. Są i tacy, którzy uznają politykę za kosztowną bądź dziwaczną fanaberię gatunku ludzkiego, którą bez uszczerbku dla jego losów można odesłać do lamusa historii". S. W r ó b e l, *Polityka i proces polityczny*, w: *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2003, s. 242.

[4] Zob. np. T. Ż y r o, *Wstęp do politologii*, Warszawa 2004; M.G. R o s k i n, R.L. C o r d, J.A. M e d e i r o s, W.S. J o n e s, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, Poznań 2001.

[5] Zob. np. L. S o b k o w i a k, *Polityka, w: Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2003, s. 329–330; T. B o d i o, *Polityka w życiu społecznym*, w: *Społeczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, red. K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, Warszawa 2003, s. 35–40. Por. S. O p a r a, *Pojęcie polityki*, w: *Podstawowe kategorie polityki*, red. S. Opara, D. Radziszewska-Szczepaniak, A. Żukowski, Olsztyn 2005, s. 41–43.

[6] M.A. K r ą p i e c, dz. cyt., s. 5.

[7] *Wyborca 2.0. młode pokolenie wobec procedur demokratycznych*, red. D. Batorski, M. Drabek, M. Gałązka, J. Zbieranek, Warszawa 2012, s. 8; http://www.isp.org.pl/uploads/pdf/1674809630.pdf (9.04.2014).

w nim wyniki badań dotyczących m.in. stosunku młodych Polaków do polityki i polityków. W raporcie możemy przeczytać: „Niezależnie od poziomu zainteresowania sprawami publicznymi, politycy i partie polityczne nie cieszą się dobrą opinią wśród młodzieży. Młodzi ludzie nie mają zaufania do polityków. Uważają także, że nie spełniają oni obietnic i oczekiwań, a w swoich działaniach kierują się tylko własnym interesem. (…) Większość osób (77%) uważa, że głównym celem ugrupowań politycznych jest zdobycie władzy, a także czerpanie osobistych korzyści przez przywódców”[8]. Również wizerunek polityka, jaki wyłania się z przeprowadzonych badań, nie odbiega od spostrzeżenia Krąpca. „Stereotypowy polityk – czytamy w raporcie – jest majętnym (wciąż jeszcze) mężczyzną, pasywnym w sprawach publicznych, stale jednak zabiegającym o rozgłos. Jest kłótliwy, toczy agresywne dyskusje i kieruje się interesem własnym lub grupy społecznej, której jest członkiem”[9].

Negatywne spostrzeganie polityki ma swoje teoretyczne i praktyczne „zaplecze”. Praktyczne stanowi nasza „polityczna codzienność” – sytuacje bezpardonowej walki o elektorat, w której polityczny przeciwnik traktowany jest nie jako konkurent, ale śmiertelny wróg, a wyborca traci na znaczeniu tuż po oddaniu głosu; przykłady debat politycznych, którym bliżej do erystycznego sporu – z charakterystyczną dlań zasadą *per fas et nefas* – niż do rzetelnej dyskusji; przypadki traktowania poselskiego immunitetu jako „zwolnienia” od odpowiedzialności itp.

Teoretyczny fundament negatywnego pojmowania polityki stworzył Niccoló Machiavelli. Jego dzieła, niezależnie od intencji autora, spowodowały upowszechnienie się takiego rozumienia polityki, w którym zostaje ona sprowadzona do walki o zdobycie i utrzymanie władzy. Jakkolwiek szczytne mogłyby być motywy tych starań o władzę – bezpieczeństwo, wolność, trwanie państwa – uznanie, że usprawiedliwiają one użycie niegodziwych środków, prowadzi do wyeliminowania z rzeczywistości politycznej odniesień etycznych i uznania za naturalne dla tej sfery wszystkich, nawet najbardziej przewrotnych działań, o ile tylko prowadzą one do zamierzonego przez decydentów celu. Skuteczność staje się zasadniczym kryterium politycznego wartościowania. „Do obrony ojczyzny – pisał Machiavelli – wszystkie środki są dobre – zarówno te które przynoszą chwałę, jak i te, które przynoszą hańbę (…). Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny, nie można kierować się tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub nikczemne. Nad wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność”[10]. W innym miejscu przekonywał, że książę (rządzący, polityk) powinien „uchodzić za litościwego, dotrzymującego wiary, ludzkiego, religijnego, prawego i być nim w rzeczywistości, lecz umysł musi mieć skłonny do tego, by mógł i umiał działać przeciwnie, gdy zajdzie potrzeba. (…) nie może przestrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla

[8] Tamże, s. 18–19.

[9] Tamże, s. 19. Autorzy raportu podkreślają, że tak negatywny obraz polityków i partii politycznych to kwestia ostatnich lat. „Pod koniec poprzedniej dekady wizerunek podmiotów politycznych był wśród młodzieży wyraźnie lepszy niż jest obecnie”. Tamże, s. 20.

[10] N. M a c h i a v e l l i, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, ks. III, rozdz. XLI, w: T e n ż e, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza (wybór)*, przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki, Warszawa 1984, s. 253–254.

utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii. (…) nie powinien porzucać dobrego, gdy można, lecz umieć czynić zło, gdy trzeba”[11].

Wyrażone przez Machiavellego przekonanie, że władza (polityka) i moralność stanowią dwie odrębne dziedziny życia, dziedziny których nie powinno się „mieszać”, bo każda z nich rządzi się własnymi zasadami, zapuściło w świadomości współczesnego człowieka głębokie korzenie. W wielu środowiskach zdaje się pełnić rolę swoistego dogmatu. Próba zakwestionowania tego „pewnika” spotyka się często protekcjonalną uwagą o braku realizmu bądź o naiwności adwersarza. Istotę komentarzy, które często temu towarzyszą, trafnie oddaje Benjamin Wiker. „Podczas gdy «wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali […]» my, realiści – parafrazuje Machiavellego Wiker – powinniśmy dostrzegać, że to absolutna fantazja. Nie możemy zatem kierować się w naszym życiu tym, co jest, czy raczej co nazywa się dobrem. Musimy wybierać przede wszystkim sposób postępowania przynoszący pożądane efekty: «[…] kto, chcąc czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż ostanie się […]»”[12]. Ów „realizm” autora „Księcia” wskazywany jest często jako atut jego spojrzenia na politykę. Francis Bacon mówił: „powinniśmy być wdzięczni Machiavellemu i podobnym mu pisarzom, którzy otwarcie i bez niedomówień piszą o tym, jak ludzie postępują, a nie jak postępować powinni”[13].

Wystąpienie Machiavellego oznaczało przełom w stosunku do tradycji myślenia o polityce, jaką Europa odziedziczyła po starożytności i wiekach średnich. Klasycy filozofii polityki – Platon, Arystoteles, stoicy, myśliciele chrześcijańskiego średniowiecza – umieszczali politykę w sferze moralnych działań człowieka, a więc w sferze poznania praktycznego, które „ma kierować ludzkimi decyzjami i postępowaniem w stosunku do dobra”[14]. Machiavelli natomiast związał politykę z poznaniem pojetycznym, „dziedzinę polityki – pisze Krąpiec – «przeniósł» z pola poznania praktycznego, czyli dziedziny moralnego, społecznego działania, na pole sztuki, oderwanej od moralności i uczynił ją «sztuką rządzenia» jako dziedziną «a-moralną», podporządkowaną skuteczności osiągania celu władzy”[15]. W tym tkwi

[11] N. M a c h i a v e l l i, *Książę*, rozdz. XVIII, w: tamże, s. 88.

[12] B. W i k e r, *Dziesięć książek, które zepsuły świat. Ponadto pięć innych, które temu dopomogły*, przeł. Z. Dunian, Warszawa 2012, s. 30–31. W „Księciu” (rozdz. XV) Machiavelli pisał: „Wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali; wszak sposób, w jaki się żyje, jest tak różny od tego, w jaki się żyć powinno, że kto chce czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż przetrwanie; bowiem człowiek, który pragnie zawsze i wszędzie wytrwać w dobrem, paść koniecznie musi między tylu ludźmi, którzy nie są dobrymi. Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym (…)” – s. 80.

[13] Cyt. za K.T. T o e p l i t z, *Wielki Manipulator*, w: N. M a c h i a v e l l i, *Książę. Rozważania*…, s. 6.

[14] M.A. K r ą p i e c, dz. cyt., s. 20.

[15] Tamże, s. 20–21. Od czasów Arystotelesa wyodrębnia się trzy dziedziny racjonalnej, a zatem opartej na poznaniu intelektualnym, aktywności człowieka: *theoria, praxis* i *poiesis*. Na ten temat zob. T e n ż e, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 14–17 oraz *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 205–253.

istota błędu Machiavellego, błędu, który spowodował „wielki kryzys" w dziedzinie myślenia o polityce, pewną – jak mówi Krąpiec – „chorobę myślową" w sposobie jej pojmowania[16]. Objawy tej choroby, chociażby w postaci uznania, że w polityce działania moralnie naganne nie są anomalią, ale normą, bowiem środkami moralnymi nie da się realizować celów politycznych, do dziś są wyraźnie odczuwalne.

W tym kontekście, pojmowanie polityki jako „roztropnej realizacji dobra wspólnego" musi budzić zdziwienie. By móc w pełni zrozumieć tę definicję, trzeba rozwinąć znaczenie jej elementów składowych, tym bardziej, że współcześnie oba pojęcia wydają się mało „popularne". Zacznijmy zatem od „dobra wspólnego", które w powyższym sformułowaniu stanowi cel polityki, by później przejść do „roztropności" – cnoty wyznaczającej sposób realizowania tego celu.

DOBRO WSPÓLNE

Rozumienie dobra wspólnego wyznaczają trzy elementy filozofii Krąpca. Pierwszy to rozumienie dobra jako celu-motywu ludzkiego działania. Drugi – rozumienie człowieka jako istoty potencjalno-dynamicznej, a przez to również społecznej. I wreszcie trzeci – rozumienie ludzkiej społeczności jako rzeczywistości relacyjnej, a przez to bytowo „słabszej" niż człowiek-osoba[17].

Dobro – cel – motyw ludzkiego działania

Krąpiec przyznaje, że „Istnieje wiele nieporozumień, płynących z różnego rozumienia dobra, które ma się stać «wspólnym»"[18]. Fakt ten ujawnia znaczenie rzetelnego rozpoznania natury dobra. „Szczególnie ważne jest – zaznacza Krąpiec – rozumienie DOBRA realnego, które ma być WSPÓLNE dla wszystkich (bez wyjątku) ludzi i każdego obywatela zarazem"[19].

Rozwijając to zagadnienie odwołuje się do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej[20]. Arystoteles dostrzegł, że w naturze dobra leży bycie celem. W pierwszym zdaniu „Etyki nikomachejskiej" pisał: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie

[16] Zob. *Rozmowy z Ojcem Krąpcem: filozofia polityki*, rozmawia A. Maryniarczyk, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2001 (płyta CD 1). „Jeszcze do dziś wydaje się, że polityka państwowa nie ma wiele wspólnego z moralnością, a nieśmiałe próby poddania polityki pod rygory czy ideały moralności traktuje się jako marzycielstwo niewiele mające wspólnego z życiem". M.A. K r ą p i e c, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 116.

[17] Każde z tych zagadnień zasługuje na szczegółowe opracowanie. Tu przedstawiamy je jedynie w takim zakresie, jaki wydaje się niezbędny dla zaprezentowania tytułowej kwestii.

[18] M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 100.

[19] T e n ż e, *Dobro wspólne i zagrożenie alienacją*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 68.

[20] W dziejach filozofii uwagę zwracają dwie wielkie koncepcje dobra: platońska (emanacyjna), zgodnie z którą do natury dobra należy „wylewność", promieniowanie, udzielanie się na zewnątrz (*bonum est diffusivum sui*) oraz arystotelesowska (finalistyczna), utożsamiająca dobro z celem (*bonum est quod omnia appetunt*). Zob. T e n ż e, *Metafizyka*, Lublin, s. 189–190.

też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”[21]. Do tego stwierdzenia nawiązał Tomasz z Akwinu. „Samo pojęcie dobra – czytamy w *Sumie teologicznej* – wskazuje na to, że jest celem. Czemu? Bo: Dobro oznacza to, czego wszyscy pożądają [i ku czemu dążą], a to właśnie znaczy tyle, co: być celem”[22]. Odnosząc się do tradycji platońsko-plotyńskiej definiującej dobro jako „to, co się udziela, rozlewa”, Tomasz pisał: „Owszem, dobro promieniuje, roznosi siebie, udzielając się innym, ale nie jako przyczyna sprawcza, tylko (…) tak, jak cel pobudza do działania”[23]. W innym tłumaczeniu czytamy: „dobro nazywane jest rozlewającym swoje istnienie w ten sposób, że jest celem, który porusza”[24]. Dobro jawi się zatem jako to, co porusza, pociąga, wzbudza pragnienie, wyzwala aktywność – jako cel[25].

Naturę dobra odsłania metafizyczna analiza ludzkiego działania. Fakt zaistnienia każdego konkretnego działania – jako, że nie jest ono konieczne – wymaga uzasadnienia. Musi istnieć realna racja (przyczyna) sprawiająca, że działanie, którego – jak pisze Krąpiec – „poprzednio (…) nie było i wcale być nie musiało (…), raczej jest (istnieje), niż nie jest”[26]. Wskazanie ludzkiego „chcenia” jako przyczyny działania („działanie jest [istnieje], bo człowiek chce działać”) nie wystarcza, bowiem ludzkie „chcenie”, które zawsze jest chceniem „czegoś”, również nie zawiera w sobie żadnej konieczności (nie muszę „tego oto czegoś” chcieć). A zatem również domaga się współmiernej racji (dlaczego chcę, skoro chcieć nie muszę?)[27]. Fakt pojawienia się „chcenia” wyraźnie wskazuje na to, że „owo «coś» jako przedmiot chcenia posiada w sobie siłę atrakcyjną, powodującą chcenie siebie. A tym jest, w klasycznym rozumieniu, dobro. Byt bowiem, o ile jest «pożądany», a więc posiada w sobie moc wzbudzenia «pożądania-chcenia», jest właśnie dobrem; a dobro, o ile aktualnie wzbudza «chcenie siebie», jest celem”[28]. Jedynie takie rozumienie

[21] A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 3 (1094a).

[22] Św. T o m a s z z A k w i n u, *STh* I, q. 5, a. 4 c. Przekład za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (1, 1–13)*, t. 1. *O Bogu*, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył P. Bełch, Londyn 1975, s. 121.

[23] „(…) bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere”. *STh* I, q. 5, a. 4, ad 2. Przekład za: jw., s. 122.

[24] Przekład za: A. A n d r z e j u k, *Dobro – emanat czy cel?*, w: *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, s. 135.

[25] Sam cel może być różnie rozumiany: 1. jako kres działania (*finis qui*); 2. jako sama czynność, przez którą osiąga się dobro (*finis quo*); 3. jako osoba, której to dobro jest przyporządkowane (*finis cui*); 4. jako motyw (*finis cuius gratia*). Tu chodzi o znaczenie ostatnie: cel jako realny czynnik wyzwalający działanie. Zob. M.A. K r ą p i e c, *Problematyka celu w wyjaśnianiu filozoficznym*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008, s. 27.

[26] T e n ż e, *U podstaw rozumienia…*, s. 57.

[27] Jedynie w stosunku do dobra jako dobra wola nie jest wolna. Nie możemy nie chcieć dobra jako takiego. Możemy natomiast nie chcieć tego oto, konkretnego dobra. Zob. T e n ż e, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 238–243.

[28] T e n ż e, *U podstaw rozumienia…*, s. 57–58. Dobro i cel realnie są tym samym, ze względu jednak na różne funkcje formalne ujmujemy je różnymi pojęciami. „Dobro (…) ma możność wzbudzenia pożądania siebie, natomiast cel jest tym samym dobrem, o ile aktualnie pożądanie to realizuje”. T e n ż e, *Metafizyka*, s. 463. Zob. również T e n ż e, *Problematyka celu…*, s. 26–27.

dobra – jako celu – umożliwia racjonalne wyjaśnienie faktu ludzkiego działania, zarówno w jego aspekcie indywidualnym, jak i społecznym[29].

Skoro w naturze dobra leży bycie celem, dobrem wspólnym można nazwać jedynie wspólny cel. Jest tylko jeden warunek – zaznacza Krąpiec – „wspólności" dobra-celu nie można pojmować jako jakiegoś dobra-celu ogólnego, gatunkowego, w którym miałyby partycypować dobra-cele poszczególnych osób[30]. Tak rozumiana „wspólność" wskazywałaby bardziej na dobro społeczności niż dobro wspólne wszystkim jej członkom i zarazem każdemu z osobna, byłaby raczej wspólnym majątkiem (mieniem) niż wspólnym „dobrem"[31].

„Wspólność" celu-dobra trzeba wiązać z przyczyną celową rozumianą jako realny motyw zaistnienia każdego ludzkiego działania i przez to rzeczywiście „wspólny", właściwy wszystkim ludziom[32]. Wspólnym celem-dobrem społeczności – pisze Krąpiec – może być wyłącznie „ten przedmiot ludzkiego działania, który może stać się celem [racją, motywem – D.R.-S.] jednostkowym każdego osobowego dążenia i w tym sensie być analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w społeczeństwie"[33].

Koncepcje ujmujące dobro wspólne nie finalistycznie, „lecz «wspólnotowo» – w perspektywie wspólnoty gatunku lub rodzaju, którego tylko «częścią» jest człowiek – uderzają w ludzki byt osobowy"[34]. Ich autorzy ignorują bowiem ten wymiar osoby, który klasyczna filozofia określa mianem „zupełności" i dostrzega w nim jeden z przejawów transcendencji osoby w stosunku do wszelkich grup społecznych. Jedynie dobro pojmowane jako racja, motyw, cel działania pozwala sformułować takie określenie dobra wspólnego, które nie podporządkowuje sfery osobowej

---

[29] Zob. M.A. K r ą p i e c, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 247–265. Por. A. A n d r z e j u k, *Dobro – emanat…*, s. 135.

[30] Zob. M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 103.

[31] Zob. T e n ż e, *Dobro wspólne…,* s. 68. W stosunku do tak pojmowanego dobra wspólnego formułuje Krąpiec dwa zastrzeżenia. Pierwsze dotyczy utożsamienia dobra z majątkiem („czy każdy majątek – pyta retorycznie – jest dobrem? Zwłaszcza wtedy – dodaje – gdy jest lub może być użyty przeciw człowiekowi? Rakiety jądrowe są majątkiem wspólnym, ale czy są dobrem dla człowieka, przeciw któremu są skierowane?" (tamże). Drugie zastrzeżenie odnosi się do antagonistycznego charakteru dobra wspólnego zdefiniowanego jako „wspólność-suma" majątku. „Tak rozumiana «wspólność» wprowadza podziały i rozłamy" (T e n ż e, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 109). Oznacza bowiem jakąś całość, w której możemy mieć swój udział, swoją część. Przy czym mój udział w tej całości zwykle pomniejsza udział innych. Zob. D. R a d z i s z e w s k a-S z c z e p a n i a k, *Spór o dobro wspólne. Kontrowersje wokół dobra wspólnego w kontekście koncepcji Mieczysława Alberta Krąpca*, w: *Wartości w świecie polityki*, red. J. Miluska, Poznań 2012, s. 93.

[32] Dostrzegł to wyraźnie Tomasza z Akwinu, który w „Sumie teologicznej" (I–II, 90, 2 ad. 2) pisał: „Działania są wprawdzie zawsze jednostkowo-partykularne; ale takie właśnie partykularne (szczegółowe) działanie można odnieść do dobra wspólnego [które jest czymś wspólnym], nie jak rodzaj lub gatunek, lecz jak jest wspólną przyczyna celowa; i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel". Tłum. za M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 103.

[33] T e n ż e, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 165. „Dobrem tym możemy zatem nazwać taki realny przedmiot ludzkiego działania, który może stać się realnym celem każdego osobowego dążenia. W tym sensie taki realny cel (dobro jako aktualnie pożądane) może być analogiczne wspólnym dla wszystkich osób żyjących w danym społeczeństwie". T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 103.

[34] Tamże, s. 112.

rzeczywistości społecznej, nie wprowadza „podziałów i rozłamów" i jest zarówno dobrem całej społeczności, jak i dobrem konkretnego człowieka[35].

Człowiek – istota potencjalno-dynamiczna

Podstawowe znaczenie dla uznania możliwości istnienia wspólnego celu-motywu ludzkich dążeń osobowych ma dostrzeżenie potencjano-dynamicznej natury człowieka. W sensie praktycznym prawda ta ujawnia się w każdym działaniu, natomiast teoretyczne uzasadnienie znalazła w arystotelesowskiej metafizyce.

Realnie istniejący człowiek z racji swojej przygodności, nie jest istotą doskonałą. Rodzi się, istnieje i działa jako byt spotencjalizowany, a więc nie gotowy, „wykończony", a jedynie zdolny do rozwijania zawartych w nim możności, do kształtowania siebie. Dopiero poprzez własne rozumne i wolne działania realizuje się i doskonali. Człowiek całym sobą jest – jak pisze Krąpiec – „przyporządkowany aktualizowaniu się swoich naturalnych potencjalności"[36]. To konieczne przyporządkowanie przejawia się w postaci istniejących w nim naturalnych inklinacji. Już stoicy, a za nimi prawnicy rzymscy (Ulpian) wyróżnili – jako oczywiste – trzy podstawowe skłonności natury ludzkiej: do zachowania własnego życia, do przekazania go potomstwu, do własnego rozwoju. Akwinata, nawiązując do tej tradycji, wskazywał, że: po pierwsze – „istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu". Po drugie – istnieje w nim skłonność „ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami", a tym jest przekazanie życia i wychowanie potomstwa. I po trzecie – „istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze"[37].

Krąpiec, te trzy inklinacje ujmuje w następujący sposób: „Jest więc skłonność do zachowania swej bytowości (swego istnienia) u wszystkich bytów istniejących podmiotowo (substancji). Jest skłonność wszystkich istot żyjących do przekazania życia i jego utrwalania w pokoleniach następnych. Jest wreszcie specyficzna dla człowieka inklinacja do rozwoju swego życia racjonalnego, osobowego"[38]. „Będąc ludźmi – pisze w innym miejscu – jesteśmy na mocy natury przyporządkowani do

[35] „(…) dobro wspólne pojęte finalistycznie pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego «własne», osobowe dobro, ujmowalne przez rozum (…). Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem «od wewnątrz», a nie «od zewnątrz» (…). Nakaz narzucony tylko «od zewnątrz», nie rozumiany ani ukochany «od wewnątrz», jest przemocą moralną, która ze swej natury jest czymś niemoralnym". M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i prawo…*, s. 171. Zob. też T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 111–112.

[36] T e n ż e, *Suwerenność…*, s. 131.

[37] *STh*, I–II, 94, 2 c. Przekład za: Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna (1–2, 90–105)*, t. 13. *Prawo*, przeł., w objaśnienia i skorowidze zaopatrzył P. Bełch, Londyn 1986, s. 55.

[38] M.A. K r ą p i e c, *Suwerenność…*, s. 133. W przypadku człowieka wyraźnie „ludzkie" zabarwienie mają również dwa pierwsze typy inklinacji. Skłonność do zachowania własnego życia ujawnia się przecież nie tylko w dążeniu do biologicznego przetrwania, ale również w pragnieniu utrwalenia swojego istnienia poprzez działalność twórczą. Skłonność do przekazywania życia znajduje swój wyraz nie tylko w sferze seksualnej, ale również jako dziedzictwo intelektualne i przeżyciowe. Zob. T e n ż e, *Człowiek i prawo…*, s. 200–205.

wewnętrznego osobowego rozwoju”[39], to znaczy do wzrostu tego, co w nas istotnie ludzkie – zdolności poznania, miłości i twórczości. Człowiek, w sposób naturalny, dąży do doskonalenia siebie, do ubogacania własnego sposobu istnienia. To „ubogacanie” stanowi motyw uzasadniający zaistnienie prawdziwie ludzkiego działania, a w konsekwencji – jest dla każdego człowieka jego rzeczywistym celem. I właśnie jako właściwy wszystkim ludziom, a więc wspólny cel, rozwój osobowy człowieka może być określony jako „dobro wspólne”. „Wspólne” nie w znaczeniu pewnej całości, którą między siebie dzielimy, ale w znaczeniu analogicznie rozumianego celu osobowego działania każdej osoby. „Coraz pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji – konstatuje Krąpiec – jest tą «siłą atrakcyjną», tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie – tj. w sensie analogicznej tożsamości celu – stanowi dobro wspólne”[40].

Rozumienie wspólnego celu-dobra jako rozwoju osobowego jest konsekwencją odczytania potencjalności ludzkiej natury. I tylko ono spełnia warunek stawiany dobru wspólnemu – nie antagonizuje, nie wywołuje podziałów i rozłamów społecznych[41]. Wszyscy mogą w nim partycypować (rozwijać swoje zdolności poznawcze i twórcze, doskonalić się moralnie), a uczestnictwo jednych (fakt ich doskonalenia się) w żadnym stopniu nie umniejsza udziału innych (nie dokonuje się ich kosztem). W interesie każdego człowieka leży osobowa – poznawcza, moralna, twórcza – doskonałość drugiego. „(…) nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków”[42]. Wzrost dobra jednostkowego (osobowego) jest zarazem wzrostem dobra wspólnego.

Aktualizacja ludzkich potencjalności jako cel-dobro każdego człowieka, a przez to cel-dobro wszystkich ludzi nie wyczerpuje jeszcze pojęcia dobra wspólnego. Drugim istotnym momentem jest fakt, że cel ten może być on osiągnięty tylko w społeczności osób, tylko „wspólnie” z innymi. Żadna z inklinacji ludzkiej natury nie da się zrealizować „w samotności”. Potrzebujemy innych, by przetrwać i by przekazać życie. Potrzebujemy ich również, by móc się rozwijać jako osoby – doskonalić w sferze poznawczej i wolitywnej, i to w dwojakim aspekcie. Społeczność okazuje się niezbędna do tego, „by wykształcić ludzką mowę, a przez mowę i społeczny

[39] M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 149. „(…) poprzez aktualizowanie swych potencjalności, poprzez ich realizowanie, stajemy się bytowo bogatsi i w ten sposób umacniamy się w ludzkim «być», czyli w ludzkim sposobie istnienia (…)”. Tamże, s. 106.

[40] T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 167. „Jeśli (…) istniejące w nas przyporządkowanie do dobra osobowego (aktualizacji naszych osobowych potencjalności intelektu i woli) znajdujemy w każdej osobie, to możemy to przyporządkowanie do dobra nazwać dobrem wspólnym, gdyż jest ono właśnie wszystkim nam wspólne”. T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 91.

[41] „(…) «wspólnym» jest cel, którego osiąganie nikogo nie zubaża, a wszystkim pomaga”. T e n ż e, *Ludzka wolność…*, s. 159.

[42] T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 107. „(…) nikt nie traci – przeciwnie, wszyscy zyskują – na tym, że ja i poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, moralnie lepsi, bardziej twórczy; cała społeczność bogaci się bogactwem osobowym swych członków. I tylko rozwój osobowy może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż jest on rzeczywiście dobrem, które realizuje się w ludziach i poprzez ludzi (…)”. T e n ż e, *Dobro wspólne…*, s. 69.

kontakt, udoskonalić poznanie, wyzwolić ludzką miłość jako motor ludzkiego działania, a nadto umożliwić twórczość we wszystkich porządkach człowieczeństwa”[43]. Jest również konieczna, gdy chodzi o stworzenie warunków sprzyjających realizacji potencjalności osobowych ludzi i dostarczenie im odpowiednich „narzędzi” w postaci mechanizmów prawnych, społecznych, instytucjonalnych oraz środków materialnych[44]. Środowisko społeczne, od rodziny po państwo, stanowi zatem naturalny kontekst rozwoju człowieka. Bez niego – czytamy – „człowiek nie mógłby rozwinąć swych potencjalności i udoskonalić swego ducha w aspekcie poznania, miłości, twórczości, gdyż zabrakłoby mu realnych warunków dla tego rozwoju”[45].

Dwa wskazane wyżej momenty: aktualizacja ludzkich potencjalności jako cel-dobro każdego człowieka, a przez to wspólny cel-dobro wszystkich ludzi oraz fakt, że ten cel może być on osiągnięty tylko w społeczności osób, warunkują rozumienie dobra wspólnego. Jest nim „wszechstronny intelektualny, moralny, twórczy rozwój życia osobowego człowieka”, realizowany przy współudziale innych[46].

Społeczność – rzeczywistość relacyjna

Szereg „nieporozumień” wokół kategorii dobra wspólnego powstało na skutek błędnego rozumienia bytu społecznego. W sensie metafizycznym społeczeństwo nie jest rzeczywistością samoistną. Stanowi „zespół ludzi powiązanych relacjami”[47]. Relacje konstytuujące społeczeństwo różnią się jednak od więzi łączących części z całością[48]. Te bowiem zakładają całkowitą zależność i podporządkowanie elementów składowych „dobru” całości. Część istnieje i funkcjonuje tylko ze względu na całość. Istnienie i działanie ręki ma swoje uzasadnienie tylko w istnieniu i działaniu całego organizmu. Gdybyśmy tak właśnie pojęli relacje tworzące społeczeństwo, trzeba by uznać, że jednostki wchodzące w jego skład same w sobie nie mają żadnej wartości, że ich znaczenie wyczerpuje się w funkcji służenia społeczeństwu jako rzeczywistości nadrzędnej. Konsekwentnie trzeba by również przyjąć, że dobro wspólne oznacza dobro społecznej „całości”, a to, co jednostkowe powinno mu być bezwarunkowo podporządkowane. Takie koncepcje niejednokrotnie pojawiały się w dziejach filozofii i zwykle rodziły dramatyczne skutki w postaci różnego typu totalitaryzmów.

Społeczeństwo – podkreśla Krąpiec – konstytuują relacje pomiędzy „całościami”. „Jeśli – pisze – byt społeczny jest zbiorem ludzi – osób – to można go pojąć

---

[43] M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 44. „Człowiek rodzi się jako byt przyporządkowany do rozwoju osobowego w porządku uzyskiwania prawdy przez poznanie i realizowanie dobra w swym postępowaniu. A ku temu jest konieczny drugi człowiek i wspólnota, która umożliwia nauczenie się mowy, nauczenie się poznawania i prawego działania”. T e n ż e, *Ludzka wolność…*, 156–157.

[44] T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 108.

[45] Tamże, s. 107.

[46] T e n ż e, *Suwerenność…*, s. 103. Zob. D. R a d z i s z e w s k a-S z c z e p a n i a k, *Spór o dobro…*, s. 92–95.

[47] M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 160.

[48] Zob. T e n ż e, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 72.

tylko jako jedność relacji pomiędzy osobami”[49], samodzielnie istniejącymi bytami rozumnymi i wolnymi. Człowiek będąc osobą jest bytowo „mocniejszy” aniżeli wszelkie społeczności. Społeczność w stosunku do człowieka nie jest rzeczywistością „wyższą”, „pełniejszą”. Istnieje poprzez realnych ludzi i ze względu na nich. Jedynym powodem organizowania się ludzi w różnego typu społeczności jest potencjalność ludzkiego bytu i, będąca wynikiem tego stanu, konieczność aktualizowania własnych możności[50]. „Społeczność (…) – pisze Krąpiec – jest zbiorem – «więzią» – kategorialnych relacji, wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoją spotencjalizowaną osobowość możliwie najbardziej wszechstronnie (nie każda jednostka we wszystkich aspektach, ale różne jednostki w różnych aspektach) celem spełnienia się dobra wspólnego dla każdej osoby”[51].

Analizując zależność między osobą a społecznością (państwem), Krąpiec, wzorem rozwiązań zaproponowanych przez Jacques’a Maritaina, bierze pod uwagę dwa aspekty: osobowy i instrumentalny[52]. Człowiek w zakresie swego działania osobowego nie podlega społeczeństwu, przeciwnie – jest jego celem[53]. Ma prawo sam odczytywać, co jest prawdą, a co jest fałszem; sam – rozeznawać dobro i zło; sam – ustalać kryteria swojej twórczości. Każda próba odebrania mu tego prawa prowadzi do zniewolenia. Inaczej przedstawia się relacja między człowiekiem a społeczeństwem, gdy zwrócimy uwagę na środki konieczne do realizacji celów osobowych. W tej dziedzinie jednostka ludzka jest przyporządkowana społeczności. Ze względu bowiem na ograniczoną ilość tych środków („szkoły, szpitale, drogi, środki transportu, środki żywnościowe, środki masowej kultury”), niezbędny staje się ich sprawiedliwy podział, a to może dokonać się tylko poprzez decyzje społeczne. „W aspekcie tych dóbr – pisze Krąpiec – społeczeństwo ma władzę i niejako góruje nad człowiekiem, który niekiedy w konkretnym przypadku musi utracić prawo do niekontrolowanego używania dóbr materialnych”[54].

W tej perspektywie, w kontekście zadań stojących przed społecznością, rozwija Krąpiec swoje rozumienie polityki. „(…) w sensie pierwotnym i zasadniczym (…) polityką byłoby dobieranie właściwych (realnych i realnie możliwych!) środków dla celu, jakim jest wspólne dobro”[55].

---

[49] T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 160.

[50] Zob. D. R a d z i s z e w s k a-S z c z e p a n i a k, *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”*, w: *Filozofia w służbie polityki*, red. K. Wieczorek, M. Wojewoda, Poznań 2011, s. 106.

[51] M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i…*, s. 161.

[52] Zob. tamże, s. 174–175.

[53] Wyrazem transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich grup społecznych jest doświadczenie własnej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa. Szerzej na ten temat zob. T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 384–388.

[54] T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 175. Autor zaznacza, że „bezkonfliktowe ustalenie relacji człowiek – społeczeństwo bywa w praktyce niezmiernie trudne. Zazwyczaj relacje te w postaci negatywnej zostają ustalone w ustawie naczelnej, czyli w konstytucji państwa”. Tamże.

[55] T e n ż e, *Suwerenność…*, s. 115.

ROZTROPNOŚĆ

Krąpca definicja polityki precyzuje nie tylko na jej cel – dobro wspólne, ale wskazuje również sposób urzeczywistniania tego celu. Ma on być roztropny. Polityka to roztropna realizacja dobra wspólnego. By w pełni zrozumieć co to znaczy, trzeba przyjrzeć się bliżej samej roztropności.

Zgodnie z tradycją sięgającą filozofii Platona i Arystotelesa, roztropność zalicza się do grupy czterech cnót kardynalnych, na których – niczym na zawiasach (*cardo*) – zasadza się całe postępowanie moralne człowieka. Roztropność zajmuje tu jednak pozycję szczególną. Podczas, gdy podmiotem pozostałych cnót kardynalnych – sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania – są władze pożądawcze, wola i uczucia, roztropność odnosi się do władz intelektualnych. Mimo, że jest usprawnieniem intelektu, dotyczy, podobnie jak cnoty etyczne, działania. Doskonali nie intelekt teoretyczny zmierzający do prawdy dla niej samej, a intelekt praktyczny, który poznaje prawdę, po to, by móc właściwie działać. Intelekt praktyczny odczytując podstawową zasadę działania „dobro należy czynić, zła unikać", musi ją dostosować do konkretnych okoliczności. Usprawnia go w tym właśnie roztropność – bazując na naturalnej znajomości pierwszych (powszechnych i niezmiennych) zasad postępowania, daje umiejętność stosowania tych zasad w konkretnych sytuacjach[56]. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, że „dobro należy czynić", trzeba jeszcze wiedzieć jak tego, w zmieniających się realiach życia, dokonać.

Między rozpoznaniem i wskazaniem celu (dobra), co jest dziełem intelektu, a działaniem prowadzącym do jego osiągnięcia, co jest z kolei domeną władz pożądawczych usprawnianych przez cnoty moralne, mieści się sfera rozstrzygnięć dotyczących środków. Ich właściwy dobór stanowi przedmiot roztropności[57]. W ten sposób roztropność stanowi swoisty łącznik między sprawnościami intelektualnymi a etycznymi. Te ostatnie nie działają inaczej jak tylko pod intelektualnym przewodnictwem roztropności. Celem każdej z nich jest osiągnięcie właściwego, w danej materii, umiaru. Roztropność wyznacza ten umiar, jest sprawnością odnajdywania właściwej miary dla każdego konkretnego działania[58]. Z uwagi na funkcję jaką spełnia w życiu moralnym, bywa nieraz określana mianem „woźnicy" (*auriga virtutum*) lub „rodzicielki" cnót (*genitrix virtutum*).

Znaczenie roztropności polega nie tylko na trafnym rozważeniu środków prowadzących do celu. Nie jest ona sprawnością czysto teoretyczną. Sprawia, że człowiek nie tylko wie jak w danych okolicznościach ma postąpić aby osiągnąć dobro, ale rzeczywiście tak postępuje[59]. Nie da się nazwać roztropnym kogoś, kto co

---

[56] Akwinata dostrzega pewną analogię między sprawnością wiedzy (*scientia*) a roztropnością. Tak, jak zdolność pojmowania pierwszych zasad teoretycznych (*intellectus principiorum*) jest warunkiem wiedzy, tak znajomość pierwszych zasad postępowania (*synderesis*) jest podstawą roztropności. Zob. *STh*, II–II, 47, 6, ad 3; 47, 15 c.

[57] Umiejętność stosowania skutecznych środków do osiągnięcia złego, czyli niezgodnego z rozumem, celu jest przeciwieństwem roztropności. Akwinata pisze, że jest to *prudentia falsa* – roztropność fałszywa. Zob. tamże, a. 13 c.

[58] Zob. tamże, a. 7 c.

[59] Dlatego też Tomasz zalicza roztropność, podobnie jak cnoty moralne, do cnót w sensie zasadniczym, czyli takich, które dają nie tylko zdolność dobrego postępowania, ale również właściwe wykorzystanie tej zdolności. Zob. tamże, I–II, 56, 3; 57, 4; 61, 1; IIII, 47, 4.

prawda potrafi znaleźć właściwe środki do celu, a nawet wybrać spośród nich te, które w konkretnej sytuacji będą najlepsze, ale ich czynnie nie realizuje[60]. Do roztropności należy nie tylko namysł, ale także faktyczne użycie znalezionych środków. Jej działanie obejmuje, zdaniem Tomasza, trzy fazy. Pierwszą jest namysł nad odpowiednimi do osiągnięcia celu środkami. Drugą – rozsądzenie, który z nich jest w danej sytuacji najlepszy. Wreszcie trzecią – nakaz zastosowania w praktyce tego, co zostało znalezione i osądzone[61].

Z każdą z cnót kardynalnych łączą się, jako jej części subiektywne lub potencjalne, inne sprawności[62]. Częściami subiektywnymi są różne gatunki cnoty głównej. Roztropność występuje w dwóch zasadniczych odmianach: jako roztropność osobista oraz roztropność społeczna. Ta ostatnia – zdaniem Tomasza – obejmuje: roztropność wojskową (*prudentia militaris*), rodzinną (*prudentia oeconomica*), roztropność rządzących (*prudentia regnativa*) oraz podlegających rządom (*politica*)[63]. Częściami potencjalnymi cnoty kardynalnej są sprawności łączące się z nią na zasadzie pewnego podobieństwa funkcji. Takimi częściami roztropności są: sprawność znajdywania, drogą namysłu, dobrych środków do celu (*eubulia*), sprawność ich osądu w zwykłych sytuacjach życiowych (*synesis*) oraz w warunkach wyjątkowych (*gnome*)[64].

W każdej cnocie kardynalnej istnieją również tzw. części integralne, czyli takie składnik, bez których cnota główna nie osiągnęłaby właściwej sobie doskonałości, takie, które warunkują jej nabycie i dobre funkcjonowanie. Poznanie roztropnościowe jest procesem złożonym i trudnym. Dotyczy bowiem nie ogólnych praw, ale tego, co szczegółowe, zmienne – konkretnych środków, prowadzących do konkretnego celu, w konkretnych okolicznościach. Musi zatem uwzględniać całe bogactwo uwarunkowań towarzyszących działaniu, zarówno podmiotowych, jak i przedmiotowych. Z tego też względu, za Tomaszem z Akwinu, wymienia się aż osiem integralnych składników roztropności: pamięć *(memoria*), sprawność w rozumowaniu (*ratio*), pojętność (*intellectus*), otwartość na rady innych *(docilitas*), domyślność (*sollertia*), umiejętność przewidywania (*providentia*), oględność (*circumspectio*) i zapobiegliwość (*cautio*)[65].

---

[60] Św. Tomasz używa w takim przypadku określenia *prudentia imperfecta* – roztropność niepełna, niedoskonała. Zob. tamże, II–II, 47, 13.

[61] Głównym aktem roztropności jest nakaz, dlatego ten etap bywa określany jako roztropność wąsko pojęta. Zob. tamże, I–II, 57, 6; II–II, 47, 8; 51; P. J a r o s z y ń s k i, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s. 58.

[62] Zob. *STh*, II–II, 48, a. un.; 128, a. un.; 143, a. un.

[63] Zob. *STh*, II–II, 48, a. un. oraz 50.

[64] Zob. *STh*, I–II, 57, 6; II–II, 48 i 51.

[65] Zob. *STh*, II–II, 48, a. un., c. Tłumacze nie są zgodni co do polskich terminów, które oddawałyby znaczenie wyrazów łacińskich. *Ratio*, w tym kontekście, bywa tłumaczone jako rozumność lub rozum (Bełch), zdrowy sąd (Woroniecki). *Intellectus* – pojętność (Bełch), zmysł rzeczywistości (Woroniecki), umiejętność „czytania" rzeczywistości (Jaroszyński). *Sollertia* – zapobiegliwość (Bełch), domyślność (Woroniecki, Jaroszyński). *Cautio* – ostrożność (Bełch), zapobiegliwość (Woroniecki). *Providentia* – opatrzność (Bełch), umiejętność przewidywania (Woroniecki). Zob. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna,* t. 17. *Roztropność…*, s. 52–70; J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 32–42; P. J a r o s z y ń s k i, *Etyka…*, s. 60–65.

Krąpiec, w swoich wykładach dzieli je zwykle na trzy grupy, w zależności od tego, czy dotyczą przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości.

Do przeszłości odnosi się pamięć o tym, co było (*memoria praeteritorum*). Nie chodzi tu o bierne zapamiętywanie minionych wydarzeń, ale o umiejętność wykorzystania zapamiętanego materiału, zastosowania dawnych doświadczeń do aktualnych sytuacji. Lepiej radzimy sobie z doborem środków do zamierzonego celu, gdy pamiętamy wcześniejsze decyzje i ich skutki. I to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale również społecznym. Nie jest roztropny człowiek, który podejmując decyzję nie uwzględnia swojej historii życia. Nie jest też roztropny polityk, który chcąc kształtować przyszłość, nie uwzględnia dziejów własnego narodu, państwa, kontynentu, który ignoruje tradycję i systemy cywilizacyjne. „Pamięć przeszłości – pisze Krąpiec – i osobistej, i narodowej może pokierować naszym działaniem, by nie było ono naiwne i głupie. Nie można nie liczyć się z faktami, które zaistniały i już zdeterminowały nasze osobiste i narodowe życie. Kto wybiera tylko przyszłość bez oglądania się i pamięci o przeszłości, jest albo naiwny, albo zdradliwy wobec siebie samego i narodu”[66].

Teraźniejszości dotyczy pięć kolejnych sprawności integralnie związanych z roztropnością. Rzetelne „rozumienie teraźniejszości”, by posłużyć się terminem Krąpca, wymaga umiejętności „czytania” rzeczywistości (*intellecus*). „(…) trzeba mieć oczy szeroko otwarte na rzeczywistość. Rzeczywistość trzeba umieć odczytać taką, jaka ona jest. Nie można zakładać okularów ideologii, okularów propagandy, oglądać ją w krzywym zwierciadle teorii apriorycznych, w alkoholowym i bankowym amoku. Jest tu konieczna intelektualna wizja rzeczywistości i zarazem jest konieczne rozumienie stanów obecnych (…)”[67]. Zdolność tę można by oddać zwrotem „zmysł rzeczywistości”, „poczucie rzeczywistości”. Człowiek roztropny ma zawsze na względzie zarówno powszechne zasady moralne, jak też konkretną sytuację, rzeczywistość, w której działa. Potrafi ją trafnie „odczytać”, rozpoznać naturę bytów, z którymi ma do czynienia i relacje, jakie między nimi występują. Jest w stanie oddzielić fakty od tworów wyobraźni. Zdaje sobie sprawę z konkretnego celu, jaki przed nim stoi i jest w stanie właściwie go ocenić[68].

Oprócz zdolności właściwego odczytywania rzeczywistości, roztropność domaga się również dobrego posługiwania się władzą rozumu (*ratio*), umiejętności wyciągania wniosków, logicznego myślenia. Szukając odpowiednich sposobów osiągnięcia celu, musimy umieć stosować powszechne zasady do jednostkowych działań, a jest to niemożliwe bez należytej sprawności w rozumowaniu.

Łatwość odnajdywania najlepszych, w określonych warunkach, środków do celu zdobywa się dzięki własnej pracy, własnej przenikliwości oraz ucząc się od innych, korzystając z ich doświadczenia. Pierwsze umożliwia komponent roztropno-

[66] http://ien.pl/index.php/archives/1500 (5.03.2014).

[67] Tamże.

[68] Tomasz zaznacza, że podstawą poznania właściwego roztropności jest dwojaka pojętność (*duplex intellectus*): pojętność pierwszych zasad praktycznych, która, obok wiedzy i mądrości, należy do teoretycznych sprawności umysłowych oraz pojętność odnosząca się do jakiegoś konkretnego celu, pozwalająca właściwie go ocenić. Dzięki pierwszej człowiekowi znana jest zasada „dobro należy czynić, a zła unikać”, dzięki drugiej jest w stanie wydać sąd „to oto działanie jest dobre”, który stanowi przesłankę mniejszą rozumowania. Zob. *STh,* I–II, 58, 4; II–II, 47, 3; 49, 2.

ści zwany domyślnością lub zapobiegliwością (*sollertia*), drugie – „pouczalność", otwartość na rady innych ludzi (*docilitas*). Gotowość korzystania z doświadczenia i wiedzy innych okazuje się konieczna zwłaszcza w sferze roztropności społecznej. Ponieważ nikt nie może być specjalistą we wszystkich dziedzinach wiedzy, konieczne jest – zwłaszcza, gdy podejmowane decyzje niosą ze sobą ważkie konsekwencje moralne, finansowe, prawne – odwoływanie się do doradców, ekspertów, centrów opiniujących. „(…) w dobrym rządzie – podkreśla Krąpiec – zawsze istniały rady specjalistów, którzy pomagali dostrzec zagrożenia i wypatrzyć lepsze środki potrzebne do realizowania dobrych zamierzeń. Umiejętność radzenia się może usunąć wiele przeszkód i zabezpieczyć przed ciągle grożącymi przeciwnościami"[69].

Kolejną immanentną częścią roztropności (w jej fazie teraźniejszej) jest zdolność baczenia na okoliczności działania (*circumspectio)*. Czyni ona człowieka zdolnym do zmiany pierwotnego sądu o czynności ze względu na zmieniającą się nieoczekiwanie sytuację. Jej brak może prowadzić do tego, że działanie w zamierzeniu właściwe, stanie się niegodziwe lub nieskuteczne.

Przyszłość, widziana w świetle pamięci przeszłości i rozumienia teraźniejszości, jest przedmiotem dwóch ostatnich integralnych składników roztropności – prowidencji i ostrożności. Prowidencja będąca umiejętnością przewidywania przyszłych wydarzeń (*providentia*) stanowi najważniejszą część roztropności[70]. Dzięki niej jesteśmy w stanie wypracować pewien plan działania obejmujący czynności prowadzące do zamierzonego celu i uwzględniający czynniki, które mogą wpłynąć na jakość planowanych działań. Jesteśmy w stanie prognozować skutki zastosowania rozważanych środków, i, dzięki temu, eliminować rozwiązania, których wykorzystanie mogłoby zniweczyć nasze poczynania. „(…) mając na uwadze doświadczenie i pamięć przeszłości, i uwzględnienie teraźniejszego kontekstu działania – trzeba umieć prognozować, czyli roztropnie przewidywać, co się stanie, gdy dokonamy naszego działania; czy zbliży nas ono do celu i założonego dobra, czy też nie. Ostatecznie racjonalne prognozowanie zadecyduje, czy warto działać, czy też dać sobie spokój"[71].

Ze względu na to, że przyszłości nie da się do końca przewidzieć, koniecznym uzupełnieniem prowidencji jest ostrożność (*cautio*). Ona bowiem pozwala dostrzegać zagrożenia, mieć na uwadze trudności, jakie mogą pojawić się w trakcie realizowania przygotowanego planu.

Wielość i różnorodność czynników warunkujących należyte funkcjonowanie roztropności dowodzi, że jest to – jak mówi Krąpiec – cnota „trudna". Jej zdobycie wymaga usprawniania się w wielu dziedzinach, począwszy od wypracowania w sobie gotowości słuchania rad innych, poprzez kształcenie umiejętności logicznego myślenia i rozumienia rzeczywistości, a skończywszy na tym, co najtrudniejsze – wyrobieniu zdolności przewidywania. A jednak – i tu znów sięgnijmy do słów Krąp-

[69] http://ien.pl/index.php/archives/1500 (5.03.2014).

[70] Łaciński termin *prudentia* (roztropność) Izydor z Sewilli wywodził z dwóch słów: *porro* i *videns*, co „oznaczało umiejętność widzenia dalej, czyli przewidywania". P. J a r o s z y ń s k i, *Etyka…*, s. 58.

[71] http://ien.pl/index.php/archives/1500 (5.03.2014).

ca: „Każdy z nas osobiście jest zobowiązany do mądrej roztropności, a tym bardziej zobowiązany jest do tego każdy, kto kieruje życiem społecznym”[72].

ZAKOŃCZENIE

Krąpca rozumienie polityki wyznaczają dwa elementy.

Pierwszy, to rozumienie dobra wspólnego jako rozwoju osobowego człowieka. Tylko tak pojmowane dobro wspólne może być rzeczywistym dobrem każdej konkretnej osoby i jednocześnie rzeczywistym dobrem całej społeczności.

Drugi – uznanie, że sposób realizacji dobra wspólnego musi wyznaczać cnota roztropności. Ona bowiem, obejmując „doświadczenie przeszłości, czytanie i rozumienie teraźniejszości w kontekście osób drugich i liczenie się z konsekwencjami zamierzonych czynów”[73], uzdalnia człowieka do wyboru takich sposobów organizowania życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i każdej innej sfery publicznej, które faktycznie (naprawdę) będą sprzyjały doskonaleniu się osoby ludzkiej.

W swoich rozważaniach o polityce, Krapiec wielokrotnie podkreślał, że jej celem jest osobowa doskonałość człowieka, natomiast władza i cała sfera prawno-gospodarcza to zespół środków, które powinny być wprzężone w realizację tego celu. Równocześnie jednak dostrzegał, że współcześnie ta hierarchia została poważnie zakłócona, a „Odwrócenie relacji – celu do środków – jest głównym złem społeczno-ustrojowym naszych czasów”[74].

POLITICS AS PRUDENT IMPLEMENTATION OF THE COMMON GOOD

ABSTRACT

Defining politics as prudent implementation of the common good has a long tradition. This is the spirit in which politics was understood by Plato, Aristotle, the Stoics and – later on – by the great Christian thinkers with Augustine and Thomas Aquinas as the most prominent examples. It was them that Father Professor Mieczysław Albert Krąpiec referred to in his dissertations on politics.

His viewpoint on politics is marked by two elements. First, it is seeing the common good as the personal development of a human being. Only when understood this way, may the common good be real good for each individual person and at the same time – real good for the entire community. Second, it is acknowledging that the method of implementing the common good must be determined by the virtue of prudence. For it is prudence, including “past experience, the skill of reading and understanding the present in the context of other people

[72] http://ien.pl/index.php/archives/1500 (5.03.2014).

[73] M.A. K r ą p i e c, *Ludzka wolność…*, s. 157.

[74] T e n ż e, *Człowiek i…*, s. 125.

and consideration for the consequences of one's intended actions", that enables one to choose such methods of organizing the social, economic and cultural life as well as any other public sphere, which will actually facilitate the self-improvement of a human being.

POLITIK ALS EINE BESONNENE REALISIERUNG DES GEMEINWOHLS

ZUSAMMENFASSUNG

Bestimmung der Politik als einer besonnenen Realisierung des Gemeinwohls hat eine lange Tradition. In diesem Sinne begriffen die Politik Platon, Aristoteles, die Stoiker und später – die großen Denker des Christentums, mit Augustin und Thomas von Aquin an der Spitze. Pater Professor Mieczysław Albert Krąpiec knüpfte an sie in seinen Erwägungen zur Politik.

Sein Politikverständnis ist durch zwei Elemente geprägt. Das erste ist das Begreifen des Gemeinwohls als einer Personenentwicklung des Menschen. Ein nur so begriffenes Gemeinwohl kann zum tatsächlichen Wohl eines jeden Menschen und zugleich zum tatsächlichen Wohl der gesamten Gesellschaft werden. Das zweite ist die Anerkennung, dass sich die Realisierung des Gemeinwohls auf die Tugend der Besonnenheit zu stützen hat. Sie verleiht nämlich, indem sie „die Erfahrung der Vergangenheit, das Lesen und Verstehen der Gegenwart im Spiegel anderer Menschen und das Rechnen mit Konsequenzen beabsichtigter Taten" umfasst, dem Menschen die Fähigkeit, solche Wege zur Organisation des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und eines jeden Bereiches des öffentlichen Lebens zu wählen, die die Vervollkommnung der menschlichen Person tatsächlich begünstigen.

Anna ZELLMA*

Studia Elbląskie
XV (2014)

AKTYWNOŚĆ NAUCZYCIELA RELIGII W PRZECIWDZIAŁANIU AGRESJI ELEKTRONICZNEJ WŚRÓD MŁODZIEŻY

Słowa kluczowe: nauczyciel religii, agresja elektroniczna, program profilaktyki, lekcje religii, młodzież, szkoła

Key words: the religious education teacher, electronic aggression, the prevention, programme, the religion lessons, young people, school

Schlüsselworte: Religionslehrer, elektronische Aggression, prophylaktisches Programm, Religionsunterricht, Jugendliche, Schule

Współczesność zdominowana rozwojem nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych niesie ze sobą nowe zagrożenia dla właściwego rozwoju młodego pokolenia. Wiążą się one z łatwym dostępem do Internetu i telefonii komórkowej. Dzieci i młodzież znaczną część wolnego czasu spędzają w sieci, co prowadzi do uzależnienia od Internetu[1]. Niekiedy zaniedbują obowiązki szkolne i domowe, izolują się od rodziny i znajomych, rezygnują z bezpośrednich kontaktów, aby móc przebywać w świecie wirtualnym. Nieograniczony dostęp do technologii informacyjno-komunikacyjnych zmienia jakość życia dzieci i młodzieży. Poszerza też ich codzienną przestrzeń oraz wpływa na kontakty społeczne. Dostarcza treści obfitujących w sceny przemocy. „Oglądanie (...) medialnej przemocy prowadzi do uczenia się (...) zachowań agresywnych, wzrostu poziomu agresji, znieczulenia emocjonal-

* Anna Zellma – dr hab. nauk teologicznych w zakresie katechetyki, profesor zwyczajny w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; absolwentka KUL (magisterium z teologii i doktorat z katechetyki); Zainteresowania badawcze koncentruje wokół katechezy integralnej, a zwłaszcza katechezy młodzieży, edukacji regionalnej w katechezie i dydaktyki nauczania religii w różnych grupach uczniów (także dzieci autystycznych i w klasach integracyjnych). Jest autorką trzech monografii (*Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej*, t. 1–2, Olsztyn 2001; *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle „Programu nauczania religii katolickiej" z 2001 roku"*, Olsztyn 2006; *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013) oraz licznych publikacji w czasopismach naukowych i w recenzowanych opracowaniach zbiorowych.

[1] Zob. więcej o tym np. w: A. A u g u s t y n e k, *Uzależnienie komputerowe – fakty i artefakty*, w: *Człowiek i uzależnienia*, red. M. Jędrzejko, D. Sarzała, Pułtusk – Warszawa 2010, s. 195–218; J. K o r d z i ń s k i, *Uzależnienie od Internetu*, „Wychowawca" 2007 nr 2, s. 18–21; M.E. S z u m i l a s, *Nowe technologie informacyjne jako element zagrożenia dzieci i młodzieży*, „Rola Informatyki w Naukach Ekonomicznych i Społecznych" 1 (2009), z. 2, s. 100–105.

nego, zaburzeń w postrzeganiu rzeczywistej roli przemocy w społeczeństwie, nabywania skłonności impulsywnych i egocentrycznych, stymulowania nowych zachowań agresywnych, używania wulgaryzmów"[2]. Jednocześnie stwarza możliwość destrukcyjnych zachowań w sieci np. na portalach społecznościowych, blogach, czatach oraz za pomocą smsów i mmsów. Tym samym dostęp do Internetu i telefonu komórkowego staje się źródłem negatywnych doświadczeń. Do nich zalicza się m.in. agresję elektroniczną.

W związku z powyższym zagrożeniem na szczególną uwagę zasługują działania profilaktyczne w środowisku szkolnym. Zgodnie z rozporządzeniami ministra edukacji narodowej stanowią one ważny element w programie edukacyjnym szkoły[3]. Uszczegółowienie planowanych działań profilaktycznych w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży zostaje zawarte w programie profilaktycznym. Zgodnie z zaleceniami zawartymi w prawie oświatowym program ten należy dostosować zarówno do potrzeb rozwojowych uczniów, jak i potrzeb danego środowiska. Ma on obejmować różne treści i działania w zakresie przeciwdziałania destrukcyjnym zachowaniom młodzieży, a więc także te, które wiążą się z agresją elektroniczną. Za jego realizację odpowiedzialni są wszyscy nauczyciele, którzy tworzą grono pedagogiczne. Do tych osób należy również nauczyciel religii.

Analizy podjęte w niniejszym opracowaniu koncentrować będą się wokół specyfiki aktywności nauczyciela religii w zakresie przeciwdziałania agresji wśród młodzieży. Najpierw zostanie opisane znaczenie terminu „agresja elektroniczna". Następnie dokona się krótkiej charakterystyki agresji elektronicznej wśród młodzieży, wyjaśniając wielowymiarowość tego rodzaju zachowań. W tym kontekście zostaną opisane działania profilaktyczne nauczyciela religii w środowisku szkolnym. Zwróci się uwagę na cele, zadania, zasady oraz formy, metody i środki, które są niezbędne w przeciwdziałaniu agresji elektronicznej wśród młodzieży.

ZAKRES ZNACZENIOWY TERMINU „AGRESJA ELEKTRONICZNA"

Termin „agresja elektroniczna" jest stosunkowo nowy. Wiąże się bowiem z rozwojem Internetu i telefonów komórkowych. Termin ten został utworzony w oparciu o zestawienie dwóch wyrazów: „agresja" i „elektroniczna". Pochodzi on z języka angielskiego – od słowa „electronic aggression", oznaczającego brutalne, wrogie

[2] J. I z d e b s k a, *Media elektroniczne zagrażające współczesnemu dziecku – przejawy, przyczyny, wyzwania edukacyjne*, w: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata,* red. S. Guz, Lublin 2008, s. 217.

[3] Zob. np. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 31 stycznia 2003 r. w sprawie szczegółowych form działalności wychowawczej i zapobiegawczej wśród dzieci i młodzieży zagrożonych uzależnieniem, DzU z 2003 r. nr 26, poz. 226; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, DzU z 2009 r. nr 1 poz. 1; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 listopada 2010 r. w sprawie zasad udzielania i organizacji pomocy psychologiczno-pedagogicznej w publicznych przedszkolach, szkołach i placówkach, DzU z dnia 2 grudnia 2010 r. nr 228, poz. 1487.

zachowania, realizowane za pomocą nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych”[4]. Co ważne, wymienione formy aktywności człowieka są destrukcyjne. Mają one na celu spowodowanie szkody psychicznej[5].

W polskiej literaturze pedagogicznej na określenie wyżej opisanych, wrogich zachowań stosuje się różne terminy. Autorzy piszą np. o „cyberbullingu”, „cybermobbingu”, „cyberprzemocy”[6]. Definicje tych pojęć różnią się od siebie, co przyczynia się nie tylko do mnogości terminów, ale także do ich wieloznaczności[7]. Niektórzy badacze traktują wyżej wymienione pojęcia jako synonimy[8]. Inni natomiast wskazują na różnice[9]. Stąd też definiują każde pojęcie i opisują wzajemne relacje pomiędzy nimi[10].

Wśród wielu opisów zakresu znaczeniowego terminu „agresja elektroniczna” na uwagę zasługują analizy prowadzone przez Jacka Pyżalskiego. W rozumieniu tego autora „agresja elektroniczna (...) jest (...) [to – A.Z.] zbiór wrogich zachowań, który realizowany jest za pomocą Internetu lub telefonów komórkowych, określanych zbiorczo jako tzw. nowe media lub współczesne technologie komunikacyjne”[11]. Definicja ta ma charakter bardzo szeroki. Można ją potraktować jako zbiorcze określenie dla wszystkich aktów agresji stosowanych za pośrednictwem nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych.

Ukonkretniając wyżej przywołaną definicję, należy zauważyć, że wrogie zachowania mogą być skierowane nie tylko przeciwko rówieśnikom, osobom znajomym, ale również nauczycielom, wychowawcom, celebrytom, osobom duchownym. Często ofiarą sprawcy są osoby publiczne. Agresor nie zna ich bezpośrednio, lecz tylko pośrednio (np. z mediów). Zadaje ból, krzywdę, przykrość i niszczy dobrego imię osoby, stosując agresję werbalną[12]. Tego rodzaju zachowania powstają w wyniku frustracji (agresja reaktywna) czy też bez wystąpienia konkretnego bodźca (agresja proaktywna)[13]. Sprawca może mieć bezpośredni lub pośredni kontakt z osobami, które pragnie skrzywdzić. Pierwszy rodzaj agresji elektronicznej występuje wtedy,

---

[4] Szerzej o tym zob. np. w: D. B a d a l y, B.M. K e l l y, D. S c h w a r t z, K. D a b n e y-L i e r a s, *Longitudinal Associations of Electronic Aggression and Victimization with Social Standing during Adolescence*, “Journal of Youth and Adolescence”, Vol. 42 (2013) no 6, pp. 891–904.

[5] Tamże.

[6] Kwestiom tym wiele uwagi poświęca np. S. B ę b a s, w: *Patologie społeczne w sieci,* Toruń 2013, s. 51–55. Autor dokonuje analizy różnych definicji. Zwraca też uwagę na potrzebę doprecyzowania pojęć oraz opisuje różne rodzaje agresji elektronicznej.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

[9] Tamże.

[10] Zob. więcej o tym np. w: Tamże; por. także analizy prowadzone przez S. Kozaka, w: *Patologie komunikowania w Internecie. Zagrożenia i skutki dla dzieci i młodzieży*, Warszawa 2011, s. 163–167.

[11] J. P y ż a l s k i, *Polscy nauczyciele i uczniowie a agresja elektroniczna – zarys teoretyczny i najnowsze wyniki badań*, w: *Człowiek i uzależnienia*, red. M. Jędrzejko, D. Sarzała, Warszawa 2010, s. 117.

[12] T e n ż e, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków 2012, s. 106.

[13] Tamże.

gdy agresor kieruje swoje komunikaty werbalne i pozawerbalne (np. zdjęcia, filmy) bezpośrednio do ofiary, posługując się telefonem komórkowym lub pocztą e-mail. Drugi rodzaj ma miejsce wtedy, gdy sprawca w sieci nęka osobę wiktymizowaną (np. umieszcza komentarze na jej temat na forach internetowych, czatach, blogach, portalach społecznościowych lub rozsyła zdjęcia i filmy ośmieszające, kompromitujące i poniżające ją)[14]. Poza tym aktywność agresora bywa czynna (np. gdy wyzywa ofiarę, poniża ją, upublicznia jej zdjęcia i tajemnice) lub bierna (np. gdy na portalu społecznościowym wyklucza ofiarę z grupy znajomych)[15]. Zwykle też sprawca działa pod wpływem afektu. Jego zachowanie ma wtedy charakter odruchowy. Wynika bowiem z trudności w opanowaniu emocji. Niekiedy też sprawca nie działa sam, lecz z innymi osobami. Indywidualna agresja elektroniczna przekształca się wtedy w grupową[16]. Uzasadniony jest zatem fakt, że większość pedagogów[17] zwraca uwagę na zróżnicowany charakter wyżej opisanych zachowań.

WIELOWYMIAROWOŚĆ AGRESJI ELEKTRONICZNEJ WŚRÓD MŁODZIEŻY

Agresja elektroniczna należy do niebezpiecznych zjawisk wśród młodzieży. Tego rodzaju zachowania są bowiem nastawione na wyrządzenie krzywdy psychicznej, ośmieszanie, poniżanie, upokarzanie i nękanie osób wiktymizowanych[18]. Łatwy i niekontrolowany przez dorosłych dostęp do nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych sprzyja zachowaniom agresywnym. Stąd też, jak wynika z badań empirycznych prowadzonych w różnych krajach[19], agresja elektroniczna wśród młodzieży wzrasta. Najczęściej występuje ona w grupie uczniów w wieku gimnazjalnym i ma charakter cyberbullyingu, czyli cyberprzemocy rówieśniczej[20]. W celu psychicznego nękania kolegów i koleżanek młodzież wykorzystuje głównie portale społecznościowe, chaty, facebooka, pocztę elektroniczną, gadu-gadu i inne komunikatory. Atakując ofiarę, sprawcy stosują komunikację werbalną (np. wpisują wyzwiska, obraźliwe opinie, komentują profil, wyśmiewają, wysyłają wulgar-

[14] J. P y ż a l s k i, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, s. 106–162.

[15] Tamże.

[16] Tamże.

[17] Zob. np. Tamże; S. B ę b a s, *Patologie społeczne w sieci,* s. 55–66.

[18] Do takich wniosków prowadzą analizy badań prowadzonych przez pedagogów. Zob. np. J. P y ż a l s k i, *Agresja elektroniczna dzieci i młodzieży – różne wymiary zjawiska*, „Dziecko Krzywdzone" 2009 nr 1, s. 12–26; Ł. W o j t a s i k, *Przemoc rówieśnicza z użyciem mediów elektronicznych – wprowadzenie do problematyki*, „Dziecko Krzywdzone" 2009 nr 1, s. 7–11.

[19] Zob. np. D. B a d a l y, B.M. K e l l y, D. S c h w a r t z, K. D a b n e y-L i e r a s, *Longitudinal Associations of Electronic Aggression and Victimization with Social Standing during Adolescence*, pp. 891–904; Ch.-H.K. K o, J.-Y. Y e n, S.-Ch. L i u, Ch.-F. H u a n n g, Ch.-F. Y e n, *The associations between aggressive behaviors and Internet addiction and online activities in adolescents*, "Journal of Adolescents Health" Vol. 44 (2009) No 6, pp. 598–605; J. P y ż a l s k i, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży,* s. 187–272.

[20] Zob. np. analizy wyników badań prowadzonych przez J. P y ż a l s k i e g o, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, s. 187–272.

ne, zastraszające smsy i mmsy), udostępniają osobom trzecim prywatne materiały osoby wiktymizowanej, rozsyłają znajomym kompromitujące ofiarę informacje[21]. Niejednokrotnie też prowokują lub atakują ofiarę, aby najpierw dokumentować jej zachowanie za pomocą filmu lub zdjęć, a następnie zamieścić je w Internecie lub rozsyłać za pomocą telefonów komórkowych[22]. Tego typu zachowania należą do najczęściej przejawianych przez młodzież. Nie wyczerpują jednak całego spectrum agresji elektronicznej. Wyniki badań empirycznych, które prowadzą w ostatnich latach pedagodzy, pokazują, że agresorzy komentują na portalach społecznościowych profile rówieśników, rozsyłają wbrew woli ofiary linki z nieprzyzwoitymi treściami, umyślnie wysyłają na adres e-mail ofiary materiały zawierające wirusa komputerowego[23]. Poza tym sprawcy na forach internetowych komentują wypowiedzi osoby wiktymizowanej. Czynią to w sposób sprawiający jej przykrość. Niekiedy też zakładają osobie wiktymizowanej fałszywe konto na portalu społecznościowym, wysyłają fałszywe ogłoszenia np. na portale randkowe oraz kradną tożsamość ofiary, wysyłając szkodliwe, wulgarne wiadomości z adresu e-mailowego ofiary[24].

Wszystkie wyżej wymienione zachowania świadczą o cyberbullyingu, zaliczanego do mobbingu elektronicznego. Tradycyjna agresja, w której sprawcą i ofiarą są rówieśnicy zostaje przeniesiona w cyberprzestrzeń. Sprawca za pomocą Internetu i telefonu komórkowego przejawia zachowania agresywne wobec ofiary. Są one determinowane różnymi uwarunkowaniami o charakterze społecznym (np. presją grupy rówieśniczej, wychowaniem w rodzinie, brakiem zainteresowania ze strony nauczycieli, łatwym, niekontrolowanym przez dorosłych dostępem do Internetu i telefonu komórkowego) oraz podmiotowym (np. właściwościami osobowymi agresora, określonymi cechami ofiary)[25].

Istotny jest fakt, że wśród młodzieży, obok zachowań wskazujących na cyberprzemoc, występuje również agresja elektroniczna wobec pokrzywdzonych (np. chorych psychicznie, osób upośledzonych, osób uzależnionych) oraz celebrytów i cewebrytów[26]. Niekiedy też ma miejsce elektroniczna agresja uprzedzeniowa. Tego rodzaju agresja nie jest skierowana na konkretną osobę, lecz na całe grupy reprezentujące określone poglądy religijne, polityczne czy też na narodowości[27]. Również zachowania obrażające i kompromitujące osoby duchowne (np. wulgaryzmy na temat kapłanów i sióstr zakonnych, oszczerstwa skierowane pod ich adresem, wyśmiewające zdjęcia i filmy) świadczą o agresji uprzedzeniowej. Co ważne, część sprawców stosuje przypadkową agresję elektroniczną wobec nieznanych osób. O takich zachowaniach świadczą wpisy na forach internetowych, w pokojach czatowych i na portalach społecznościowych[28].

---

[21] Ł. W o j t a s i k, *Przemoc rówieśnicza z użyciem mediów elektronicznych – wprowadzenie do problematyki,* s. 7–11.

[22] S. B ę b a s, *Patologie społeczne w sieci*, s. 55–70.

[23] Zob. np. J. P y ż a l s k i, *Polscy nauczyciele i uczniowie a agresja elektroniczna...*, s. 126–133.

[24] Tamże.

[25] S. B ę b a s, *Patologie społeczne w sieci,* s. 66–70.

[26] Tamże, s. 59.

[27] Tamże.

[28] Tamże, s. 59–60.

Niezależnie od rodzaju agresji elektronicznej każde tego typu zachowanie młodzieży charakteryzuje anonimowość, intencjonalność, powtarzalność, nierównowaga sił między sprawcą a ofiarą, nieograniczona lub tzw. niewidzialna publiczność[29]. „Pojedyncze akty agresji – jak zauważa J. Pyżalski – mogą zawierać działania charakterystyczne dla kilku wyodrębnionych typów"[30]. Sprawca, jeśli tylko ma dostęp do Internetu lub telefonu komórkowego, może atakować ofiarę. Zwykle jego działania powodują większą wiktymizację niż agresja bezpośrednia – w realnym świecie[31]. Anonimowość niektórych aktów agresji elektronicznej wywołuje u ofiary poczucie niepewności co do sprawcy[32]. Przyczynia się też do odbierania zagrożenia jako znaczącego, nawet jeśli w rzeczywistości jest ono niewielkie. I chociaż nie widać fizycznych skutków agresji elektronicznej, to jednak bycie osobą wiktymizowaną pozostawia skutki w sferze psychicznej, moralnej, społecznej. Ofiara odczuwa lęk, zdenerwowanie, poczucie wstydu i brak wiary w siebie[33]. Stopniowo u osoby wiktymizowanej następuje obniżenie poczucia własnej wartości. Niekiedy też może mieć miejsce izolacja społeczna i depresja. Ofiara czuje się bowiem osaczona, bezsilna, osamotniona, pozbawiona wsparcia i pomocy ze strony osób dorosłych[34]. Długotrwały charakter agresji elektronicznej oraz nieograniczona liczba niewidzialnej (potencjalnej) publiczności w Internecie, może potęgować w ofierze poczucie upokorzenia, poniżenia, wykluczenia[35]. Wszystko to wskazuje na negatywne skutki agresji elektronicznej w życiu ofiary. Stąd też istotne wydają się działania profilaktyczne w rodzinie i szkole.

DZIAŁANIA PROFILAKTYCZNE NAUCZYCIELA RELIGII W ŚRODOWISKU SZKOLNYM

Aktywność zawodowa nauczyciela religii w szkole koncentruje się wokół integralnego wychowania uczniów[36]. Realizacja tak określonego zadania wyraża się w konkretnych działaniach dydaktycznych, wychowawczych, opiekuńczych, ewangelizacyjnych i profilaktycznych. Nauczyciel religii, podobnie jak inni nauczyciele, w swojej pracy edukacyjnej w szkole jest zobowiązany do szanowania godności osobistej każdego ucznia, kierowania się dobrem uczniów oraz troski o ich wszechstronny rozwój. W ramach czasu pracy ma realizować zajęcia dydaktyczne, wychowawcze i opiekuńcze, prowadzone bezpośrednio z uczniami albo na ich rzecz[37].

---

[29] J. P y ż a l s k i, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży,* s. 119–131.

[30] T e n ż e, *Polscy nauczyciele i uczniowie a agresja elektroniczna...*, s. 133.

[31] Tamże.

[32] S. B ę b a s, *Patologie społeczne w sieci,* s. 70–78.

[33] Tamże.

[34] Tamże.

[35] Tamże.

[36] Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce,* Kraków 2001, nr 84, 91.

[37] Zob. więcej o tym np. w: A. Z e l l m a, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii,* Olsztyn 2013, s. 122–127.

Podstawową formą jego aktywności zawodowej w szkole są lekcje religii. Poza tym nauczyciel religii jest zobowiązany do prowadzenia innych zajęć (np. pozalekcyjnych) oraz podejmowania czynności edukacyjnych, które wynikają z zadań statutowych szkoły[38]. W tej aktywności zawodowej na uwagę zasługują działania profilaktyczne w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród uczniów. Zadanie to wydaje się istotne zwłaszcza w odniesieniu do nauczycieli religii pracujących w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Właśnie wśród młodzieży obserwuje się wyraźne symptomy agresji elektronicznej[39].

Zaangażowanie nauczyciela religii w realizację programu profilaktycznego w szkole ma na celu „zapobieganie pojawianiu się i/lub rozwojowi niekorzystnego zjawiska, w konkretnej społeczności. Jest też jednym ze sposobów reagowania na rozmaite zjawiska społeczne, które oceniane są jako szkodliwe i niepożądane. Ocena skłania do traktowania takich zjawisk w kategoriach zagrożeń i podejmowania wysiłków w celu ich eliminacji lub choćby ograniczania”[40]. Tak określony cel wyznacza zadania w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży. Koncentrują się one nie tylko wokół wyposażenia uczniów w wiedzę i umiejętności niezbędne do dokonywania właściwych wyborów, ale również obejmują inicjowanie i wzmacnianie czynników wspierających rozwój osobowy każdego wychowanka[41]. Szczegółowe zadania w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży zostają określone w programie profilaktycznym szkoły, w której nauczyciel religii jest zatrudniony. Zwykle obejmują, podobnie jak w przypadku innych zachowań destrukcyjnych i uzależnień, trzy poziomy profilaktyki: pierwszorzędową, drugorzędową i trzeciorzędową[42]. Każda z nich jest adresowana do innego rodzaju odbiorców.

Pierwszorzędowe oddziaływania profilaktyczne skierowane są zazwyczaj do ogółu grupy uczniów np. wszystkich uczestników lekcji religii. Mają one zapobiegać pojawieniu się agresji elektronicznej[43]. Nauczyciel religii jest zobowiązany do przekazywania młodzieży i jej rodzicom rzetelnej informacji na temat zagrożeń związanych z korzystaniem z Internetu i telefonu komórkowego. Wiedza ta nie może być jednak zbyt szczegółowa, gdyż wywoła niepożądane skutki (np. zostanie odczytana przez młodzież jako forma instruktażu, zachęta do agresji elektronicznej). Tak więc w ramach zajęć poświęconych agresji elektronicznej nauczyciel religii może np. pomóc młodzieży w rozpoznaniu różnicy pomiędzy komunikacją werbalną a zapośredniczoną przez Internet, określić specyficzne cechy, mechanizmy, zagrożenia związane z korzystaniem z nowych technologii informacyjno-ko-

[38] Tamże.

[39] Świadczą o tym np. wyniki badań prowadzonych przez J. Pyżalskiego. Zob. np. J. P y ż a l s k i, *Polscy nauczyciele i uczniowie a agresja elektroniczna...*, s. 126–133.

[40] D. M a c a n d e r, *Profilaktyka uzależnień w szkole. E-poradnik,* https://www.ore.edu.pl/.../index.php?...profilaktyka...profilaktyki... [dostęp online: 04.02.2014], s. 4.

[41] M. B a r y ł a-M a t e j c z u k, *Konstruowanie szkolnego programu profilaktyki aktualnym zadaniem szkoły*, https://www.ore.edu.pl/.../index.php?...profilaktyki...profilaktyki... [dostęp online: 05.02.2014], s. 2-4.

[42] D. M a c a n d e r, *Profilaktyka uzależnień w szkole. E-poradnik*, s. 5–6.

[43] Tamże.

munikacyjnych. Podczas lekcji religii warto zwrócić uwagę uczniów na kampanię społeczną zrealizowaną przez Fundację Dzieci Niczyje „Dziecko w sieci”[44]. Składała się ona z następujących działań: „Nigdy nie wiadomo, kto jest po drugiej stronie” (zwracano uwagę na problem pedofilii i uwodzenia nieletnich), „Internet to okno na świat. Cały świat” (pokazywano, że w Internecie nieletni mogą spotkać się z nieodpowiednimi, niedostosowanymi do ich wieku treściami, np. z pornografią, przemocą, rasizmem) oraz „Stop cyberprzemocy” (uwrażliwiano na problem przemocy rówieśniczej z użyciem nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych)[45]. Wymienione problemy korespondują z zagadnieniami zaplanowanymi w programie nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych[46]. Stąd też nauczyciel religii, w ramach korelacji z edukacją szkolną, jest zobowiązany do uzupełniania i integrowania treści nauczania religii z treściami profilaktyki pierwszorzędowej.

Równie istotne, jak wyżej opisane, wydają się działania nauczyciela religii w formie profilaktyki drugorzędowej. Ten rodzaj aktywności obejmuje tzw. wczesną interwencję. Jest adresowany do uczniów, u których pojawiają się pierwsze przejawy agresji elektronicznej czy też co do których istnieje podejrzenie, że w nieprawidłowy sposób korzystają z Internetu i telefonu komórkowego[47]. Chodzi tu głównie o młodzież z tzw. grup ryzyka. Są to osoby, co do których nauczyciel religii wie, że np: 1) mają przyjaciół uzależnionych od Internetu i telefonu komórkowego lub/i 2) sami zaczynają spędzać coraz więcej czasu przed komputerem, zaniedbując obowiązki szkolne. Dobra znajomość uczniów stanowi podstawę w inicjowaniu działań z zakresu profilaktyki drugorzędowej. Pozwala podejmować działania ukierunkowane na powstrzymanie zachowań destrukcyjnych oraz kształtowanie umiejętności psychospołecznych i interpersonalnych. Dobrym przykładem profilaktyki drugorzędowej w nauczaniu religii mogą być zajęcia zmierzające do ukazania moralnych aspektów zjawiska „zabawnej” przemocy, czyli „happy slappingu”[48], umiejętności radzenia sobie z emocjami, sposobów rozwiązywania konfliktów rówieśniczych. Na uwagę zasługują również konkursy i projekty edukacyjne realizowane pod kierunkiem nauczyciela religii, których wyniki prezentowane są na forum zespołu klasowego i zbiorowości szkolnej.

---

[44] Zob. więcej o tym np. w: http://dzieckowsieci.fdn.pl/o-programie-dziecko-w-sieci [dostęp online: 12.02.2014].

[45] Więcej o tego rodzaju działaniach profilaktycznych pisze np. A. W r z e s i e ń, *Profilaktyka cyberprzemocy – przykłady działań z Polski i świata*, „Dziecko Krzywdzone” 2009 nr 1, s. 119–129.

[46] Zob. i por. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010, s. 107–223.

[47] D. M a c a n d e r, *Profilaktyka uzależnień w szkole. E-poradnik,* s. 4 i nn.

[48] Terminem „happy slapping” określa się proceder, który polega na niespodziewanym atakowaniu (np. pobiciu, okradzeniu, zniszczeniu rzeczy osobistych) przypadkowych osób (np. na ulicy) i filmowaniu całego zajścia. Krótkie filmiki są kręcone za pomocą telefonu komórkowego, najczęściej z ukrycia, a następnie udostępniane w Internecie. Pomysł ten zrodził się w Wielkiej Brytanii (2005 roku) i szybko rozpowszechnił. Zob. więcej o tym np. w: http://komorkomania.pl/2009/02/05/%E2%80%9Ezabawna%E2%80%9D-przemoc-czyli-happy-slapping [dostęp online: 05.02.2014].

Trzeci rodzaj działań wiąże się z zaangażowaniem nauczyciela religii w profilaktykę trzeciorzędową. Działania te adresowane są do młodzieży, u której zdiagnozowano destrukcyjne zachowania związane z agresją elektroniczną[49]. W profilaktyce trzeciorzędowej za istotną uznaje się terapię, która ma pomóc agresorowi w przepracowaniu dotychczasowych destrukcyjnych sposobów reagowania na frustrację oraz nauczyć konstruktywnego wyrażania emocji i odpowiedzialnego korzystania z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych[50]. Nauczyciel religii spełnia tu jedynie funkcję wspomagającą. Do jego zadań należy m.in. współpraca z rodzicami, pracownikami poradni psychologiczno-pedagogicznej, funkcjonariuszami policji oraz osobami pracującymi w placówkach specjalistycznych.

Wyżej opisane działania w praktyce koncentrują się głównie wokół profilaktyki uniwersalnej adresowanej do wszystkich uczestników lekcji religii bez względu na stopień ryzyka wystąpienia wśród nich agresji elektronicznej[51]. Nauczyciel religii wykorzystuje ogólną wiedzę na temat zachowań ryzykownych w Internecie, czynników ryzyka i chroniących przez destrukcyjnymi działaniami w sieci. Zwraca też uwagę na uzależnienie od telefonu komórkowego i formy agresji elektronicznej. Co ważne, działania nauczyciela religii w zakresie profilaktyki zmierzają głównie do przeciwdziałania pierwszym próbom podejmowania zachowań destrukcyjnych w Internecie. Wiele uwagi poświęca on tworzeniu wspierającego, przyjaznego klimatu w zespole klasowym[52]. Jednocześnie nauczyciel religii stwarza młodzieży różne możliwość zaangażowania się w pozytywną działalność(np. artystyczną, wolontariat). W ten sposób pośrednio eliminuje on agresję elektroniczną wśród uczniów, wzmacnia ich samoocenę i motywuje do rozwoju zainteresowań.

Każda forma aktywności w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży wymaga od nauczyciela religii wierności Bogu i człowiekowi. Ma on dążyć do integralnego przekazu treści nauczania religii oraz angażować się we wszechstronny rozwój osobowości uczniów i wspierać ich w odpowiedzialnym korzystaniu z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Niemniej istotna wydaje się współpraca nauczyciela religii z dyrekcją szkoły, gronem pedagogicznym, radą rodziców i samorządem uczniowskim. Tylko takie podejście do profilaktyki gwarantuje jej skuteczność.

ZAKOŃCZENIE

Nowe technologie informacyjno-komunikacyjne mają znaczący wpływ na zachowanie młodzieży. Stanowią jeden z istotnych element środowiska wychowawczego. Niejednokrotnie są narzędziem służącym młodzieży do zachowań destrukcyjnych takich, jak np. agresja elektroniczna. Stąd też młode pokolenie potrzebuje pomocy w odpowiedzialnym korzystaniu z Internetu i telefonu komórkowego.

---

[49] D. M a c a n d e r, *Profilaktyka uzależnień w szkole. E-poradnik*, s. 6.

[50] Tamże.

[51] Tamże, s. 6–8.

[52] Tamże.

W procesie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży zasadniczą rolę odgrywają rodzice. Nauczyciel religii, podobnie, jak inni wychowawcy, spełnia funkcję wspomagającą. Strukturę jego specyficznej aktywności w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży współtworzy wiele elementów z zakresu profilaktyki pierwszorzędowej i drugorzędowej, a sporadycznie także profilaktyki trzeciorzędowej. Wszystkie, podejmowane przez nauczyciela religii formy i sposoby przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży wynikają wprost z założeń programu profilaktycznego szkoły. Koncentrują się wokół profilaktyki uniwersalnej. Wśród tych działań na szczególną uwagę zasługuje korelacja treści nauczania religii z zagadnieniami z zakresu przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży. Niemniej istotne są również projekty edukacyjne, konkursy i dyskusje panelowe z udziałem funkcjonariusza policji, psychologa, pedagoga. Warto je uzupełnić o formy aktywności artystycznej i wolontariat.

Wielość wyżej opisanych działań i częstotliwość ich podejmowania przez nauczyciela religii stwarza szanse na osiągnięcie sukcesu w zakresie przeciwdziałania agresji elektronicznej wśród młodzieży. Wymaga również współdziałania z dyrekcją szkoły, gronem pedagogicznym, rodzicami i innymi podmiotami odpowiedzialnymi za profilaktykę wśród młodzieży. Zaangażowanie wszystkich wychowawców spełnia szczególną rolę w przeciwdziałaniu agresji elektronicznej wśród młodzieży. Z pewnością wzmacnia działania profilaktyczne w szkole oraz przyczynia się do integrowania wychowania w rodzinie i szkole.

ACTIVITIES OF THE RELIGIOUS EDUCATION TEACHER AGAINST ELECTRONIC AGGRESSION AMONG YOUNG PEOPLE

SUMMARY

Electronic aggression, a phenomenon currently taking place among young people, poses difficult tasks for teachers. They relate to primary, secondary and tertiary prevention in the school environment and require the cooperation of headmasters, teachers and parents.

The analyses undertaken in the study present the specificity of the activities of the religious education teacher aimed at preventing aggression among young people. Firstly, the scope of meaning of ‘electronic aggression’ has been given. Next, the multidimensionality of electronic aggression among the young has been pointed out. In this context, preventive measures taken by the religious education teacher in the school environment have been described. Aims, tasks and rules, as well as forms, methods and means necessary for the prevention of electronic aggression among young people have been brought to attention. The cooperation of the religious education teacher with the headmaster, parents and other teachers in carrying out the tasks set by the school prevention programme has been considered significant.

DIE AKTIVITÄT DES RELIGIONSLEHRERS BEIM ENTGEGENWIRKEN DER ELEKTRONISCHEN AGGRESSION UNTER JUGENDLICHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das auftauchende Phänomen der elektronischen Aggression stellt für die Lehrer eine schwierige Herausforderung dar. Sie bezieht sich auf die erst-, zweit- und drittrangige Prophylaxe im schulischen Milieu und verlangt nach einer engen Zusammenarbeit zwischen der Direktion, den Pädagogen und den Eltern.

In den in diesem Artikel durchgeführten Analysen wurde die Spezifik der beruflichen Aktivität des Religionslehrers im Bereich der Prävention von Aggression unter Jugendlichen untersucht. Zuerst wurde der Bedeutungsgehalt des Begriffs „elektronische Aggression" analysiert. Dann wurde es auf die Mannigfaltigkeit der Formen der elektronischen Gewalt unter den Jugendlichen verwiesen. In diesem Kontext wurden auch die vom Religionslehrer im schulischen Milieu unternommenen prophylaktischen Maßnahmen beschrieben. Dabei wurde die Aufmerksamkeit auf Ziele, Aufgaben sowie auf Formen, Methoden und Mittel gelenkt, die bei der Prävention gegen die elektronische Gewalt von Bedeutung sind. Die Zusammenarbeit zwischen dem Religionslehrer und der Schuldirektion sowie dem pädagogischen Gremium bei der Durchführung der im prophylaktischen Programm der Schule festgelegten Maßnahmen muss als wesentlich angesehen werden.

Ks. Stefan EWERTOWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

IDEOLOGICZNE A FILOZOFICZNE ODNIESIENIE DO ISTOT ŻYWYCH

Słowa kluczowe: uprawnienia zwierząt, istota żywa, antropologia filozoficzna, ekologia

Key words: animal rights, a living being, philosophical anthropology, ecology

Schlüsselworte: Tierrechte, lebendiges Wesen, philosophische Anthropologie, Ökologie

Człowiek nie jest ani aniołem, ani bydlęciem;
nieszczęście w tym,
iż kto chce być aniołem, bywa bydlęciem"[1].

Artykuł jest głosem w dyskusji, jaka toczy się w kwestii prób prawnego upodmiotowienia zwierząt, a więc przyznania zwierzętom praw równych człowiekowi. Kwestia, nie jest bez akcentów moralnej, filozoficznej czy społecznej prowokacji. Zagadnienie moralne i prawne, przekroczyło już zakres laboratoryjnych badań i z pomocą mediów osiągnęło poziom debaty społecznej. „W Indiach status «osób niebędących ludźmi» otrzymały delfiny"; „Hiszpania podobne prawa nadała wszystkim wielkim małpom"[2]. Z jednej strony podmiotem prawa może być tylko podmiot świadomy i wolny, a więc odpowiedzialny, a jednak w dobie prawnego pozytywizmu, na zasadzie pozyskania większości parlamentarnej, prawa „osoby", można przyznać komukolwiek i czemukolwiek, nawet rzeczom. Przykładem takiego prawnego pozytywizmu jest decyzja parlamentu-rządu belgijskiego, który dopuszcza eutanazję dzieci bez ograniczeń wieku na podstawie ich decyzji, podczas,

* Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, ur. 1951 r. w Malborku, prof. nadzw. Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej. Zajmuje się badaniem kultury współczesnej z uwzględnieniem roli religii oraz procesu integracji europejskiej.

[1] „Niebezpiecznie jest zanadto pokazywać człowiekowi, jak bardzo podobny jest zwierzętom, nie wskazując mu jego wielkości. Również niebezpiecznie jest zanadto mu ukazywać jego wielkość bez jego nikczemności. Jeszcze niebezpieczniej jest zostawić go nieświadomym jednego i drugiego. Ale bardzo korzystne jest ukazywać mu jedno i drugie": B. P a s c a l, *Myśli,* przeł., T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 134–135.

[2] W. B r z e z i ń s k i, *Ja, stworzenie,* w: „Tygodnik Powszechny", nr 7, 16 lutego 2014, s. 36; E. S i e d l e c k a, *Nowy wróg gender*, w: „Gazeta Wyborca", 15/16 lutego 2014, s. 3.

gdy jednocześnie odmawia się nieletnim na gruncie prawa cywilnego zawierania małżeństwa, czy nabywania trwałego majątku. Dysproporcja uprawnień i prawny woluntaryzm, niekonsekwencja wniosków i działań narzuca się sama. Takie wprowadzenie zdradza stanowisko autora artykułu w omawianej kwestii, jako przedstawiciela personalizmu chrześcijańskiego oraz myślenia w kategoriach filozofii klasycznej.

Nie bez powodu padają pytania, czy kultura zachodnia pożegnała się z humanizmem, jako pierwszą i najważniejszą troską o „żywego człowieka"? Pewnego rodzaju kulturowej detronizacji człowieka z jego szczególnej pozycji w świecie przyrody we współczesnych nurtach anty-antropocentrycznych nie trzeba udowadniać. Czy jednak współczesną kulturę stać tylko na perwersję i utylitaryzm? O nie, stać ją na wspaniałomyślność i to coraz większą, właśnie wobec zwierząt. Ale nie trzeba iść tak daleko, bowiem czym innym jest prawna ochrona zwierząt, a czym innym upodmiotowienie zwierząt. Narodziny „prawa transgenicznego" jest ewidentnym przykładem poruszanego tu zagadnienia. Jeśli arbitralnie można zastosować taką kulturę prawną, która przyznaje prawa różnym istotom żyjącym, to znaczy, że nie jest to problem tyle prawny, co bardziej należący do filozofii prawa. Jest to pytanie, czy demokracja parlamentarna ma status absolutny i czy właściwie nic jej nie ogranicza? Czy wystarczy przegłosować „tezę", „przekonanie", „pragnienie", aby rzeczywistość się zmieniła? Jak rodzą się systemy totalitarne, gdzie mają korzenie, czy tylko w osobie dyktatora? Tym bardziej, że podstawowych praw człowieka nikt nikomu nie przyznaje, lecz jedynie je uznaje. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948), nie stanowi aktu nadania praw, nie jest przyznaniem, lecz kodyfikacją uznanych, przyrodzonych praw człowieka. Mieści się w tym prawo do wolności, nietykalności, integralności cielesnej oraz szereg innych uprawnień. Czy taki sam proces można zauważyć w przypadku *Światowej Deklaracji Praw Zwierząt,* w której używa się zwrotu „zwierzę ma prawo"?[3]. Sytuacja jest jedynie pozornie podobna, ale nie ulega wątpliwości, że we wszystkich środowiskach wzrasta wrażliwość na los zwierząt i słusznie. Należy oddać sprawiedliwość tym, którzy jako prekursorzy rozpoczęli etyczną debatę nad losem zwierząt[4]. Radykalnym obrońcą oraz inspiratorem ruchu jest prezes *Animal Rights International* Peter Singer, który twierdzi: „[…] przy całym naszym złym nastawieniu przeszliśmy już długą drogę od czasów, gdy Afrykanów można było łapać, wywozić do Ameryki i sprzedawać, podobnie jak robi się to dziś z istotami nieczłowieczymi. Tak jak dopiero niedawno wyszliśmy z rażąco rasistowskiej moralności epoki niewolnictwa, tak dopiero zaczynamy wychodzić poza nawet silniej zakorzenioną etykę szowinizmu gatunkowego naszej

[3] *Światowa Deklaracja Praw Zwierząt* uchwalona przez UNESCO w dniu 15 października 1978 w Paryżu. W *Deklaracji* aż siedem razy użyto zwrotu „zwierzę ma prawo", chociaż w dalszych artykułach *Deklaracja* apeluje do ludzi o ochronę i poszanowanie nawet zwierząt martwych (Art. 13, p. a). Wcześniej brzmienie ostateczne tekstu przyjętego przez Międzynarodową Ligę na Rzecz Praw Zwierząt pochodzi z 21 września 1977 r. Panoramę prawną oraz działania organizacji międzynarodowych związanych z ochroną zwierząt w związku z przeprowadzanymi badaniami na przykładzie zwierząt omawia: R.D. R y d e r, *Szowinizm gatunkowy w laboratorium*, w: *W obronie zwierząt*, pod red. P. Singer, przeł. M. Betley, Warszawa 2011, s. 128–151.

[4] S. i R. G o l d o v i t c h, R.J. H a r r i s, *Animals, Men and Morals*, London 1972.

ery”[5]. Problem w przypadku P. Singera polega na tym, że w swych poglądach odszedł on od koncepcji godności ludzkiej, a oparł się na utylitaryzmie, gdzie wartością najwyższą jest minimalizacja cierpienia wszystkich żyjących istot. Według F. Fukuyamy, P. Singer „nie wyjaśnia dlaczego ulga w cierpieniu powinna być jedynym dobrem moralnym”, a dalej: „W jego jawnie darwinistycznym oglądzie świata ludzie są częścią *kontinuum* życia i nie posiadają w nim szczególnej pozycji. Prowadzi to do dwóch niezaprzeczalnie logicznych wniosków: istnieje potrzeba przyznania praw zwierzętom, ponieważ podobnie jak ludzie mogą one odczuwać ból i cierpienie, oraz zmniejszenia praw dzieci i starszych ludzi, którym brakuje pewnych cech, takich jak samoświadomość, pozwalająca przewidzieć nadchodzący ból. Według Singera, prawa pewnych zwierząt zasługują na więcej szacunku niż prawa pewnych ludzi”[6]. Zwierzęta maja prawo nie cierpieć bez potrzeby, ale F. Fukuyama pyta, dlaczego ulga w cierpieniu miałaby być jedynym i najwyższym dobrem moralnym oraz skąd pochodzi moralna koncepcja równości?

Aby przyznać prawa zwierzętom, podobne lub równe do praw człowieka, najpierw należałoby zwierzęta uznać za „osoby”. Takie postawienie sprawy przenosi zagadnienie jeszcze na inny poziom. Rodzi się pytanie, na jakiej podstawie zwierzęta mogą być uznane za podmiot praw „osoby”? Czy jest to wynik racjonalnego poznania o braku istotnej różnicy w naturze zwierząt i ludzi, czy też rodzaj sentymentalizmu, ideologicznego zaangażowania i podpartego pewnymi wynikami nauki, usankcjonowania tego, w co się chce wierzyć. „Naukowy”, czy też „konsensus naukowy”, nie znaczy absolutnie obiektywny[7]. Może być również oportunizmem politycznym, kulturowym lub ideologicznym. Mało kto poza metodologami nauki, zastanawia się nad faktem, że w nauce często zachodzi zjawisko przemiany „znanego w nieznane”, lub próba wyjaśniania za pomocą „nieznanego przez nieznane” (*ignotum per ignotum*). Niekwestionowane są osiągnięcia nauki, ale czy znaczy to, że bardziej przybliżyły współczesnych do wyjaśnienia istoty człowieka, czy jeszcze bardziej oddaliły? Nauka stara się opisywać, jak organizmy funkcjonują w świecie, jakie muszą być spełnione warunki, aby „życie” mogło się rozwijać. Nie odpowiada jednak na pytanie, jaki jest sens istnienia świata, jaką wartość ma cierpienie ludzi lub zwierząt?

W kulturze relatywizmu, współczesnych eksperymentów, całkiem świadomie trzeba przyjąć pewną strategię. Chcąc osiągnąć cele ideologiczne, najpierw należy ludzi oswoić z ideą ponadgatunkowej równości. Pomoże w tym emocjonalne od-

---

[5] P. S i n g e r, *Animal Liberation*, New York 1975, pol. wyd.: *Wyzwolenie zwierząt,* Warszawa 2004. Uważa że należy zakwestionować tradycję moralną Zachodu, a sama przynależność gatunkowa nie daje żadnych uprawnień, nie jest to żadne znaczące kryterium; T e g o ż, *Democracy and Disobedience, Practical Ethics, How Are We to Live? Rethinking Life and Death, One World, Pushing Tome Away; The President of Good and Evil*… T e g o ż, pod red., *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 320.

[6] F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 191–195, 204.

[7] „Ideę naturalnych fundamentów rodziny głoszą dziś socjo-biologowie i psychologowie ewolucyjni. Zapominamy jednak często o tym, że i nauka, w momencie kiedy porzuca perspektywę opisu i wchodzi na poziom *meta*, związany czy to z określeniem założeń badań, czy też interpretacją wyników bądź ich praktyczną aplikacją, również może ulegać poznawczym błędom”: D. K o z ł o w s k a, *Kościół szukający nowego języka*, w: „Znak” 3(2014), s. 28.

niesienie do świata, które ma ogromne znaczenie[8]. Wystarczy wskazać na stopień przywiązania do własnych przekonań oraz stanowisk i trudu ich zmiany. W dyskursie i sporach społecznych, emocjonalne argumenty często są skuteczniejsze niż racjonalne. W debacie społecznej media pomagają w wykluczaniu tych, którzy myślą inaczej niż „główny nurt", tzw., „nowoczesny". Nie należy jednak zwątpić w sens dyskursu naukowego, sens społecznej oraz uczciwej debaty. Dodać należy, że osoba, to istota świadoma i decydująca o sobie, ale mająca nastawienia, preferencje i marzenia. Tradycyjnie zaś osoba związana jest z najgłębszą istotą bytu, której adekwatnie nie wyjaśni biologiczna teoria antropogenezy[9]. Pytać należy więc o najgłębszą różnicę istot, i co z tego może wynikać, bowiem niekoniecznie prawdziwy sąd skutkuje moralnym nakazem.

Decyzję, co do sposobu działania podejmuje się w oparciu o różne przesłanki. Trzeba też wyraźnie odróżnić, czym innym jest cel prawnej regulacji, aby ulżyć „losowi zwierząt", a czym innym są środki, jakie w tym celu próbuje się stosować, np., działania obrońców praw zwierząt – *Nonhuman Rights Project* w USA. Bez względu na rezultaty, nie ulega wątpliwości, że nadszedł czas ponownego zrewidowania stosunku człowieka do zwierząt. Bezmyślne męczenie i zabijanie zwierząt jest głupie i okrutne, są to czyny niegodne człowieka, a nawet „przestępstwa przeciwko naturze i zwierzętom", (SDPZ). Nie jest to niestety jedynie przeszłość. Ponieważ człowiek miał wyróżniony status w przyrodzie, dlatego jemu została powierzona troska ochrony zwierząt. Symbolicznym przykładem jest tu „człowiek prawy i sprawiedliwy", biblijny patriarcha Noe i jego arka zwierząt (Rdz 6,9–8.19).

RÓŻNICE NATUR?

Najłatwiej i dość naiwnie, w sposób wizualny można pokazać różnice pomiędzy istotami żywymi, jakimi są np., ludzie i rośliny. Granica na poziomie wirusów, gdzie kończy się życie roślin a zaczyna się życie zwierząt nie jest jednoznaczna i czytelna. Uznając wyższość bytowania zwierzęcego nad roślinnym, nie znaczy to przecież, że ze światem flory, z roślinami, człowiek może postępować w sposób irracjonalny, moralnie zły, bo bezmyślnie niszczący. Nawet racjonalne przesłanki eksploatacji świata przyrody nie zdejmują z człowieka moralnej odpowiedzialności i to nie tylko w sytuacji ekologicznych katastrof, które są skutkiem przemysłowej eksploatacji zasobów naturalnych.

Zwierzęta, to inny stopień istnienia w stosunku do świata roślin. Są to istoty żyjące, myślące, czujące, współpracujące. Zwierzęta, to nie rzeczy ani przedmioty, więc jaki mają status?[10]. Status przyrody czy kultury? M. Goettel, wskazuje,

[8] M. P a r k, *Otwieranie klatek, otwieranie oczu: Dochodzenie i jawne oswobodzenie w przemysłowej hodowli jajczarskiej*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 248–258.

[9] Systematyczne opracowanie filozoficznej antropologii. Poszukując istoty ludzkiej osoby należy uwzględnić biologiczno-psychiczno-duchowy dynamizm człowieka w interpretacji filozoficznej, aby dotrzeć do podstawy ontologicznej. Praca oparta na bogatej literaturze przedmiotu: I. M r o c z k o w s k i, *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*, Płock 2012, s. 113–118.

[10] Status ochrony prawnej zwierząt, „jako szczególnego bytu biologicznego (istota żyjąca), zwierzę jako istotny składnik środowiska przyrodniczego, zwierzę jako dobro o charakterze majątkowym" w sytuacji nabycia, ochrony w prawie polskim z uwzględnieniem standardów

że prawodawca polski nie przyznał zwierzętom statusu podmiotu, podmiotowość prawną mają tylko istoty ludzkie. Teoretycznie oraz kulturowo jest interesująca propozycja wypracowania jakiejś kategorii trzeciej, „specjalny typ" pomiędzy podmiotem a przedmiotem, np. zwierzę jako: „dobro o szczególnym charakterze", „istota żywa", lub „żywe twory przyrody" albo „szczególna wartość chroniona prawem", „byty podobne i spokrewnione", „istoty nieczłowiecze", „zwierzęta nieczłowiecze". Jak dotąd: „w stosunkach cywilnoprawnych zwierzę będzie znajdowało się w zasadzie w sytuacji identycznej jak rzecz, jednak tylko odpowiednio, tzn. przy uwzględnieniu odrębności wynikających z wyjątkowego charakteru interesującego nas dobra. Poddanie zwierzęcia w całej rozciągłości reżimowi prawnemu odnoszącemu się do rzeczy jest po prostu nie do pomyślenia"[11]. Zwierzę nie jest rzeczą i są to filozoficzne i etyczne dylematy, które mogą mieć przełożenie na tworzenie ustawodawstwa. Możliwe, obecne rozstrzygnięcia mają charakter i odpowiedź antropocentryczną, gdyż innych, jakiś niezależnych, czy oceny jakichś kosmo-istot nie ma. Byłby to niezmiernie ciekawy przypadek, gdyby jakieś inteligentne istoty pozaziemskie dokonały obserwacji życia na ziemi i przyznałyby ludziom wyróżniony status wśród wszystkich istot żywych, albo też i nie? Takie rozważania mają jednak rangę *science fiction*.

Odniesienie do świata zwierząt, proponowane przez religie, też ma element antropocentryczny. Przecież nawet w dyskursie naukowym wystarczy użyć pojęć, „dialog z przyrodą", „prawa przysługujące istotom żywym", „stopień złożoności organizacji", aby zauważyć, że mają one charakter antropocentryczny, od czego trudno się uwolnić. Samo szukanie miejsca dla człowieka w świecie istot żywych również ma ten teoretyczny punkt wyjścia. Badania można prowadzić na różnych poziomach i w różnych kierunkach. Nie mniej twierdzenia typu: „«Natura ludzka» nie jest czymś naturalnym, ale kulturowym. A co za tym idzie, wszelkie argumenty «z natury» mają charakter z natury rzeczy kulturowy"[12], jest twierdzeniem jednostronnym, redukcyjnym. Nie ma człowieka bez natury i nie ma człowieka bez kultury. Można się zgodzić, że kultura w egzystencji człowieka odgrywa ogromną rolę, ale przenika ją natura. Sporu, jak się ma natura do kultury i odwrotnie, nie sposób rozstrzygać na gruncie monizmu materialistycznego. Nie znaczy to, że dociekania filozoficzne nad sensem i celowością natury, której człowiek jest tylko częścią, pozbawione są logicznych niespójności i nie popadają w sprzeczność. Taką sprzeczność można zauważyć, choćby w stwierdzeniu, że w przyrodzie wszystko jest na swoim miejscu, jedynie człowiek jest w niej „kimś całkowicie obcym". Jeśli tak jest w rzeczywistości, to trzeba być konsekwentnym i pytać: co wyróżnia człowieka, że nie pasuje, że jakoś się nie mieści w granicach świata? Już samo postawienie dylematu, ujawnia zdolność dystansu do siebie i świata (podmiot – przedmiot), a tym samym przez zdolność do abstrakcji, kierowania się w aktach transcendencji ku „nieskończoności", pozwala umieszczać człowieka właśnie poza światem zwierząt,

międzynarodowych oraz wspólnotowych, konstytucyjnych, regulacji administracyjno prawnych i prawnokarnych, szeroko omawia: M. G o e t t e l, *Sytuacja zwierzęcia w prawie cywilnym,* Warszawa 2013.

[11] Jak wyżej, s. 15–17.

[12] J. S i e m i e n o w i c z, *Nikt nie rodzi się człowiekiem*, w: „Znak" nr 706, 3(2014), s. 30.

podczas gdy zwierzęta zamieszkują jedynie środowisko[13]. Trudno jednak w tym miejscu odwoływać się do wszystkich osiągnięć współczesnej antropologii. Jedne nury akcentują za Arystotelesem realne różnice, inne redukcyjne akcentują podobieństwa. Zdecydowanie inaczej rzecz się przedstawia, gdy podejmuje się próbę ukazania transcendentnego charakteru bycia człowieka w świecie, a inaczej gdy poprzez wskazywanie specyficznych cech, „świadomość introspekcyjną, odpowiedzialność moralną, zdolności celowego i racjonalnego działania oraz intencjonalnego, kompetencji językowej, towarzyskości" zwierząt pokazuje się, że cechy tradycyjnie przysługujące osobie, nie wyróżniają człowieka spośród zwierząt. Tak stawia sprawę Dawid DeGrazia i konsekwentnie twierdzi, że moralne przesłanki aby wyżej stawiać cierpienia ludzi niż zwierząt są nie do obrony chociażby poprzez tradycyjne odwoływanie sie do pojęcia „osoby". Nie wystarcza to, by uzasadnić wyjątkowy status człowieka w świecie – nie jest to tak ważne jak uznaje się w tradycji etycznej[14]. Proponuje, aby przynajmniej niektórym zwierzętom jeśli nie w pełni przyznać status osoby to przynajmniej status „osoby granicznej"[15].

Od czasów starożytnych fascynujące są próby penetracji przestrzeni kosmosu. Można odbyć podróż badawczą w głąb „materii", szukając fundamentów, aż po elementarną „boską cząstkę" Higgsa. Rentgen pomógł wejść w strukturę ciała, wszystkie inne nowoczesne formy badań stosowanych w medycynie, to tylko udoskonalenie pierwszego pomysłu, z uwzględnieniem osiągnięć współczesnych technologii. Z. Freud miał znaleźć sposób, by penetrować świadomość człowieka. W naukowych badaniach dopracowano się mapy genomu, czego wynikiem jest stwierdzenie: „całkowita długość DNA w organizmie człowieka przekracza kilka milionów kilometrów", nie mniej nie bardzo można wskazać najbardziej typowy genotyp człowieka. Być może nastał czas podjęcia badań, nie tylko głębin oceanów, ale również zagadnienia, jakimi istotami są zwierzęta, co myślą i co przeżywają. Wiedza nieustannie się powiększa, badania pod roboczym hasłem *animal studies* trwają i zapewne będą dostarczać kolejnych porcji informacji. Takimi zagadnieniami zajmuje się Marian Stamp Dawkins, który szuka sposobów określenia jakości cierpienia zwierząt. Znakami rozpoznawczymi w jego metodzie jest obserwacja – zwłaszcza w warunkach nienaturalnych – zdrowie zwierzęcia, objawy fizjologiczne oraz zachowanie. Jednakże nie udało mu się wyjść poza antropomorfizm oraz metodę analogii, hipotetyczne stwierdzenia, co sytuuje go w przestrzeni antropocentryzmu[16]. Bez sensu byłoby zaprzeczenie tezy, że zwierzęta odczuwają ból, zamknięcie, że przez to cierpią.

---

[13] J.F. C r o s b y, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 189–191.

[14] „Nawet jeśli istnieją jakieś moralnie istotne różnice między osobami i nieosobami, to twierdzenie, że osoby mają wyjątkowy czy nawet zdecydowanie nadrzędny status moralny, jest nie do obronienia": D. D e G r a z i a, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens,* w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 77; T e g o ż, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2014.

[15] Jak wyżej, s. 73.

[16] „[…] zwierzęta cierpią, jeśli trzyma się je w warunkach, w których brak im czegoś, co usilnie starałby się zdobyć, gdyby miały taką możliwość, lub spotyka je coś, od czego usilnie próbowałby uciec, gdyby dano im taką możliwość": M.S. D a w k i n s, *Naukowe podstawy ustaleń, czy zwierzęta są zdolne do cierpienia*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt.: s. 44–62.

Problemem jest ustalenie jakości cierpienia zwierząt, którego nie sposób określić na podstawie metody behawioralnej.

Podejmując decyzje, tworząc również regulacje prawne, co do losu zwierząt, nie można czekać na ostateczne rozstrzygnięcia. Prawdopodobnie definitywnych argumentów przechylających szalę, tylko w jedna stronę, jak pokazuje historia nauki na gruncie biologii nie będzie. Podobnie arbitralnym i tautologicznym jest twierdzenie, że człowiekiem jest się jedynie przez przynależność gatunkową. Pouczające są spory na temat moralnego usprawiedliwienia rytualnego uboju zwierząt. Strony sporu przerzucają się argumentami, które wzajemnie są kwestionowane i odrzucane[17]. Znaczącym argumentem byłoby określenie rzeczywistego statusu zwierząt w stosunku do człowieka, chociaż obrońcy praw zwierząt domagają się nie tylko ograniczenia zadawania zwierzętom „cierpień". Powstaje jednak wątpliwość, czy badania naukowe ostatecznie pomogą rozstrzygnąć ten spór? Czego dowodzą dane statystyczne, jeśli się je nie zinterpretuje? Czy nauka kiedykolwiek będzie zdolna zdjąć brzemię moralnej odpowiedzialności z człowieka?

Human-Animal Studies, jakkolwiek zgłasza pretensje do miana „obiektywnego, niezależnego" badania, to jednak trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że nie istnieje bezzałożeniowa nauka. Każda nauka w punkcie wyjścia przyjmuje pewne aksjomaty oraz posługuje się metodą badawczą, która ostatecznie też nie jest neutralna wobec badanego przedmiotu. Kierunki interdyscyplinarnych badań, tym bardziej w punkcie wyjścia, mają założenia ze względu na cel. A więc zapewne nie wprost, a jednak w tym przypadku chodzi o przekroczenie, pokonanie antropocentrycznego paradygmatu, dojścia do takich wyników, któryby pozwalałby na równouprawnienie ludzi i przynajmniej niektórych zwierząt. Nie należałoby się lękać detronizacji człowieka, jeśli rzeczywiście zwierzęta, jako istoty żyjące równe są człowiekowi, wówczas interes zwierząt oraz człowieka jest równoważny[18]. Jednak w dyskursie naukowym należy to wykazać, właśnie na podstawie badań. Jeśli psychologia społeczna przyjmuje, jako przedmiot badań porównawczych, organizację pracy w mrowisku i wśród ludzi, ignorując różnice gatunkowe, to wypada zapytać, na jakiej podstawie? Można przypuszczać, że porównania pod względem zatrudnienia, równości obowiązków i otrzymywanych ekwiwalentów żywieniowych, nie wykluczając postaw altruistycznych postawią system mrowiska na wyższym stopniu organizacji niż wszelkie wypracowane systemy podziału pracy i społecznych relacji wśród ludzi. W nauce można mówić nie o obiektywnych, lecz o przyjętych kryteriach oceny, porównaniach, o sposobach pomiarów. Słuszne są postulaty, zgłaszane przez obrońców praw zwierząt, że trzeba dopracować „model relacji człowieka ze zwierzętami". Prawdą jest, że w dobie materialnego, eksploatacyjnego odniesienia człowieka do świata przyrody, nie jest on najlepszy z możliwych. Niszcząc środowisko naturalne, człowiek nie tylko zagraża zwierzętom, ale zagraża samemu sobie. Nie chodzi tylko o zaśmiecanie i zatruwanie naturalnego środowiska, ale o wszelkie

[17] W sporze, Trybunał Konstytucyjny ma pogodzić z jednej strony prawo do wolności religijnej, a z drugiej, z prawem krajowym zakazującym rytualnego uboju. Głównie chodzi o to, że w uboju według religijnego rytuału, zwierzę nie może być ogłuszane. W Polsce ubój rytualny był legalny do 2012 r.

[18] G. M a t h e n y, *Utylitaryzm i zwierzęta*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 24–43.

formy eksploatacji świata przyrody i jej zasobów, zwłaszcza ożywionych. Ludzie w myśleniu i działaniu dalecy są jeszcze od tego, aby bardziej uwzględniać zasadę wzrostu i równowagi. J. Moltmann jest przekonany, „że ekologiczny kryzys w naturze dzisiejszej doby jest jednocześnie kryzysem religijnym Świata Zachodniego”[19]. Współcześni ludzie, w nowożytnej ekspansji kulturowej, w dążeniu do dominacji oraz władzy mają kompleks Boga. Sięgają po rewolucyjne środki i działania, by świat urządzić „na nowo”. Nie bez znaczenia jest tu fałszywy obraz Boga, który w niektórych przekazach jest wobec świata „tyranem”, „władcą”, „absolutnym właścicielem”, a więc według kaprysu, może ze światem uczynić wszystko co zechce. Czy po to Bóg stwarzał tak bogaty i zróżnicowany świat istot żywych? Czy człowiek może uznać Boga, tylko na zasadzie uznania Jego dominacji, wielkości nad sobą? Jeśli tak, to wówczas relacje te przenosi na świat istot żywych. Takie podejście nie mieści się jednak w perspektywie wiary chrześcijańskiej: „A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28); „Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12,47). Papież Benedykt XVI, w encyklice *Deus caritas est* (2005), stara się ludziom przypomnieć, „Bóg jest miłością”. Opcja etyczna musi mieć fundament. Religijna perspektywa również podpowiada opcję poszanowania życia człowieka i sposobu odnoszenia się do zwierząt. Niestety nie jest ona jednakowa, nawet we największych religiach świata może przybierać skrajne formy. Uznając panpsychizm, czyli jedność życia i jego absolutne poszanowanie, np. w dżinizmie, dochodzi się do stanowiska, które: „deprecjonuje życie ludzkie u samych jego korzeni i za najbardziej wzniosły rodzaj śmierci uważa samobójstwo przez zagłodzenie się. Poszanowanie wobec życia – tj. wobec wszystkiego, co istnieje w trzech królestwach świata, nie spowodowało uświęcenie życia ludzkiego lub przynajmniej nadania mu religijnego znaczenia”[20]. W religii chrześcijańskiej akcentuje się przekonanie, iż człowiek ma najwyższą pozycję wśród wszystkich istot stworzonych. Działanie człowieka nie może jednak być nastawione opozycyjnie ani do Boga, ani do świata przyrody. Człowiek, uczestnicząc w dziele stworzenia oraz przymierza jest lub nieustannie winien być „odpowiedzialnym dzierżawcą”, winien działać z właściwą sobie troską o „integralność świata i jego rozwój”[21].

Jest czymś zgoła chwalebnym, gdy w projektach rozwoju przemysłu, w urbanistyce, i wielu innych potrzebach człowieka uwzględnia się istnienie i potrzeby zwie-

[19] J. M o l t m a n n, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z Danielewicz, Kraków 1995, s. 524.

[20] M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, t. II, s. 62: „wszystko na świecie, co istnieje, posiada duszę, nie tylko zwierzęta, ale i rośliny, kamienie, krople wody itp. A ponieważ poszanowanie dla życia jest pierwszym i najważniejszym przykazaniem dżinistów, owa wiara w panpsychizm nastręcza niezliczone trudności. Dlatego właśnie idący mnich musi zamiatać przed sobą drogę i nie wolno mu wychodzić po zachodzie słońca, bo może zabić jakieś mikroskopijnej wielkości stworzenie”. Celem religijnych praktyk jest wyzwolenie – zbawienie. Jednak przyjmując sakralność kosmosu, również życie nabiera sakralnego znaczenia, podlega totalizacji, w której to, czego doświadcza się jako cierpienie, jako zło, ma pozytywne znaczenie. Współczucie i pomoc cierpiącym istotom, jak też działania w obliczu historycznych katastrof nie mają znaczenia, s. 163.

[21] M. K o w a l c z y k, *Dogmatyka – Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, t. 6, s. 126–131.

rząt. Przestrzeń jest ograniczona. W tym celu, czy naprawdę konieczna jest postawa transhumanizmu, a więc zakwestionowanie wyjątkowej pozycji człowieka w świecie przyrody? Czy nie jest tak, że wyjątkowa pozycja człowieka zobowiązuje go do moralnie dobrego działania wobec zwierząt? Domaga się większej odpowiedzialności, a nawet opieki i ochrony? Dojrzały antropocentryzm nie musi być ani okrutny, ani egoistyczny. Nigdy w cywilizacji chrześcijańskiej, człowiek nie miał absolutnego statusu istnienia, i nigdy nie był absolutnym właścicielem natury. Człowiek, tak jak w istnieniu, uczestniczy w życiu, ale nie posiada całej natury na prawach właściciela. Tu na ziemi, każdy człowiek, jak w domu, jest tylko do czasu, bowiem podlega również prawom natury. Nie znaczy to, że w dziejach, wielorakich cywilizacji nie było nagminnych przypadków nieustannego naruszania i przekraczania granic, w wyniku, czego następowały katastrofy ekologiczne na niespotykaną skalę. Współczesny, przemysłowy chów zwierząt też domaga się moralnego osądu. Czy rzeczywiście człowiek jest absolutnym „panem" zwierząt? J. Moltmann, analizując relacje człowieka do natury, i szukając właściwego *modus vivendi* z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii, zauważa możliwość porozumienia i pisze: „Pierwszą próbę wyzwolenia natury spod ludzkiej arbitralności znajdujemy w «Światowej Karcie Natury», którą Narody Zjednoczone przyjęły 18 października 1982 roku. Wprawdzie *Karta* ta nie idzie tak daleko, aby przyznać naturze jej własne prawa i uznać ją za prawny podmiot, to jednak znajdują się tam próby wyjścia poza antropocentryczną i wąsko egoistyczną perspektywę nowożytnego świata, według której istnieje ona tylko dla człowieka. «Człowiek jest częścią natury» – orzeka *Karta* we wstępie"[22]. Teolog[23] wychodząc od przekonania, że każda żywa istota to stworzenie Boże, i że w Bogu znajduje usprawiedliwienie swego istnienia, zdaje się podzielać ten pogląd, gdyż twierdzi, że: „ten etycznie słuszny postulat musi zostać jednak zakorzeniony w prawie tak, aby natura nie była zależna od dobrej woli, łaski człowieka, ale raczej uznana została jako podmiot swych własnych praw"[24]. Nawet, gdy teolog postuluje, by regulacje prawne były w gestii rządów, to jednak do końca nie mówi o równości natur człowieka i zwierząt. W tym też duchu sformułowane zostały postulaty relacji człowieka do natury profesorów prawa oraz teologii z Berna i Tybingi:

1. „Natura – ożywiona czy nie – posiada prawo do istnienia, a to oznacza także prawo do przetrwania i rozwoju.
2. Natura posiada prawo do ochrony swych ekosystemów, gatunków i populacji w ich wzajemnych, wewnętrznych odniesieniach.
3. Natura ożywiona posiada prawo do zachowania i rozwoju swego potencjału genetycznego.

[22] Jak wyżej s. 532–533. „Do tekstu konstytucji Austrii postanowiono wprowadzić, obok praw człowieka, następujące stwierdzenie na temat praw zwierząt: «Państwo chroni życie i dobrostan zwierząt, w związku ze szczególną odpowiedzialnością, jaką rodzaj ludzki ponosi w stosunku do zwierząt jako swych współtowarzyszy»": cyt. za: M. B a l l u c h, *W jaki sposób Austria osiągnęła historyczny przełom w kwestii zwierząt?*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 233.

[23] Z. D a n i e l e w i c z, *Jürgen Moltmann*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku,* Warszawa 2003, s. 181–192.

[24] J. M o l t m a n n, dz. cyt., s. 533.

4. Istoty żywe posiadają prawo do życia stosownie do swego gatunku, włącznie z rozmnażaniem się w ramach swoich ekosystemów.
5. Wszelkie ingerencje w naturze muszą być uzasadnione. Są one dopuszczalne jedynie w następujących przypadkach:
   – kiedy założenia interwencji zostały określone w demokratycznym procesie i przy poszanowaniu praw natury,
   – kiedy przedmiot ingerencji jest większej wagi niż samo zachowanie nienaruszalności praw natury,
   – kiedy ingerencja nie jest niepohamowana.

   Po jakimkolwiek zniszczeniu dokonanym na łonie natury, winna ona być odrestaurowana tak szybko, jak to tylko możliwe.
6. Wyjątkowo rzadkie ekosystemy powinny zostać wzięte pod specjalną ochronę, szczególnie, jeśli obejmują one wiele gatunków. Wszelka eksterminacja gatunków jest zakazana”[25].

Powyższe postulaty prawne są kompromisowym porozumieniem środowisk. Wydaje się, że bardziej wynikają z oceny skali ekologicznego zniszczenia i eksploatacyjnych zachowań współczesnych ludzi, które muszą być powstrzymane, aniżeli z analizy natury, czy też z rozpoznania statusu istot żywych w świecie. W powyższym przypadku, prawnicy, a z nimi teolodzy, swoich postulatów poza zakwestionowaniem antropocentrycznej pozycji człowieka w świecie nie uzasadniają. Ale nawet tych prób nie dostrzega Paul Waldau, który tak jak zachodnią kulturę tak i chrześcijaństwo oskarża jedynie o „szowinizm gatunkowy”[26]. W sposób arbitralny postulują, a demokratycznie, czyli wolą większości proponują przyznać, a nawet bardziej uznać prawa całej natury. Wobec tego, tym bardziej istnieje potrzeba badań, które uzasadniałyby uznanie praw natury oraz zniesienie antropocentryzmu. Rodzi się jednak bardzo poważna wątpliwość, czy przy zachowaniu antropocentrycznej pozycji człowieka, nieuchronnie będzie postępowała dewastacji środowiska naturalnego i nieuzasadnione wykorzystywanie zwierząt? Czy antropocentryzm ze swej natury zakłada nieetyczne, nieodpowiedzialne, nierozumne, użytkowe i zbudowane jedynie na niepohamowanej chciwości działania? Postuluje się „zachowanie praw natury” bez określenia, czym jest natura i jaki jest jej status w świecie. Jest to zagadnienie bardziej filozoficzne aniżeli biologiczne. Jest to zagadnienie „tożsamości i różnicy”[27]. Na ile istoty żywe, ludzie i zwierzęta są tożsame, a na ile się różnią? Po-

[25] M. K o w a l c z y k, *Sogmatyka – Traktat o stworzeniu*, dz. cyt., s. 534.

[26] P. W a l d a u, *Religia i zwierzęta,* w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 105–125. Autor omawia tradycję traktowania zwierząt w pięciu największych religiach świata. Trudno zgodzić się choćby z twierdzeniem: „[…] niewątpliwie prawdą jest, iż główne instytucje religijne nie podjęły w zasadzie próby ustosunkowania się do żadnej ze szkodliwych dla zwierząt praktyk obecnych w społeczeństwach uprzemysłowionych”, s. 122. „Ponieważ etyczny antropocentryzm w postaci szowinizmu gatunkowego jest także cechą współczesnych systemów prawnych, wartości biznesowych, głównej teorii ekonomicznej, politycznych decyzji rządu oraz filozofii kształcenia i programów nauczania, nie powinno nikogo dziwić, że główne instytucje religijne starają się nadal promować te ciasne poglądy”, s. 119.

[27] „A zresztą, czy można zanegować to doświadczenie siebie, pragnienie utrwalenia odrębności własnego *Ja* lub doświadczenie samotności, w którym *Ja* tak dotkliwie się sobie ujawnia? Czy

trzeba wysiłku intelektualnego, który równoważyłby zaangażowanie emocjonalne niektórych działaczy, np., „ruchu zielonych", itp. Całkiem serio dostrzegając dramat zwierząt należy stawiać pytania, czy aby detronizacja człowieka nie jest zakwestionowaniem jego osobowych wartości? Czy w kulturze postmodernistycznej, nie jest to burzenie może jednego z ostatnich punktów odniesienia? Tak łatwo, walcząc z fundamentalizmem, popaść w skrajny relatywizm, bo najtrudniejsza jest filozofia rzeczywistości. Najtrudniejsza jest antropologia, jako odczytanie szczególnej pozycji człowieka w świecie przyrody, który w żaden sposób nie może być traktowany tylko jak magazyn materiałów przeznaczonych do przerobu.

OD SUBSTANCJI DO CZŁOWIEKA

Co wspólnego może mieć szympans z człowiekiem? Bardzo wiele, również z innymi zwierzętami. Nikt nie kwestionuje ewolucyjnej jedności istot żywych. Jednak by poznać niewielką, lecz istotną różnicę statusu zwierzęcia i człowieka, trzeba porównać naturę. Biologiczne badania na niewiele się przydadzą, podobnie jak porównywanie DNA. Badania ilościowe, sprawnościowe, siłowe, prospołeczne, wytrzymałościowe wręcz preferują pozycję wielu zwierząt. Gdyby konsekwentnie wyciągnąć naturalne wnioski z teorii Darwina, wówczas „implikacje darwinizmu" znoszą moralne ograniczenia w myśl zasady „przetrwania silniejszego".

W filozofii byt naturalny, to istniejący samodzielnie, zdolny do zdeterminowanego działania. W takim zakresie mieszczą się i zwierzęta, i ludzie. Według teorii Arystotelesa: „Byt żyjący, rozumiany jako natura, występuje już na stopniu wegetacji u roślin w postaci odżywiania, wzrastania, rozmnażania się; w wyższym stopniu u zwierząt, gdzie «dusza» zwierzęca jest źródłem procesów poznawczych, pożądawczych i poruszania się przestrzennego. Dusza ludzka natomiast, stanowiąca naturę rozumną, jest źródłem nie tylko poruszeń wegetatywnych i zmysłowych, ale także też intelektualno-poznawczych (rozumnych) i intelektualno-pożądawczych (wolitywnych)"[28]. Według Arystotelesa kategorie podziału bytów, do których można dodać również to, co materialne, lub inną kategorię bytu relacyjnego, intencjonalnego, itp. nie są dowolne, nie polegają na różnicy wyglądu, kształtu, bowiem natura przejawia się w działaniu. Te kryteria wyznaczają też sposób istnienia: „Zawsze przecież to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii" (*De anima* 430). Dlatego, mówiąc o orzekaniu, Arystoteles nauczał: „Na przykład «zwierzęciem» nazywa się zarówno człowieka, jak i jego obraz. Obydwa, bowiem, (tzn. człowiek i jego obraz) mają tylko nazwę wspólną, natomiast należąca do nazwy istota jest inna. Gdyby, bowiem chciał ktoś podać, co to znaczy «być zwierzęciem» w każdym z tych dwóch przypadków, to musiałby

można zanegować doświadczenie siebie samego, które się budzi przez winę i wstyd? Czy wreszcie można zanegować sens tego uporczywego poszukiwania siebie? Po cóż się ono rodzi, jeżeli ma być tylko iluzją? Kto by wprowadził mnie w błąd, przyroda? Lecz ona sama postarała się, by stworzyć mi podstawy do wyróżnienia się w zalewającym mnie Tym-Samym. Kultura? Od wieków wszak nas pouczała w tych słowach *gnothi sea uton,* że jestem kimś, kto powinien poznać siebie": B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 275.

[28] M.A. K r ą p i e c, *Natura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2006, t. 7, s. 525.

podać dwie różne definicje”[29]. Dla Arystotelesa, więc, natura to istota bytu, ma ona charakter jednostkowej substancji, jako podłoże cech, a także podłoże działania. Natura przejawia się w działaniu, w przypadku człowieka najbardziej rozumnym, jakie jest znane wśród zwierząt. Niewątpliwie jest to różnica stopnia oraz natury. W takim ujęciu można wskazać fenomeny myślowych reakcji zwierząt na poziomie pięcioletnich dzieci. Zwierzęta, reagują na ból i zagrożenie, rozpoznają, zapamiętują, uczą się, choć w stopniu ograniczonym. Wskazanie takiej różnicy w niewielkim stopniu ukazuje różnice natur ludzi i zwierząt, jako gatunków pokrewnych. Twórca hylemorfizmu antropologicznego, musiał też w swym systemie uznać, że człowiek to *animal rationale* (łac. *animal* = zwierzę, *rationale* = rozumny), a więc człowiek należy do świata zwierząt, jedynie co go wyróżnia to rozumność – *homo sapiens*. Taka jednak definicja jest redukcyjna i uwzględnia tylko jeden aspekt[30].

Za Arystotelesem podąży św. Tomasz z Akwinu, który uprawiał chrześcijańską antropologię. Pomijając prezentację chrześcijańskich poglądów widzących człowieka, jako „obrazu Boga”, warto przytoczyć koncepcję personalistyczną. Świat Akwinaty jest substancjalny, tzn., za Boecjuszem (*persona est naturale rationabilis individua substantia*), twierdzi on, że człowiek to: osoba natury duchowo-celesnej (psychofizycznej), jako byt wewnętrznie jeden, zwarty, samoistny, konkretny, jednostkowy. Jest to istnienie autonomiczne, samodzielne, a z aktu istnienia i swej natury, jest istnieniem rozumnym. Człowiek to jedność egzystencjalna, decydująca o sobie, wyznaczająca cele i je transcendująca w nieskończoność[31]. Nie znaczy to, że Tomasz z Akwinu odmawiał uznania faktu, iż wyższe zwierzęta odczuwają ból, a także przyjemność, co wiąże się z reakcjami zmysłowymi. Zwierzęta są „bezrozumne”, i nie mają tej obiektywności poznania, jaką posiada człowiek, zwłaszcza poprzez zdolność świadomości do refleksji[32].

Osoba, dlatego nie może być traktowana jako część natury, tak jak zwierzęta przynależą do natury, są jej częścią jako gatunki i jako poszczególne istoty żywe. Można jednak powołać się na analizy K. Wojtyły[33], który twierdzi, że „arystotele-

[29] A r y s t o t e l e s, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogii Porfiriusza*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 3.

[30] „Nie jest, bowiem rzeczą prostą podać uniwersalną definicję człowieka, która nie odmawiałby człowieczeństwa komuś (czemuś?), kogo intuicyjnie za człowieka uważamy lub kogo do przyjęcia za człowieka skłaniają nas inne, równie ważkie, choć pominięte w definicji przesłanki. Dla przykładu, klasyczna, wywodząca się jeszcze ze starożytności definicja, z którą wszyscy jesteśmy mocno zżyci, mówiąca, że człowiek to zwierzę rozumne, poza obrębem człowieczeństwa stawia np. małe dzieci osoby poważnie upośledzone umysłowo, pozostające w śpiączce lub dotknięte ciężką chorobą psychiczną, a jednocześnie każe się zastanowić, zwłaszcza dziś, przy naszej obecnej wiedzy, czy człowieczeństwo nie powinno przysługiwać niektórym zwierzętom, przede wszystkim naczelnym, takim jak bonobo czy szympansy”: J. S i e m i e n o w i c z, dz. cyt., s. 31.

[31] É. G i l s o n, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 265–281.

[32] „Tomasz z Akwinu: „W ogóle sfera uczuciowości sama w sobie (tak jak np. występuje u zwierząt) jest całkowicie amoralna […], dlatego moralność cechuje dopiero życie ludzkie, a u zwierząt występuje wprawdzie uczuciowość, czyli pożądanie zmysłowe z wszystkimi jego odmianami, lecz nie ma nawet śladu moralności”: *Traktat o człowieku – Suma teologiczna* 1,75–89, opr. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 362. *O prawdzie*..., 1, 9.

[33] Antropologia K. Wojtyły jest twórczym rozwinięciem systemu arystotelesowsko-

sowska metafizyka ludzkiej natury grozi «zredukowaniem (sprowadzeniem) człowieka do świata» oraz nieoddaniem sprawiedliwości *proprium* człowieka, mianowicie temu, co wyróżnia go jako osobę”[34]. Koncepcja arystotelesowska poprzez teorię substancjalności, bardzo wiąże człowieka z naturą, podczas, gdy celem integralnej antropologii jest realne odczytanie człowieka w kategoriach, podmiotowości, a więc potencjalności, samoobecności, indywidualności (absolutność i nieskończoność), aktów autodeterminacji oraz uwewnętrznienia, darowania siebie, itp.[35]. Osoba działa przez siebie (cel sam w sobie), natura jest poddana działaniu, co nie znaczy, że człowiek nigdy nie poddaje się działaniom wewnętrznym i zewnętrznym.

W błędzie był nowożytny filozof R. Kartezjusz, gdy twierdził, że: „Zwierzęta nie tylko nie mają mniej rozumu niż ludzie; one są go całkowicie pozbawione”[36]. W mechanicystycznym systemie przyrody Kartezjusza zwierzęta, to „maszyny”, które choć mają organy podobne do ludzkich, nie potrafią złożyć prostego zdania i je wypowiedzieć, choć mechanicznie mogą powtórzyć proste słowa. Nie sposób prezentować tu wszystkich stanowisk, jednak kartezjański oraz darwinowskie podejście do świata przyrody, wywarło ogromny wpływ na odniesienie człowieka do istot żywych. Jeśli zwierzęta to jedynie „mechanizmy – maszyny”, jeśli prawo życia ma ten, kto silniejszy (naturalna selekcja) i potrafi kosztem innych przystosować się i przetrwać, to tym samym usprawiedliwione jest przedmiotowe traktowanie zwierząt, a nawet ludzi. Ten typ myślenia o świecie istot żywych stał się podstawą moralnego odniesienia do przyrody. Dotyczyło to zwłaszcza działań przemysłowych.

Nie jest celem w artykule prezentacja wszystkich poglądów nowożytnych myślicieli w kwestii ontologicznego statusu istot żywych. Powyższe przykłady są ilustracją prezentującą różne podejścia do zagadnienia. Nie znaczy to, że na uwagę nie zasługuje jeszcze propozycja spojrzenia na specyficzną egzystencję w świecie przyrody człowieka według Romana Ingardena. By uchwycić specyficzną i istotną różnicę jaką stanowi „natura człowieka” w stosunku do min. zwierząt proponuje uwzględnić zagadnienie „czym człowiek jest” oraz to, „co jest specyficzne dla człowieka, i co go wyróżnia wśród bytów”[37]. Człowiek to istota cielesno-psychiczno-duchowa. Nigdy człowiek nie może żyć tylko na poziome czystej natury, choćby chciał wyzbyć się wolności, bowiem, to też byłby akt kulturowy. Ciało, choć składa się z różnych systemów względnie izolowanych, pełni ogromnie ważną rolę, fundamentalną. Choć świadomość jest czynnikiem wyróżniającym człowieka od zwierząt, jednak ma cielesne podłoże w mózgu. Świadomość jest procesem na wzór strumienia, włączonym zarówno w system ciała, jak i będąc składową duszy. Waż-

-tomistycznego: J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej K. Wojtyły*, Kęty 2000, s. 127–131.

[34] J.F. C r o s b y, dz. cyt., s. 99.

[35] Jak wyżej, s. 99–125.

[36] „Po błędzie tych, którzy przeczą istnieniu Boga, (który to błąd, jak sądzę, dostatecznie odparłem powyżej), nie masz omyłki, któryby bardziej oddalała słabe umysły z prostej drogi cnoty, jak pojęcie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza, i że tem samem nie mamy niczego obawiać się, ani spodziewać po śmierci, nie więcej, niż muchy i mrówki”: R. K a r t e z j u s z, *Rozprawa o metodzie,* przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 124–127.

[37] T. C z a r n i k, *Natura ludzka*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 164.

nym pojęciem jest „ja", które organizuje funkcjonowanie duszy i na bazie działania duszy mogą się ujawnić świadome akty „ja". Z wewnętrznej struktury, która łączy elementy ciała, duszy i „ja", wynikają specyficzne działania człowieka. Najważniejsze i niepowtarzalne to, tworzenie własnej rzeczywistości, min. wytwory sztuki, nauki, religii, systemy prawa. Według R. Ingardena, ludzi wyróżnia fakt przekraczania warunków biologicznych, świadczy o tym świat intencjonalny, który nieustannie wzbogaca i sam jest wzbogacany. Specyficzny fenomen to bytowanie w świecie natury, ale i zarazem kultury, bo człowiek tworzy świat historyczności. „Jesteśmy ludźmi przez to, że przerastamy warunki biologiczne, w jakich znaleźliśmy się, i że na ich podłożu budujemy nowy, odmienny świat"[38]. Przez swoje wytwory człowiek ujawnia, kim jest (*agere sequitur esse*), ale wyróżniony jest tu świat wartości, bo działanie zakłada proporcjonalną zdolność, ontologiczny status. Nieustannie człowiek podejmuje też działania, by zbliżać się i urzeczywistniać świat wartości transcendentnych: dobra, piękna, prawdy. Człowiek realizuje siebie właśnie w świecie wartości, w aktach odpowiedzialności, przeżywa poczucie winy, a swoje najwyższe bytowanie realizuje w świecie kultury. Istota objawia się nie tylko w biologii, która mogłoby wyczerpywać się w aktach wegetacji, czyli rozmnażania i zachowania życia[39]. Struktura bytu ujawnia to, co najbardziej istotne, co „konstytutywne". Nie najważniejsze jest to, co wyznacza różnicę rodzajową lub gatunkową, ale to, co indywidualne. Człowiek posiada „naturę konstytutywną", która nie opiera się na wielu własnościach, lecz na jego indywidualności, i tak należy patrzeć i rozumieć zróżnicowanie wśród istot żywych[40]. Wychodząc z zawiłych rozważań, Ingardena, dodać można, że filozof doskonale zdawał sobie sprawę z trudności w definiowaniu człowieka oraz określania jego miejsca w przyrodzie. Człowiek realizując wartości wyjątkowe, jak działanie dla cudzego dobra, poczucie odpowiedzialności, świadomy udział w tym, co „nie pożyteczne", w sumie realizując na różne sposoby wartości moralne, estetyczne czuje się uszczęśliwiany do tego stopnia, że przekracza świat przyrody i „zapomina" o swej zwierzęcej naturze[41].

RZECZYWISTOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Rozróżnienie pomiędzy tym, co ogólne a indywidualne polega na pominięciu odpowiednich kategorii, bez których nie sposób dojść do porozumienia. Np. umysł, rozum, intelekt to nie są oddzielne przedmioty, podobne w istnieniu do rzeczy materialnych. Czym (co to jest) jest człowiek, a czym zwierzę? Jest to spór kategorialny, lecz nie tylko. Trudno o prostą definicję w oparciu o jedną cechę lub wiele

[38] R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 29–40.

[39] T. C z a r n i k, *Natura ludzka*, dz. cyt., s. 165.

[40] R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata. Ontologia formalna*, Warszawa 1987, s. 81.

[41] „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć": R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 21–26.

właściwości. Można dokonać myślowego eksperymentu, polegającego na tym, że w transplantacji udaje się przeszczepić mózg, a tym samym, jakoś przeszczepić świadomość w ciało zwierzęcia albo innego człowieka. Sytuacja w ten sposób się komplikuje, gdyż indywidualność człowieka, jego „ja" konstytuuje się w jego ciele, i tylko w jego ciele. Bo człowiek jest ukonstytuowaną jednością, indywidualnością ciała-psychiki i ducha. Nie znaczy to, że przy wszelkich zastrzeżeniach etycznych niemożliwe są hybrydowe formy[42]. Można przypuszczać, że będzie to jednak „szczególne" naruszenie konstytutywnej indywidualności.

Człowiek uczestniczy nie tylko w ewolucji biologicznej, ale i kulturowej, której nie sposób rozpoznać w świecie zwierząt. Chodzi o myślenie pojęciowe, zdolność mowy, orientacja przestrzenna i czasowa. „Wspólna wiedza, wspólne aspiracje i ambicje tworzą kulturową jedność. […] Zachowanie motywacyjne jest najważniejszą wydolnością szczura, sprzyjającą utrzymaniu gatunku – człowiek jest jeszcze bardziej ciekawy. Optyczne postrzeganie upostaciowanych całości jest jedną z najważniejszych wydolności niektórych ptaków, ale człowiek pod tym względem nad nimi góruje, itp."[43]. Konrad Lorenz widzi specyfikę bytu człowieka w urzeczywistnianiu wspólnoty kulturowej. Ona ciągle się rozwija i przeobraża, podczas, gdy „kultura" zwierząt" jest niezmienna i całkowicie podporządkowana jedynie przetrwaniu. Jeżeli w świecie zwierząt popęd do górowania nad innymi uważany jest za coś normalnego, to w świecie ludzi, taki popęd, K. Lorenz, określa jako „zbiorową" chorobę w postaci „nerwicy epidemicznej". Symptomami takich zbiorowych nerwic jest m.in. chciwość pieniędzy, pęd do robienia kariery, a także współzawodnictwo. Dodajmy epidemią zbiorową, tzw. „duch czasu" zamyka się w scjentystycznym myśleniu i matematycznym podejściu do zagadnień miejsca człowieka w przyrodzie, „w przemieszczeniu poczucia rzeczywistości"[44]. Sprzeciwianie się opinii ontologicznych redukcjonistów, jak i ekstremalnie antropocentrycznych wyznawców jest równie trudne. Materialistyczne systemy traktują świat zwierząt mechanistycznie, a z drugiej strony dowodzą, że zwierzęta cierpią. Odmawia się człowiekowi wyróżnionego miejsca w świecie istot żywych, a jednocześnie apeluje do jego odpowiedzialności wobec świata ożywionego. Brak racjonalnej i etycznej konsekwencji. „Czysta racjonalność – scjentystyczna" winna się kierować jedynym kryterium działań, jakim w deterministycznej biologii jest przetrwanie. Nie jest tak w przepadku życia człowieka, którego świat jest otwarty, natomiast świat zwierząt posiada granice względnie stałe. Zwierzęta tych granic nie przeżywają, ani tak radośnie i tak boleśnie jak ludzie. Nie chodzi tu o niewolę, bowiem na wolności świat zwierząt pozostaje zamknięty, jako naturalne środowisko[45]. Niewątpliwie uznanie

---

[42] J. M a s o n, M. F i n e l l i, *Nowa, wspaniała ferma?*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 163–179.

[43] K. L o r e n z, *Regres człowieczeństwa*, przeł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 48.

[44] „Mylący wynik ontologicznego redukcjonizmu staje się jeszcze wyraźniejszy, kiedy porównamy dwie inne wypowiedzi rozpięte nad jeszcze większą różnicą wartości: «Człowiek to ssak, gatunek z rzędu prymatów» jest oczywiście w takim samym stopniu twierdzeniem słusznym, jak oczywiście fałszywe jest twierdzenie, że człowiek nie jest «właściwie niczym innym, jak prymatem». Julian Huxley ukuł dla takiego błędu wspaniałe określenie *nothing-else-buttery"*: jak wyżej, s. 137–141.

[45] „Organizm zwierzęcy i ludzki […] w relacji do otoczenia, która nie tylko stanowi warunek

ontologicznego statusu tego, co żywe zobowiązuje moralnie do wyboru postawy albo „partnerstwa", albo „autonomii", albo tylko „respektu" wobec przyrody. Innym skrajnym stanowiskiem jest „hipoteza Gai". Mistyczne przekonanie J. Lovelocka i L. Margulisa, które traktuje Ziemię, jako istotę żywą, a ludzie są jej integralną częścią. Jest to tym dziwniejsze, że tezy mają charakter mistyczny a argumentacja oparta jest o przesłanki matematyczne i ateoleologiczność praw. Szukając nieantropologicznego ujęcia znaczenia istot żywych oraz ich poszanowania, łatwo popaść w ideologię[46].

Pamiętać należy, że współcześnie najbardziej oskarżana i deprecjonowana wobec świata ożywionego jest postawa i etyka antropocentryczna[47]. Rzeczywiście człowiek ma wiele winy oraz grzechów w stosunku do istot żywych. Kryzys ekologiczny to dzieło człowieka wynikający z działalności gospodarki konkurencyjnej i dążeniem do „stałego rozwoju"[48]. Nie usprawiedliwia to ideologicznego stanowiska oraz jakoby różnego rodzaju etyki pathocentryczne, biocentryczne, fizjocentryczne, a także holistyczne same z siebie były neutralne i jedynie obiektywne. Z konieczności trzeba założyć jakąś filozofię przyrody, która byłaby fundamentalna dla racjonalnych i odpowiedzialnych działań. Wszystkie scjentystyczne stanowiska są nadinterpretacją, podobnie jak holistyczne podejście na podstawie teorii systemu Bertallanfy'ego[49]. Mówienie o przyrodzie, o świecie istot żywych, w kategoriach scjentystycznych, a przy tym używając pojęć „samocelowości – teleonomii", „samoodniesienia", „samorozwoju", „interesu", jak też intuicyjne odniesienia, są mniej konsekwentne niż „ściśle antropocentryczna etyka ekologiczna". Przyroda sama z siebie nie stanowi źródła normatywności. „Jednak pomiędzy ujęciem przyrody, jako czysto manipulowanej materii, oraz ujęciem przyrody jako źródła normatywności, znajduje się aksjologiczne interpretowana przyroda, która omija tę fałszywą alternatywę"[50]. W rozważaniach porównawczych, trzeba uwzględniać pewne fenomeny, które uka-

umożliwiający wewnętrzne procesy życiowe w ich organizmach, lecz także istnieje ze zwierzęciem lub człowiekiem, dla nich i przez nich, jako struktura sensowna. To «wespół z nimi żyjące», przeżywające i kształtowane otoczenie nazywa się środowiskiem zwierzęcia, światem człowieka": G. H a e f f n e r, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 45–47.

[46] H.D. M u t s c h l e r, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*, przeł. J. Bremer, Kraków 2005, s. 187–195.

[47] „Zorientowana antropocentrycznie etyka środowiskowa głosi przekonanie, że tylko członkowie gatunku ludzkiego posiadają właściwości, które stanowią niezbędny warunek postępowania moralnego (rozumność, moralność, poczucie odpowiedzialności, wolność woli i działania). Antropocentryczna odmiana etyki środowiskowej ma przede wszystkim na względzie dobro i pomyślność człowieka i tym wartościom podporządkowane jest dobro (równowaga) i przetrwanie środowiska oraz współtworzących je organizmów żywych": W. T y b u r s k i, *Spory w kręgu etyki środowiskowej*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Warszawa 1999, s. 149–150.

[48] L. R e b o u d, *Ekologia i konkurencyjność*, w: *Wspólnota Europejska a środowisko naturalne. Konferencja w Angers*, Lublin 1999, t. I, s. 29–44; I. N a t o w i c z, *Kto ponosi odpowiedzialność za szkody wyrządzone środowisku? Przedsiębiorca, towarzystwo ubezpieczeniowe, konsument…*, jak wyżej, t. II, s. 293–310.

[49] H.D. M u t s c h l e r, dz. cyt., s. 196–200.

[50] Jak wyżej, s. 201–202.

zują radykalna różnicę, można jej nie zauważać, ale „z perspektywy ewolucyjno-biologicznej należymy całkowicie do przyrody, jednakże ewolucyjno-biologiczna perspektywa jest całkowicie duchowa”[51]. Można dyskutować na płaszczyźnie filozoficznej, bowiem ideologiczne nastawienie pewnych pytań nie stawia i ich nie uznaje[52]. To jest tak, jak gdyby omijanie pytań unieważniało cechę specyficzną wyróżniającą człowieka. Gerd Haeffner, szukając punktu wyjścia na gruncie antropologii biologicznej i filozoficznej stawia pytania, które są otwarte na argumenty i dalszą dyskusję: „Czy jakieś zwierzę stanęło kiedyś oniemiałe na widok piękna? Czy podejmowało wysiłki zmierzające do jak najlepszego wyrażenia swego zdumienia? Czy społeczności zwierzęce nadały sobie kiedyś jakieś instytucje prawne? Czy próbowały tworzyć teorie mające na celu wyjaśnienie ich miejsca w kosmosie?”[53].

ZAKOŃCZENIE

Skąd się bierze moralna wrażliwość na los zwierząt? Zapewne ze współczesnej kultury, która w najlepszym razie umieszcza człowieka gdzieś miedzy światem przyrody a światem nauki. Elementem tej kultury nie musi być jednak detronizacja człowieka, wyrzucenie go z jego centralnego miejsca w świecie (antropocentryzm). Bardziej wydaje się być uzasadniony pogląd, że wrażliwość nie musi być wynikiem świadomości zagrożeń spowodowanych w sferze ekologicznego zniszczenia środowiska, przez co, człowiek zagraża samemu sobie. Mimo wszystko to postawa egoistyczna i mało chlubna.

Wrażliwość moralna winna wynikać właśnie z uznania wyjątkowej wielkości oraz godności człowieka w świecie istot żywych, i tym samym winna wzbudzać najwyższy rodzaj odpowiedzialności za wszelkie bezpośrednie i pośrednie działania, które związane są z światem zwierząt. W przyjęciu takiego stanowiska pomaga filozofia personalistyczna oraz teologiczna refleksja, która widzi człowieka w roli opiekuna, pasterza, strażnika przyrody, a nie tylko szalonego eksploratora. Takiej refleksji oraz budzenia takiej świadomości odpowiedzialności, prowadzącej do ograniczenia bezmyślnego, nawykowego zadawania zwierzętom bólu niewątpliwie potrzeba na szeroką skalę we współczesnej kulturze. Stanowiska wyjątkowo skraj-

[51] G. H a e f f n e r, dz, cyt., s. 30.

[52] Celem aktywistów na rzecz ochrony zwierząt przed okrucieństwem hodowli przemysłowej jest zlikwidowanie tego okrucieństwa, ale alternatywą dla „mięsożerców”, pozostaje wegetarianizm oraz weganizm, co wydaje sie być utopią: M. B a l l, *Życie i praca w obronie zwierząt,* w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 261–267. „Niczym ofiary holokaustu zwierzęta są spędzane, wiezione ciężarówkami, setki kilometrów do ubojni z zarzynane. Porównanie do holokaustu jest nie tylko uprawnione, ale wręcz nieuniknione”: cyt. za: K. D a w n, *Poruszyć media: Od wrogów lub obojętnych nieznajomych do przyjaciół*, jak wyżej, s. 287; „ Nigdy, ale to nigdy nie mów, że twój wegetarianizm to prywatna decyzja lub że chodzi tylko o środowisko”: B. F r i e d r i c h, *Skuteczne orędownictwo: Naśladowanie strategii korporacyjnych*, jak wyżej, s. 277; „Zważywszy na liczbę dręczonych zwierząt, poziom natężenia cierpienia i głupie, wynikające z zachłanności powody, dla których intencjonalnie skazuje się je na męczarnie, jestem przekonany, że wyzwolenie zwierząt jest imperatywem moralnym naszych czasów, a my powinniśmy skupić się na celu, jakim jest zakończenie tych cierpień tak szybko, jak to tylko możliwe”: jak wyżej, s. 279.

[53] G. H a e f f n e r, dz. cyt., s. 29.

ne w postaci zrównania praw zwierząt i ludzi prędzej lub później przyniosą więcej dalszego zniszczenia niż ochrony, pomimo dobrych intencji. Potrzeba umiejętności pogodzenia rozumu teoretycznego, odczytującego różnice natur w świecie istot żywych, i rozumu praktycznego z moralną oraz prawną odpowiedzialnością w sferze ochrony zwierząt.

IDEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL REFERENCE TO LIVING BEINGS

SUMMARY

In this article the author undertakes the issues regarding *„the animal studies"* and the undertaken attempts to grant animals „the personal" rights *pari passu* the human rights. In this analysis he takes into account both the difficulties connected with the definition of the ontological status of living beings, as well as the question of identity and the difference between animals and humans. Historical applications illustrate constant attempts to define the place of a human being among living beings. Finally, the author stands in the position that biology itself will not serve, nor will the ecological movements based on the idea of elimination of the unique status of a human being. The author favors the approach to the animal rights protection in accordance with the anthropocentric philosophy. A full understanding of the human being's place in the world eliminates the attitude of mindless exploitation of nature and the actions resulting in ecological catastrophes. The proposals of the animal rights protection and natural environment protection voiced by Christian theologians and lawyers fit into the worldwide ecological aspirations.

IDEOLOGISCHER UND PHILOSOPHISCHER BEZUG AUF LEBENDIGE WESEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor nimmt im Artikel die Frage auf, die mit „*animal studies*" sowie mit unternommenen Versuchen verbunden sind, den Tieren „subjektiven" Rechte einzuräumen, die gleichgestellt mit Menschenrechten sind. In der Analyse berücksichtigt er sowohl die Schwierigkeiten mit der Bestimmung des ontologischen Staus von lebendigen Wesen, als auch das Problem der Identität sowie des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier. Historische Applikationen veranschaulichen dauernde Versuche, die Stellung des Menschen unter den lebendigen Wesen festzulegen. Schließlich vertritt der Autor die Meinung, dass in diesem Fall weder selbst die Biologie noch ökologische Bewegungen helfen, die auf Idee gestützt sind, den außergewöhnlichen Status des Menschen zu eliminieren. Der Autor spricht sich für die Einstellung zur Frage der Rechte des Tierschutzes auf Grund der anthropozentrischen Philosophie aus. Ein volles Verständnis die Stellung des Menschen in der Welt schließt das

Verhalten der gedankenlosen Naturausbeutung sowie die Tätigkeiten aus, die ökologische Katastrophen verursachen. Die Vorschläge der Rechte des Tier- und Umweltschutzes, die von christlichen Theologen und Juristen angemeldet werden, fügen sich in weltliche ökologische Bestrebungen ein.

Zbigniew KULESZ*

Studia Elbląskie
XV (2014)

DEWIACJA SEKSUALNA JAKO WYZWANIE TERAPEUTYCZNO-DUSZPASTERSKIE STUDIUM PRZYPADKU

Słowa kluczowe: osobowość, religijność, zaburzenia, dewiacja seksualna, homoseksualizm, pedofilia, diagnoza, psychoterapia, resocjalizacja

Key words: personality, religiosity, disorder, sexual deviance, homosexuality, pedophilia, diagnosis, psychotherapy, resocialization

Schlüsselworte: Persönlichkeit, Religiosität, Funktionsstörungen, Sexuelle Devianz, Homosexualität, Pädophilie, Diagnose, Psychotherapie, Resozialisation

Jedną z bardziej niebezpiecznych form dewiacji seksualnej jest pedofilia czyli popęd seksualny do dziecka. „Seksualne wykorzystywanie (*sexual abuse*) oznacza zmuszanie (fizyczne lub psychiczne drugiej osoby) do stosunków seksualnych; termin ten prawie zawsze odnosi się do sytuacji, gdy osobą wykorzystywaną jest dziecko, a wykorzystującą dorosły”[1]. Dewiację seksualną można rozpoznać, jeżeli zachowanie motywowane jest odpowiadającą mu potrzebą seksualną lub jeśli ta potrzeba występuje stale lub nawraca okresowo, długotrwale. U osób dotkniętych chorobą psychiczną zachowanie dewiacyjne nie oznacza stwierdzenia dewiacji. Etiologia takich zachowań nie jest znana. Dewiacje na tle seksualnym dotykają głównie mężczyzn. Można domniemywać wpływ wrodzonych skłonności oraz okoliczności zaistniałych prawdopodobnie w okresie dzieciństwa. Skutki mogą ujawniać się w okresie dojrzewania płciowego lub w dorosłości. Dewiacyjna skłonność może być związana ze zmianami w mózgu lub przebytymi chorobami. Zachowanie dewiacyjne pedofila narusza przepisy kodeksu karnego. Zagraża zawsze zdrowiu i dobru dziecka. Dewiacje seksualne w skrajnej postaci mogą prowadzić aż do zabójstwa, morderstwa. Leczenie osób dotkniętych tym zaburzeniem jest więc procesem złożonym. Może odbywać się jedynie za ich zgodą. Leczenie polega na stosowaniu farmakologii oraz psychoterapii. Działania takie w niektórych przypadkach mogą prowadzić do ustąpienia zachowań dewiacyjnych. Psychoterapia oraz leki służą opanowaniu i kontrolowaniu skłonności do seksualnego wykorzystywa-

* Ks. Zbigniew Kulesz, asystent w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, mgr psychologii.

[1] A.S. R e b e r, E. R e b e r, *Słownik Psychologii*, (polskie wydanie pod redakcją naukową prof. Idy Kurcz i prof. Krystyny Skarżyńskiej), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 695.

nia[2]. Nierzadko sprawca nadużycia seksualnego sam był ofiarą. Czynniki zarówno osobowościowe jak środowiskowe stają się wypadkową dokonywanych przestępstw seksualnych. Osobowość osadzona jest z jednej strony na biologicznym temperamencie, a z drugiej powstaje w wyniku interakcji z ważnymi osobami, oraz pod wpływem wydarzeń zachodzących w szerszej społeczności[3]. Opierając się na kognitywno-funkcjonalnym ujęciu osobowości można powiedzieć, że osobowość jest specyficznym sposobem funkcjonowania dwóch biegunów: „ja" i „świat". Osobowość rozumiemy tu jako formę wielorakich relacji „ja" – „świat". Osobowość konstytuują ustosunkowania emocjonalne i poznawcze[4]. Sprawca seksualnego wykorzystywania czy morderstwa może być człowiekiem religijnym. Religijność to osobiste, subiektywne, indywidualne, a jednocześnie pozytywne ustosunkowanie się człowieka do religii. Religijnością jest więc to wszystko, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza a także wszystko, co w nim się dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem się do Boga. Można schematycznie wyróżnić trzy grupy czynników psychicznego rozwoju człowieka: dziedziczenie i dojrzewanie, środowisko fizyczne i społeczno-kulturowe, równoważenie oraz aktywność własna[5].

Religijność dewiantów seksualnych w związku z ograniczeniem ich wolnego i świadomego wyboru rzadko staje się dojrzała. W tradycji chrześcijańskiej występuje określenie „*Gratia perficit naturam*" – łaska udoskonala naturę, buduje na niej, a więc religijność osoby jest adekwatna do naturalnych możliwości człowieka, jego zdolności lub ograniczeń tak intelektualnych, jak emocjonalnych.

Studium jest próbą poszukiwania wielowymiarowej i skutecznej pomocy sprawcy czynu przestępczego pedofilii i zabójstwa. Dlatego analiza sprawcy takich czynów obejmuje jego osobowość i życie religijne. Poza obszarami zaburzeń chodzi o wskazanie i odwołanie się do zasobów wewnętrznych i środowiskowych osoby. Stąd biogram zawiera charakterystykę przestępcy, historię jego życia, rozwój religijny i osobowościowy. Stanowi próbę dotarcia do uwarunkowań składających się na jego postawę oraz zachowanie w przeszłości. Na podstawie zebranych danych (wywiad, testy psychologiczne) dokonano psychologicznej oceny konkretnego zachowania osoby. Wyniki diagnozy psychologicznej ujęte w tym artykule mają posłużyć ewentualnej pomocy wyżej wymienionemu oraz wsparciu jego procesu resocjalizacji i rozwoju duchowego. Rozważenie możliwości zawartych w duszpasterstwie oraz oddziaływaniach psychoterapeutycznych ma na celu niesienie pomocy sprawcom tego rodzaju przestępstw i przywracania ich społeczeństwu.

Dotychczasowe badania osób dopuszczających się czynów sprzecznych z obowiązującym prawem w zakresie pedofilii czy przemocy nasuwają jednak wiele

---

[2] Por. J. G o d l e w s k i, *Seks. Zboczenia seksualne*, w: *Encyklopedia Psychologii*, W. Szewczuk (red.), Warszawa 1998, s. 801–803.

[3] T. M i l l o n, R. D a v i s, *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2005, s. 51.

[4] Z. C h l e w i ń s k i, *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, w: *Psychologia religii*, Z. Chlewiński (red.), Wydawnictwo TNKUL, Lublin 1982, s. 61–76.

[5] Cz. W a l e s a, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w: *Psychologia religii*, Z. Chlewiński (red.), Wydawnictwo TNKUL, Lublin 1982, s. 143–180.

trudności metodologicznych. Wypowiedzi ekspertów w tej dziedzinie: psychiatrów, psychologów, terapeutów, lekarzy, prawników, socjologów, teologów i duszpasterzy nie prowadzą do podobnych wniosków. Wszystko, co dotyczy dewiacji seksualnej jest nadal zagadnieniem otwartym, zachęcającym do zajmowania się tym problemem ze względu na stałe rozprzestrzenianie się patologii.

CHARAKTERYSTYKA BADANEGO

1. Podstawowe dane o środowisku badanego, przebieg edukacji szkolnej i pierwsze przejawy demoralizacji[6]

Mirosław w chwili badania ma 27 lat, pochodzi z pełnej rodziny. Rodzice, w wieku 68 lat – matka, 74 lata – ojciec, posiadają wykształcenie średnie. Mirosław uważa pożycie rodziców za udane mimo, że jego ojciec, gdy Mirosław miał 5 lat, mieszkał przez 2 miesiące u innej kobiety. Powrócił jednak do domu i rodzice się pogodzili. Ojciec nadużywał czasami alkoholu. Był wówczas agresywny w stosunku do matki. W wychowaniu Mirosława rodzicom pomagała babcia, ponieważ był on dzieckiem chorowitym. Cierpiał na reumatyzm i w wieku 5 lat przeszedł drugi rzut reumatyczny. Z powodu choroby korzystał z leczenia sanatoryjnego.

Swoją naukę w szkole podstawowej rozpoczął w wieku 6 lat. Jego pierwsza nauczycielka biła go i z tego powodu przeniesiono go do innej klasy, w której czuł się dobrze, a nauka nie sprawiała mu poważniejszych problemów. Jego wychowawcy nie mieli z nim większych kłopotów wychowawczych. W trzeciej klasie przeżył straszne wydarzenie, trzech kolegów usiłowało go powiesić. W piątej klasie razem z kolegami stworzyli nieformalną grupę i weszli w kolizję z prawem – okradli sklepik. Całą grupę złapano rodzice zapłacili kolegium za wyrządzone szkody. Rodzina Mirosława przeprowadziła się do nowego mieszkania, on rozpoczął naukę w nowej szkole. Miał duże problemy z zaaklimatyzowaniem się w nowej klasie. Przez pierwsze 3 miesiące nie miał kolegów. Od półrocza szóstej klasy przeniesiono go do klasy równoległej. Tutaj znalazł sobie kolegów, z którymi stworzył kolejną nieformalną grupę. Razem z kolegami jeździli po mieście i wyszukiwali ciekawe windy oraz grali różne utwory muzyczne na ulicach miasta. Razem dopuszczali się wybryków chuligańskich np.: rzucali workami ziemniaków z dachu domu na przechodniów.

Po skończeniu szkoły podstawowej Mirosław rozpoczął naukę w Zasadniczej Szkole Ogrodniczej, ale z powodu wagarów nie udało mu się skończyć nawet pierwszej klasy. Potem podjął naukę w Zasadniczej Szkole Zawodowej w klasie tokarz–frezer i tę szkołę ukończył. Miał kłopoty z językiem rosyjskim, pobierał korepetycje. Miał dobry kontakt z kolegami ze szkoły, czasami chodzili razem na piwo. Kiedy pierwszy raz się upił, nie wrócił do domu na noc, zadzwonił do domu

[6] Wszystkie dane osobowe oraz miejscowości podane w artykule zostały zmienione. Informacje dotyczą historii życia i rozwoju osobowościowego Mirosława. Dane uzyskano w przeprowadzanych z wyżej wymienionym rozmowach kapelana więzienia oraz z jego akt personalnych znajdujących się ówcześnie w zakładzie karnym.

i poinformował rodziców, że będzie spał u kolegi. Mama wiedziała, że jest pijany, ale ukrywała to przed ojcem. Szkołę zawodową ukończył mając 19 lat. Na jesieni poszedł do wojska. W jednostce pełnił funkcję telegrafisty, głównie rozwijał kable. Podczas odbywania służby zasadniczej Mirosław dwukrotnie przebywał w szpitalu psychiatrycznym – raz popadł w głęboką depresję (sierżant zabrał mu książkę, a on próbował rozbić mu taboret na głowie, postawił również żołnierzy pod ścianą grożąc im karabinem z ostrą amunicją). Tydzień leżał w szpitalu psychiatrycznym potem dostał urlop zdrowotny.

Mirosław próbował również popełnić samobójstwo. Wracał z urlopu do domu i w pociągu kolega wyzwał go od homoseksualistów. Po przyjeździe do jednostki próbował otruć się środkami uspokajającymi. W sumie w szpitalu przebywał 2 miesiące. Przeszedł ponownie komisję lekarską – dostał kategorię B – 12 (odroczenie na 12 miesięcy). Wrócił do domu, podjął pracę w zakładzie metalurgicznym. Pracował w nim, aż do aresztowania.

Mirosław opowiadając o życiu intymnym wspomina, że w trzeciej klasie szkoły podstawowej koledzy zmusili go do współżycia. Ponieważ próbował powiedzieć o tym rodzicom, usiłowali go powiesić. Od tego czasu Mirosław onanizował się. Ponieważ nie uważał tego za grzech, nie spowiadał się z tego. W wieku 18 lat poznał starszego od siebie o 12 lat mężczyznę. Razem z nim odbywał stosunki seksualne. Spotkania intymne odbywały się w różnych miejscach: na działce, w domu, gdzieś na mieście. Znajomość ta trwała aż do chwili aresztowania. Rok później, w tramwaju zaczepił Mirosława starszy o 20 lat mężczyzna, z nim również rozpoczął współżycie seksualne. Na początku chodził on do niego jako męska prostytutka. Potem zrezygnował z pieniędzy. Razem spędzili wakacje.

Od 18 roku życia Mirosław odbywał stosunki seksualne z nieletnimi. Został zamknięty w schronisku młodzieżowym (2 miesiące) za próbę gwałtu z uprowadzeniem. Odbyła się sprawa, dostał wyrok 3 lat w zawieszeniu na 3 lata. Mirosław twierdzi, że rodzice nie wiedzieli o co był oskarżony, a o jego homoseksualizmie dowiedzieli się dopiero 4 lata później. Po tym incydencie utrzymywał stosunki homoseksualne tylko z dorosłymi mężczyznami. Również podczas pobytu w wojsku miewał kontakty homoseksualne. Przyjeżdżał do niego jeden z wcześniej poznanych mężczyzn i spotykali się w hotelu. Swoją próbę samobójczą w wojsku ocenia negatywnie. Mirosław twierdzi, że starał się zaakceptować siebie takim, jakim jest. Został skierowany do Lwa-Starowicza na terapię, którą jednak przerwał. Mirosław wspomina, że przez pewien czas zaczął bardzo uważać na to co robi i udawało mu się zachować wstrzemięźliwość. Potem zaczęło mu czegoś brakować i znów wrócił do homoseksualizmu.

Po powrocie z wojska zaczął uwodzić nieletnich chłopców. Na dwa tygodnie przed uwiedzeniem i zamordowaniem chłopca dokonał czynów lubieżnych na innych chłopcach. Jeden z nich mu się sprzeciwił i Mirosław omal go nie udusił. Sam przeraził się swojego postępowania i zaczął zażywać środki uspokajające w bardzo dużych dawkach. Chciał się w ten sposób uspokoić i wyciszyć.

W dniu zabójstwa wyszedł wcześniej z pracy. W drodze powrotnej uwiódł chłopca, dokonał czynu lubieżnego, następnie zabił go przebijając ostrym narzędziem. Po dokonaniu morderstwa Mirosław uciekł do domu. Następnego dnia został aresztowany. Przyznał się do zarzucanego mu czynu. Mirosław wspomina, że ro-

dzice przeżyli szok, oboje płakali. Wydaje mu się, że odkąd przebywa w więzieniu matka bardziej go kocha. Co miesiąc przyjeżdża do niego w odwiedziny. Również ze strony ojca odczuwa miłość i zainteresowanie. Mirosław przebywał w zakładzie karnym, tutaj siedział kolejno z dwoma więźniami homoseksualistami, z którymi współżył fizycznie. Twierdzi, że się w nich zakochał. W więzieniu Mirosław miał dwie próby samobójcze. Pierwszy raz pociął się po tym, jak oddziałowy wyzwał go od pedałów. Drugi raz, gdy nie mógł wymóc na matce zgody na wspólne zamieszkanie z jednym ze współwięźniów – homoseksualistów. Mirosław podejmował więcej prób samobójczych, ale były to próby demonstracyjne, których celem było wymuszenie czegoś na władzach więzienia.

2. Psychologiczna charakterystyka stanu badanego na podstawie dokumentów zakładu karnego

W teście Wechslera – Belleve uzyskał II=114 – inteligencja przeciętna. W teście Rorschacha – mała dojrzałość emocjonalna, słaba zdolność do refleksji, przewaga uczuciowości niekontrolowanej.

Sfera uczuciowa osobowości jest głęboko zaburzona. Na pierwszy plan wysuwa się egocentryzm oraz niedokształcenie uczuć wyższych i słabe zainteresowanie ludźmi. Poza tym normy społeczno-moralne nie zostały w pełni zinterioryzowane choć poziom intelektualny pozwalał na ich dokładne rozumienie. Badanego charakteryzuje obniżenie zdolności przewidywania i korzystania z nabytego doświadczenia oraz skłonność do ulegania nastrojowi dysforycznemu, zwłaszcza w trudnych dla niego momentach. W warunkach pozbawienia wolności zgłaszał myśli samobójcze, a także kilkakrotnie czynił próby samobójcze (nie wyklucza się pewnego stopnia symulacji).

W teście projekcyjnym Starowicza – Obraz Ja – uzyskano wyniki wskazujące na zespół zaburzonej identyfikacji z płcią oraz tendencje biseksualne z przewagą pedofilii homoseksualnej. Odznacza się znacznym stopniem sadyzmu w kontaktach pedofilnych.

Pochodzi z rodziny inteligenckiej – jedynak. Ojciec – urzędnik, matka – ekonomistka. W dzieciństwie rozwijał się z opóźnieniem – późno mówił, moczenie nocne do 10 roku życia. Z chwilą pójścia do szkoły – był dyslektykiem i dysgrafikiem (czytać zaczął płynnie w szóstej klasie). Trudności wychowawcze:

- nieposłuszeństwo,
- złe wyniki w nauce,
- ucieczki z domu, wagary,
- niewłaściwe towarzystwo,
- niepunktualne powroty do domu,
- w 16 roku życia przestępstwo.

Stwierdzono uszkodzenie centralnego układu nerwowego (CUN). Gdy miał 9 lat usiłowano go w klasie powiesić. W siódmej klasie miał wypadek – wstrząs mózgu – został kopnięty przez kolegę. W wojsku usiłował odebrać sobie życie. Zdradza objawy charakteropatii z homoseksualizmem i pedofilią. Karę pozbawienia wolno-

ści rozpoczął odbywać w 22 roku życia. Pierwsze kontakty homoseksualne w wieku 11 lat.

Stwierdzono encefalopatię wieloprzyczynową i charakteropatię. Uprzednio jeden raz karany za czyny lubieżne – opieka kuratora na 3 lata. Leczony w Poradni Zdrowia Psychicznego od 7 roku życia do chwili obecnej. W 14 roku życia przechodził wstrząs mózgu i był hospitalizowany.

Rodzice nie byli karani sądownie. Warunki bytowe w domu miał dobre. Ukończył Zasadniczą Szkołę Zawodową, w której powtarzał pierwszą klasę. W szkole podstawowej klasy nie powtarzał.

3. Aspekty religijne w postawie badanego

Gdy miał 4 lata babcia nauczyła go pierwszego pacierza. Mirosław twierdzi, że rodzice dbali o jego życie religijne, chodzili z nim do kościoła, zaprowadzali na lekcje religii. Uważa też, że rodzice byli praktykującymi katolikami. Widział ich modlących się chociaż nigdy nie robili tego wspólnie. Jednak pierwszy dziesiątek różańca odmówił Mirosław nie w domu rodzinnym, ale w zakładzie karnym w wieku 24 lat. Wspomina, że gdy był mały Msza św. kojarzyła mu się z bólem nóg i strasznie mu się dłużyła. Do pierwszej Komunii świętej przystąpił, gdy miał 8 lat. Wówczas wyobrażał sobie Boga, jako przyjaciela, zgodnie z obrazkami w książkach. Pan Bóg był dla niego kimś uśmiechniętym, przyjacielskim, ładnym. Do końca czwartej klasy szkoły podstawowej w miarę systematycznie uczęszczał na lekcje religii. Później jego życie religijne zaczęło się zmieniać. Coraz rzadziej chodził do kościoła, właściwie jedynie w święta.

Zachorowała jego babcia, która miała na niego dobry wpływ. Wpadł w złe towarzystwo, zaczął mieć kłopoty z nauką. Zdarzało mu się chodzić do kościoła z ciekawości, myślał wówczas o Bogu, zastanawiał się nad swoim stosunkiem do niego. Było to bodźcem do pójścia do spowiedzi. Miewał wyrzuty sumienia, że był zły, że nie załatwił wielu spraw. Ale po 2–3 dniach od spowiedzi myśli o Bogu znikały. Zdarzało mu się iść do Komunii świętej bez spowiedzi (wtedy, gdy nie powinien był iść). Stan ten utrzymywał się do 24 roku życia, do czasu wizyty papieża Jana Pawła II w naszym kraju. Mirosław siedział wówczas w jednej celi z człowiekiem, z którym dużo rozmawiał o Jezusie, śpiewali razem piosenki. Wtedy to miał sen: „Śnił mi się Jezus i 12 Apostołów. Jezus oddalił się i powiedział: gdy będziecie jęczeć i płakać to ja będę z wami". Wtedy zaczął więcej myśleć o Bogu. Po miesiącu od tego zdarzenia odbyła się wizyta papieża. Mirosław przeżył wówczas nawrócenie. Od tego czasu systematycznie się modli.

Ważne wydarzenia w jego życiu:

– przyjazd papieża do Polski i związane z tym przyjazdem nawrócenie,
– dwukrotnnie wybrany na ministranta w więzieniu,
– w niedalekiej przyszłości oczekuje na sakrament bierzmowania.

KOMENTARZ PSYCHOLOGICZNY

1. Analiza psychiatryczna

Oceny stanu psychicznego skazanego dokonano poprzez zbadanie go metodą MMPI (Minesocki Wieloobjawowy Inwentarz Osobowościowy)[7]. Diagnoza ta ma charakter opisowy, ukazuje cechy, które pozostały zdrowe jak i te, które uległy chorobowej deformacji. Jest to więc bardziej diagnoza kliniczna niż psychiatryczna. Wskaźnik Gougha (F – K) wynosi 6 – pozwala więc na interpretację skal klinicznych.

Badany ujawnia tendencję do pokazywania się w lepszym świetle, stosując tzw. naiwne kłamstwa, przejawia autoagresję (L<F>K – 3<15>9). Jest typem schizoidalnym (F graniczne). Nadmiernie ulega nastrojom. One decydują o jego zachowaniach społecznych, nie zaś obowiązujące normy etyczno-moralne. Niekiedy symuluje – usiłuje stworzyć obraz osoby superszczerej. Przyznaje się wtedy do objawów, które występują u niego tylko w minimalnym stopniu. Dzięki takim zachowaniom prowokuje uzyskanie wsparcia od otoczenia, którym manipuluje (K<46). W obrazie klinicznym badanego dominuje dwufazowy profil psychotyczno-neurotyczny. Utrzymuje się on jednak w obszarze granicznym pomiędzy normą a patologią. Ma on nachylenie neutralne. Osobowość schizoidalna ze znaczną komponentą lękową prowadzić może do zachowań instrumentalnych, skoncentrowanych na potrzebie osiągnięcia upragnionego obiektu. Niedojrzałość mechanizmów obronnych ujawnia ich destrukcyjny charakter poprzez kierowanie agresji do wewnątrz (próby samobójcze), bądź na zewnątrz (przemoc, morderstwa). Unika odpowiedzialności za swoje czyny poprzez manifestowanie objawów somatycznych (Hy>80 – stosuje neurotyczne mechanizmy konwersji); brak wglądu odnoszącego się do własnych motywów i uczuć. Używa pośrednich i nieuczciwych środków, by zyskać uwagę (gadatliwy, interesuje się ludźmi tylko dlatego, że może coś od nich uzyskać). Ze względu na cynizm i brak wglądu niezbyt podatny na psychoterapię. Kończy terapię jeśli uważa, że terapeuta nie poświęca mu odpowiednio dużo uwagi. Drażliwy, pobudliwy, napięty (D>90), z myślami i tendencjami samobójczymi (Ps 86). Zaczepny, trudny w kontakcie (Pt 83), w małym stopniu przeżywa poczucie winy za własne postępowanie, może ujawnić żal – udawać – kiedy jest w kłopotach. Nie liczy się z normami, obyczajami (kłamstwo, oszustwo, wyskoki seksualne, zawężenie stosunków emocjonalnych z innymi, atakuje otoczenie na zasadzie wybuchów agresji). Może uzyskiwać diagnozę: schizofrenia bądź stan paranoidalny (Pa 70). Posiada wyćwiczoną umiejętność do analizowania zachowania (demonstracyjnie) bez wglądu – refleksji. Przeżywa poczucie alienacji społecznej i emocjonalnej (Sc 94), obniżenia społecznego *ego* (samokontroli). Egocentryczny, gromadzi negatywne uczucia do dominującego rodzica (Ma 75), ujawnia zachowania przestępcze (impulsy homoseksualne). Może być wrogi wobec terapeuty, przed czasem kończyć sesję terapeutyczną.

---

[7] Z. P ł u ż e k, *Wartość testu WISKAD-MMPI dla diagnozy różnicowej w zakresie nozologii psychiatrycznej*, Skrypt dla studentów psychologii, KUL, Lublin 1976.

2. Diagnoza osobowościowa

Ocenę osobowości skazanego uzyskano badając go Testem Przymiotnikowym H.G. Gougha (ACL)[8] oraz Kwestionariuszem Osobowościowym R.B. Cattella (16-czynnikowym)[9]. Na podstawie Kwestionariusza Osobowościowego R.B. Cattella można powiedzieć, że badany przeżywa siebie, jako osobę ostrożną w wyrażaniu uczuć, introwertywną, zamkniętą, mającą trudne kontakty z otoczeniem. Łatwo ulega zniecierpliwieniu, jest mało stabilny emocjonalnie o zmniejszonej tolerancji na frustrację. Jego możliwości organizacyjne są przeciętne, jest nieśmiały, z poczuciem małej wartości. Stara się być niezależny w myśleniu. Wykazuje dużą nieufność i podejrzliwość, jest typem analitycznym, chętnie fantazjuje. W podejmowaniu decyzji stara się być samodzielny, pragnie kierować się własnym zdaniem; potrafi być uparty. Pokazuje siebie, jako osobę o przeciętnej samokontroli w miarę liczącą się z normami społecznymi, starającą się o zachowanie standardów moralnych, z dużym poczuciem obowiązku.

ACL nawiązując do potrzeb psychicznych człowieka, ukazuje zewnętrzne sposoby ujawniania się tych potrzeb. Niski wynik nie musi jednak przeczyć obecności tej potrzeby lecz może wskazywać na jej nieuświadomienie bądź stłumienie. Wyniki przeliczone poszczególnych skal zarówno w obrazie realnym, jak i w obrazie idealnym badanego kształtują się na poziomie przeciętnym (poza skalą He). Fakt ten jest konsekwencją typu charakterologicznego, jaki stanowi badany. Typ schizoidalny stosuje bowiem mechanizmy obronne takie jak: projekcja, zaprzeczenie, intelektualizacja, wycofanie, izolowanie uczuć, rozdwojenie i stany amnezji. Badany będzie więc wypierał ze świadomości agresywne impulsy, jakie w rzeczywistości mają miejsce, prowadząc specyficzne „gry" w kontaktach społecznych (Agg, Aut). Często projektuje wrogość na innych albo wywołuje ją poprzez identyfikację projekcyjną. Nie przeżywa potrzeby wyróżniania się z tłumu, raczej pozostaje anonimowy (Ach, Dom, End), ponieważ chroniczny lęk, jaki doświadcza w kontaktach społecznych, uaktualnia jego ograniczone zaufanie do ludzi. W działaniach schematyczny (Ord), skłonny do zahamowań i zaprzeczania własnej wartości. Kontakty interpersonalne mają charakter powierzchowny – zewnętrzny, innych ludzi traktuje instrumentalnie, bądź jako obiekty mu zagrażające (Int, Nur, Aff, Exh). W zachowaniach heteroseksualnych wycofany (He realne), deklaruje chęć zmniejszenia dystansu (He idealne).

3. Ocena religijności

Wynik surowy uzyskany w Skali Intensywności Postawy Religijnej Prężyny[10] (122) świadczy o wysokim poziomie intensywności pozytywnej postawy religij-

[8] J.M. W o l i ń s k a, R.Ł. D r w a l, *Test przymiotnikowy ACL H.G. Gougha i A.B. Heilbruna w badaniach samooceny i percepcji społecznej*, w: *Techniki kwestionariuszowe w diagnostyce psychologicznej. Wybrane zagadnienia*, R.Ł. Drwal (red.), UMCS, Lublin 1989, s. 123–161.

[9] M. N o w a k o w s k a, *Polska adaptacja 16-czynnikowego Kwestionariusza Osobowościowego R.B. Cattella*, „Psychologia Wychowawcza" 1970, 13, s. 478–500.

[10] W. P r ę ż y n a, „Roczniki filozoficzne" 1968, t. XVI, z. 4, s. 75–89.

nej skazanego. Oznacza to, że pokazuje się on zewnętrznie (tworzenie obrazu dla innych celem osiągnięcia wymiernych korzyści – por. skale kontrolne WISKAD), jako osoba z dużą siłą wyrażająca swoje ustosunkowanie do Boga i wewnętrznie zdecydowana trwać w tej postawie. Kreuje siebie na człowieka, dla którego Bóg i cała rzeczywistość nadprzyrodzona zajmuje ważne miejsce w życiu.

Wyniki surowe uzyskane w poszczególnych podskalach Skali relacji do Boga Hutsebauta[11] pozwalają stwierdzić, że badany odczuwa potrzebę pomocy Bożej koniecznej do istnienia, deklaruje, iż to Bóg daje istnienie (Skala zależności = 47). Deklaruje też zależność własnego postępowania od norm zawartych w *Dekalogu* (Autonomia = 17). Bardzo słabo zaznacza postawę buntu wobec Boga. Odczytuje Go jako Tego, który jest sprawiedliwy i spełnia oczekiwania człowieka (Buntowniczość = 20). Wykazuje deklaratywnie świadomość, że Bóg go osądza i ujawnia poczucie winy, będące konsekwencją popełnionych przez siebie czynów poddanych osądowi Boga na poziomie przeciętnym (Wina = 31). Zdecydowanie pokazuje się jako osoba przyjmująca Jezusa Chrystusa za wzór postępowania i ideał człowieka (Identyfikacja = 49), dostrzegająca i odnajdująca Boga w innych ludziach, ukierunkowana na Niego poprzez ukierunkowanie na człowieka (Współhumanitarność = 48 – świadoma manipulacja informacyjna celem pokazania się z jak najlepszej strony – por. WISKAD). Bóg jest ostateczną i absolutną normą moralną (Norma etyczna = 50), a dogmaty obowiązujące w religii rzymskokatolickiej (Akceptacja przekonań = 48) nie budzą jego zastrzeżeń, odgrywają wręcz ważną rolę w jego życiu (Centralność religii = 47). Przy tym nie widzi potrzeby poszukiwania większej obiektywnej pewności swoich przekonań religijnych (Skala obawy przed niepewnością = 27).

Na podstawie Testu do analizy postaw wobec Boga widać, że skazany mówi o swoim postrzeganiu Boga bardzo pozytywnie. Odbiera Go, jako serdecznego, bardzo zaangażowanego, aktywnego, bliskiego, radosnego, zrozumiałego, a jednocześnie wymagającego i surowego. Relacja badanego do Boga naznaczona jest silnym pozytywnym nasyceniem afektywnym. Myśl o Bogu wywołuje u niego uczucie bezpieczeństwa, wolności, radości, zaangażowania, ufności, przyjaźni, akceptacji, a także uczucie zawierzenia, bliskości i odprężenia. Dosyć pozytywnie ocenia on swoje dotychczasowe kontakty z Bogiem. Są one dla niego bardzo ważne i całkowicie dobrowolne, a przy tym bogate i głębokie oraz raczej trwałe, aktywne, samodzielne i radosne.

Analiza treści rysunku projekcyjnego „Bóg" odkrywa niedojrzałe mechanizmy obronne badanego (intelektualizacja, rozdwojenie) – wewnętrzny odbiór Boga, jaki zachowuje na własny użytek. Bóg to „Kontroler" rejestrujący fakty, zdystansowany, oddalony. Kolory – czerwień, żółć – wskazują na aktywność, lecz jest to aktywność badacza, eksperymentatora, a nie Istoty zaangażowanej emocjonalnie. Jest to Istota doskonała – kształt koła – ale też ograniczająca – brak możliwości wyjścia z sytuacji (zamknięcie). Skazany jest zaledwie anonimową „kropką na Ziemi", w porównaniu do wszechmocy Boga nic nie znaczącym punktem. Kolor niebieski – to nastrojowość, melancholia, chłód (interpretacja kolorów wg Lüschera[12]).

---

[11] D. H u t s e b a u t, *Belief as Lived Relations*, „Psychologica Belgica",1980, 20, s. 33–47.

[12] M. L ü s c h e r, *Diagnostyka kolorami Maxa Lüschera*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychicznej, Warszawa 1998.

REFLEKSJE WYCHOWAWCZO-DUSZPASTERSKIE

1. Zalecenia terapeutyczne

W przypadku leczenia osoby schizoidalnej wzrasta znaczenie potrzeby wsparcia jej poprzez godne zaufania i bezpieczne środowisko ponieważ to właśnie strach wyizolował ją ze społeczności. W pracy z nią ważna jest pamięć o trzech zasadach wzmacniania relacji[13]. Są to: odpowiednia empatia, bezwarunkowe pozytywne podejście i spójność. Pierwszym celem pracy z takim klientem jest odbudowanie jego zaufania do własnego *self*, do innych osób znaczących (generalnie do wspólnoty), do samego procesu życiowego. Inne cele stają się możliwe dopiero z chwilą stworzenia takiego środowiska terapeutycznego.

Cele emocjonalne:
- Wyzwolić uczucie wściekłości i skierować je na odpowiedni cel. Zintegrować je z *self* tak, by stało się źródłem siły i asertywności.
- Otworzyć dostęp do istniejącego w osobie uczucia przerażenia i wesprzeć ją w procesie odkrywania początkowych przyczyn.
- Dotrzeć do żalu związanego z utratą miłości i utratą własnego *self*. Zintegrować go, jako część rzeczywistości danej osoby. Wyeliminować zaprzeczanie temu, co było, aby umożliwić doświadczenie tego, co jest.

Cele behawioralno-społeczne:
- Umocnić świadome i zamierzone wykorzystanie takiej formy obrony, jak wycofanie społeczne.
- Zwiększyć zaangażowanie w życie małej grupy i społeczności.
- Pomóc odkryć aktualne sposoby wyrażania wypartych agresywnych impulsów (sadyzm, morderstwo, manipulacja informacyjno-zachowawcza).
- Uczyć umiejętności społecznych.

Cele poznawcze:
- Zidentyfikować, zinterpretować i rozwinąć wgląd w fałszywe *self*.
- Zidentyfikować, zinterpretować i rozwinąć wgląd w decyzje skryptowe.
- Umocnić identyfikację *self* z osobistą historią, wyeliminować negowanie tego, co już zaszło i wpływu tych doświadczeń na życie osoby.
- Zidentyfikować istniejące formy obrony *ego* i wprowadzić nad nimi wolitywną kontrolę.
- Nauczyć nieznanych dotąd mechanizmów obronnych *ego*.
- Korygować i uczyć strategii radzenia sobie ze wzbudzającym lęk środowiskiem.
- Ocenić i tam, gdzie będzie to konieczne, dokonać korekty w asymilacji, różnicowaniu, integrowaniu i generalizowaniu.

[13] Por.: C. R o g e r s, *O stawaniu się sobą*, REBIS, Poznań 2002; T e n ż e, *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe*, „Thesaurus-Press" Juniorzy Gospodarki, Wrocław 1991.

2. Możliwości resocjalizacyjne

Mając na uwadze zaburzenia osobowościowe i w socjalizacji konkretnego przestępcy świadczenie pomocy w celu przywrócenia go społeczeństwu możemy mówić o pewnych działaniach noszących nazwę resocjalizacji. „W szerszym znaczeniu resocjalizację ujmuje się, jako formę procesu socjalizacji, czyli przyswajania społecznych norm, sposobów zachowania się oraz wartości w przypadku osób, które zostały już ukształtowane jednak niezgodnie z założeniami pożądanego modelu kulturowego”[14]. Chodzi więc tu o poddanie tych osób zabiegom resocjalizacyjnym, których celem jest dostosowanie ich specyficznego stylu życia do takiego jaki powszechnie panuje w danej społeczności.

W węższym znaczeniu termin ten „jest stosowany dla wyrażenia całokształtu specjalnych oddziaływań reedukacyjnych, obejmujących osobę charakteryzującą się asocjalnością, przejawiającą szkodliwe ze społecznego punktu widzenia zachowania, w tym przede wszystkim działania przestępcze”[15]. W takim znaczeniu „działalność resocjalizacyjna to zespół czynności zmierzających do takiej zmiany cech osobowości jednostki, aby była ona zdolna do funkcjonowania w społeczeństwie”[16]. Chodzi więc o osiągnięcie celu, jakim jest dokonanie takiej modyfikacji osobowości, aby objęte nią jednostki były zdolne do dokonywania właściwych wyborów w swoim działaniu oraz odnalezienia odpowiednich sposobów do realizacji celów życiowych[17].

Pomoc przestępcy powinna zawierać w sobie różnorodne formy oddziaływań edukacyjnych. Chodzi tu o kształcenie w zakresie ogólnym, jak i konkretnym zawodowym: praca, sport, rekreacja oraz metody zabiegów psychokorekcyjnych i terapeutycznych. W warunkach zakładu karnego oddziaływanie resocjalizacyjne powinno odbywać się poprzez pracę: stwarzanie odpowiedniej motywacji do jej podejmowania, domaganie się świadczeń na rzecz osób bliskich, zapłacenia za wyrządzone szkody, włączanie do pracy w zespole. Nauczanie jest formą oddziaływań istotną dla resocjalizacji nieletnich i młodocianych przestępców. Ważną rolę stanowi aktywność kulturalno oświatowa w zakładach karnych, z jednej strony są one rozrywką, a z drugiej dają praktyczną możliwość uczestniczenia w życiu kulturalnym. Chodzi tu o rozwijanie postaw prospołecznych i wszelkich zainteresowań. W tym celu służą biblioteki, audycje i programy radiowo-telewizyjne.

Ważną formą w resocjalizacji jest działalność zmierzająca do lepszego poznania osoby skazanej, jak również ocena jej zachowania dokonywana pod kątem ewentualnej poprawy. Takie czynności służą ustaleniu indywidualnego programu oddziaływań korekcyjno-wychowawczych. Źródłami takich informacji są sądy, miejsca pracy skazanego, jego zamieszkania przed odbywaniem kary, informacje uzyskane z obserwacji skazanego w trakcie odbywania kary. Istotne znaczenie mają

---

[14] A. H a n k a ł a, *Resocjalizacja*, w: *Encyklopedia psychologii*, W. Szewczuk (red.), Warszawa 1998, s. 730.

[15] Tamże, s. 730–731.

[16] B. Hołyst (red.), *Problemy współczesnej penitencjarystyki w Polsce*, Warszawa1984, s. 31.

[17] A. L e w i c k i, *Psychologia kliniczna w zarysie*, w: *Psychologia kliniczna*, A. Lewicki (red.), PWN, Warszawa 1978, s. 10–43.

również dane: uzyskane w wyniku rozmów przeprowadzonych ze skazanym, jak i z rozmów z członkami rodziny, informacje pochodzące z badań specjalistycznych, a w szczególności psychologiczno-penitencjarnych. Te ostatnie badania dają podstawę do opracowania indywidualnej diagnozy osoby. Szczególnie chodzi tu o skazanych, których zachowanie charakteryzuje się poważnym stopniem demoralizacji lub odchyleniem od normy, tendencjami do autoagresji, czy wyjątkowym brakiem umiejętności przystosowania się do warunków życia w zakładzie karnym.

Możliwości w zakresie resocjalizacji, w wypadku omawianego przestępcy, wydają się mało realne przede wszystkim ze względu na poziom polskich zakładów karnych. Kłopoty finansowe i brak dobrze wyszkolonych pracowników uniemożliwia podjęcie skutecznych środków wychowawczych.

3. Wskazania duszpasterskie

Objęcie opieką duszpasterską Mirosława nastręcza szereg trudności w związku ze schorzeniami psychicznymi oraz zaburzeniami, na które cierpi przestępca. Duszpasterz podejmujący trud niesienia pomocy, w tym wypadku powinien posiadać rozeznanie w sytuacji chorego. Aby skutecznie towarzyszyć w rozwoju duchowym powinien znać zasadnicze objawy oraz czynności moralne chorych[18]. Jego oddziaływanie miałoby na celu zapobieganie: aby osoba cierpiąca, chora nie wyrządziła szkody sobie i innym; wywieranie wpływu na chorego, aby utrzymywał stały kontakt z lekarzem, psychiatrą czy terapeutą; zapobieganie i przeciwdziałanie tym praktykom religijnym, które mogłyby przyczynić się do pogłębienia choroby (np.: powtarzanie spowiedzi generalnych); wystrzeganie się, aby chory nie odwracał uwagi od spraw najistotniejszych dla niego; pomoc, jeżeli to możliwe wspólnie z terapeutą, w uporządkowaniu relacji względem Boga. Pomoc powinna być również świadczona w ścisłej współpracy z rodziną chorego. Należy jednak być świadomym, że udzielenie pierwszej pomocy jest zadaniem spoczywającym głównie na psychiatrze, czy innych specjalistach w tej dziedzinie.

Kontakty powinny być nacechowane delikatnością. Z racji swojego autorytetu i życzliwości kapłan zdolny jest wywierać dobry wpływ na chorego poprzez uspokajanie go i zachęcanie do korzystania i wytrwania w pracy terapeutycznej. Można ukazywać mu jego dolegliwości, cierpienia, jako krzyż dany mu przez Boga. Często jednak zalecenia te posiadać będą jedynie wartość względną. Wpływ religijny na chorego jest bardzo ograniczony, ponieważ nie potrafi on wierzyć w sensie ścisłym. Niewiara nie jest tu jednak wynikiem złej woli, a przyczyna leży w podświadomości. Zadanie kapłana ma polegać również na stworzeniu atmosfery zaufania i radości w relacjach czysto ludzkich. Ważną rolę może odegrać posługa sakramentu pokuty. Sakrament ten jest najważniejszym sposobem posługiwania uzdrawiającego, a dobry spowiednik może wiele pomóc cierpiącemu. Ulga doznana przez spowiedź zmniejsza napięcia i prowadzi do rozbudzenia na nowo nadziei, pokoju i poczucia pewności. Pamiętać należy, że omawiane zaburzenia życia psychicznego mają także

[18] N. A u t t o n, *Żyją wśród nas. Opieka duszpasterska nad osobami z zaburzeniami psychicznymi*, Warszawa 1981, s. 183.

pozamoralne źródło i pacjent potrzebuje przede wszystkim leczenia psychoterapeutycznego, czy psychiatrycznego. Posługa kapłańska ma być wzmocnieniem toku leczenia. Istotne jest, chcąc pomóc choremu, aby cierpliwie wsłuchać się w jego problemy, okazać mu wiele życzliwości i szacunku. Wysokie wymagania stawiane są psychoterapeutom, ale o wiele wyższe kapłanowi, gdy chodzi o wysiłek zrozumienia człowieka, nie w celu usprawiedliwienia go ze wszystkiego, ale po to by mu skutecznie pomóc. Swoją postawą duszpasterz dodaje odwagi, zachęty i przez okazywanie życzliwości pomaga w podejmowaniu pozytywnych decyzji. Posługa duszpasterska wymaga wiele czasu, cierpliwości, nieraz stanowczości, jak również gotowości do ponoszenia zawodów[19].

PODSUMOWANIE

Przypadek pedofila skazanego za morderstwo nieletniego jest dramatyczny. Wskazuje, że doszło tu do głębokiego okaleczenia poznawczo-emocjonalnej, jak i wolitywno-moralnej sfery życia człowieka. Uszkodzenie CUN, ukształtowanie się typu schizoidalnego (na bazie braku pierwotnej więzi z rodzicami), homoseksualizm (niezaspokojona potrzeba identyfikacji płciowej – ojciec, zranienie spowodowane przez otoczenie – zmuszenie go przez kolegów w klasie trzeciej do współżycia, a następnie uwiedzenie przez starszego o 12 lat mężczyznę), autoagresja (kilkukrotnie podejmowane próby samobójcze), związanie się z grupą rówieśniczą z pogranicza patologii społecznej – to nagromadzenie w życiorysie jednego człowieka szeregu czynników degradujących osobowość, powodujących zawężenie jego pola świadomości poznawczej, wrażliwości moralnej, umiejętności dokonywania odpowiedzialnych wyborów. Zabrakło też osoby, która byłaby autorytetem, pozytywnym wzorcem identyfikacyjnym dla skazanego. Przestępczość badanego została więc zdeterminowana przez czynniki o charakterze szczegółowym. Jego okaleczone „ja" nie było w stanie dojrzale funkcjonować w relacji ze „światem". Ustosunkowania emocjonalne, jak i poznawcze, kształtujące jego osobowość ograniczyły możliwość wielorakich relacji „ja" – „świat" do wąskiego – patologicznego schematu. Na bazie schizoidalnej struktury osobowości z dużą komponentą lękową nie mogła powstać dojrzała religijność pojmowana jako to wszystko, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza, a także to wszystko, co się z nim dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem do Boga.

Cytując za św. Ireneuszem „Człowiek jest istotą rozumną, a przez to podobną do Boga; został stworzony, jako wolny i mający panowanie nad swoimi czynami"[20]. Jakie możliwości posiada Mirosław świadomego i wolnego decydowania o sobie w pewnej części ukazuje niniejsza praca. Jego ograniczenia funkcjonowania wydają się być bardzo wyraźne. By „przepracować" w tym kierunku skazanego, należałoby dokonać głębokiej pracy psychoterapeutycznej, resocjalizacyjnej i duszpasterskiej,

---

[19] J.S. P ł a t e k, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Paulinianum, Częstochowa 1996, s. 367–373.

[20] Św. I r e n e u s z, *Adversus haereses*, (wydanie krytyczne, w: *Sources Chrétiennes. Adversus Haereses I–V*, vol. 100, wyd. A. Rousseau, Cerf, Paris 1965), IV, 4, 3.

o której wspomniano w ostatnim rozdziale. Praca taka wydaje się niemożliwa ze względu na wielkość obszarów zaburzenia, ilość potrzebnych specjalistów z różnych dziedzin, co wiąże się z dużymi wydatkami finansowymi, oraz długotrwałość opieki. W rzeczywistości jest prawie niewykonalna. Pesymistyczna prognoza, doświadczenie granic ludzkich możliwości w związku z czynnikami, które w sposób głęboki upośledzają ludzkie funkcjonowanie czy możliwość zmiany kieruje nasze myślenie do rzeczywistości nadprzyrodzonej, jako przestrzeni pełnej wolności człowieka. Myśl teologa Ladislausa Borosa prowadzi do określenia warunków ostatecznej przemiany w człowieku. Mimo lęku przed śmiercią dla chrześcijanina jest ona związana z nadzieją. Świadomość i wolność konstytuują naszą egzystencję. „Wolność albo podmiotowość, która jest „podmiotem" samej wolności, jest ściśle związana z wolnością transcendentalną"[21].

Człowiek dopiero w chwili śmierci zdolny jest do podjęcia w pełni świadomej i wolnej „ostatecznej decyzji". Zatem zgodnie z sugestią Borosa, śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju duchowego osoby ludzkiej. Wtedy bowiem następuje nasilenie aktów poznania i miłości, które stanowią podstawę wyboru: za lub przeciw Bogu. Człowiek, jak sądzi Boros, posiada w momencie śmierci całą swoją osobistą wolność. Jest w całkowitym posiadaniu siebie jako osoby i z tego powodu staje się zdolny do wyrażania i potwierdzenia siebie w całkowitym jednolitym akcie. Zupełnie inaczej niż w jego życiu doczesnym[22]. Mówi on o rzeczywistości niewyobrażalnej, w którą człowiek wkracza w momencie śmierci. Nie na chwilę przed śmiercią i nie na chwilę po śmierci, ale w samym jej akcie otrzymujemy światło, jakiego nie mieliśmy nigdy wcześniej i w tym świetle widzimy Boga i siebie[23]. Dla każdego człowieka jest to strasznie bolesne, bo wtedy jest on w stanie dostrzec naprawdę. I to jest właśnie czyściec: ten moment, kiedy człowiek sam siebie ocenia. To zwrócenie się do Stwórcy jest tym bardziej bolesne, im więcej rzeczy ten człowiek nie zrobił lub zrobił źle. To jest moment oczyszczenia. To tłumaczy jeszcze jedno: tych robotników ostatniej godziny – ludzi, którzy umierają bez żadnego widomego znaku pogodzenia się z Bogiem[24]. Może rozwiązaniem egzystencji Mirosława jest takie właśnie spotkanie w ostatecznym świadomym wyborze życiowym.

[21] A.S. N o w i c k i, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 2, s. 258.

[22] L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 113.

[23] T e n ż e, *Misterium mortis*, Warszawa 1985, s. 141.

[24] Por. K. J e d l i ń s k i, A. Ś w i d e r k ó w n a, *Czy dusza jest od ciała niezależna?*, w: „Charaktery" 2001, 5.

SEXUAL DEVIATION AS A THERAPEUTIC-PASTORAL CHALLENGE. STUDY OF CASE

SUMMARY

The article takes up therapeutic – pastoral reflection over an individual example of a faithul man who radically pushed the legal and moral limits against the background of deep sexual deviations. The invesigated case refers to the perpetrator of a paedophilia and murder act. There was described characteristics of the criminal`s personality, the story of his life, personal and religious development which is used for reaching social determinants that influenced his behaviour. The results of his psychological diagnosis feature the fields of his disorders, but an analisys of his religiousness is aimed at finding the way of providing him with help in his treatment process as well as finding possibilities in his moral and spiritual development. Deliberations on individual case is thought to be a contribution to create integral attitude to perpetrators of such crimes and to restore them to the society.

SEXUELLE DEVIATION ALS THERAPEUTISCHE UND PASTORALE HERAUSFORDERUNG. FALLSTUDIE

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel ist eine psychotherapeutische und geistliche Reflexion über einen konkreten Täter, der gläubig war und aufgrund der tiefen sexuellen Deviation, die rechtliche und moralische Normen überschritten hat. Die Fallstudie betrifft Mord und Pädophilie. Es wurden die Persönlichkeit des Täters, seine Lebensgeschichte, seine persönliche und religiöse Entwicklung beschrieben und analysiert. Das Ziel dieser Analyse ist, die Gründe seiner Handlung unter anderem in seiner Vergangenheit herauszufinden. Die psychologische Analyse erfasst alle Störungsbereiche. Die geistliche Analyse hat jedoch das Ziel, die Heilungshilfe und alle Möglichkeiten einer moralisch-seelischen Weiterentwicklung des Täters zu finden. Die Analyse eines einzelnen Falls sollte nämlich dazu dienen, die Täter in die Gesellschaft zurückzuführen und sie dort einen festen Platz finden zu lassen.

Monika CZAPSKA*

Studia Elbląskie
XV (2014)

PROWENIENCJA FIGURY CHRYSTUSA W OGRÓJCU W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ TECHNOLOGICZNYCH

Słowa kluczowe: Chrystus w Ogrójcu, petrografia, opoka praska, proweniencja, Praga

Key words: Christ on the Mount of Olives, technological research, „Golden opuka", origin, Prague

Schlüsselworte: kniender Ölbergchristus, technologische Forschung, Plänerkalk, Herkunft, Prag

WPROWADZENIE

Znajdująca się w zbiorach Muzeum Zamkowego w Malborku figura Chrystusa modlącego się w Ogrójcu[1] jest bodajże jedyną – poza zaginioną Piękną Madonną Toruńską, rzeźbą z terenu państwa zakonnego w Prusach tak szeroko omawianą przez badaczy i publikowaną po wielokroć w pracach dotyczących zarówno stylu pięknego w sztuce, jak i historii sztuki na terenie Prus, a w ostatnich latach także w publikacjach dotyczących sztuki w kręgu patronatu Luksemburgów (il. 1). Znaczenie tego dzieła dla rozwoju rzeźby w Prusach, a nawet szerzej – w Europie Środkowej, jest bezsporne i podnoszone zgodnie przez historyków sztuki polskich, czeskich, niemieckich czy austriackich. Rozbieżności w poglądach zaczynają się, gdy dotykamy kwestii proweniencji rzeźby, jej przeznaczenia (w sensie lokalizacji) oraz funkcji (w sensie kultowym). W tym bowiem zakresie figura stanowi prawdziwą zagadkę – nie wiadomo, kto i dla kogo ją wykonał, nie ma pewności, czy była samodzielnym przedstawieniem, czy elementem grupy rzeźbiarskiej, niejasne są także okoliczności, w jakich znalazła się w Malborku. Przypomnijmy, że pierwsza wzmianka świadcząca o obecności figury w dawnej stolicy państwa zakonnego pochodzi z roku 1700. W pochodzących z tego czasu dokumentach z wizytacji

* Monika Czapska, historyk sztuki, adiunkt w Muzeum Zamkowym w Malborku. Ukończyła studia z historii sztuki na Uniwersytecie Gdańskim. Od 2009 roku zatrudniona w Dziale Sztuki i Rzemiosła Artystycznego Muzeum Zamkowego w Malborku, od 2010 jako opiekun Kolekcji Rzeźby. Doktorantka WSHiHS na Uniwersytecie Gdańskim.

[1] Nr inwentarza: MZM/Rz/19.

biskupiej zanotowano, że w kaplicy św. Wawrzyńca na przedzamczu znajdowała się „Effigies Chrystusa Pana w ogrojcu się modlącego z Kamienia wycięta”[2]. Informacja ta znalazła potwierdzenie niemal pół wieku później, w lustracji z roku 1742, gdzie pośród ołtarzy i sprzętów kościelnych wymieniona została „Statua lapidea Christi in horto orantis”[3]. Kolejne wzmianki o rzeźbie pochodzą dopiero z początku XX wieku, kiedy to znajdowała się ona w sąsiadującym z zamkiem kościele św. Jana[4]. O czasie i okolicznościach jej translokacji nic nie wiadomo, podobnie nieudokumentowane są dzieje figury przed rokiem 1700. Ponownie z kościoła do zamku rzeźbę przeniesiono najprawdopodobniej podczas II wojny światowej w celu ukrycia jej i zabezpieczenia przed zniszczeniem. Znaleziono ją w zakrystii kaplicy św. Anny, rozbitą na trzy części, co było skutkiem zawalenia się sklepienia kaplicy w części prezbiterialnej. Gdy w 1961 roku powstało Muzeum Zamkowe, rzeźba została włączona do jego zbiorów.

STAN BADAŃ NAD PROWENIENCJĄ FIGURY

Od czasów Carla Heinza Clasena kwestia pochodzenia malborskiej figury rozpatrywana była w kontekście bądź też na marginesie rozważań nad Pięknymi Madonnami. Sformułowana przez niemieckiego badacza w 1974 roku, „teoria jednego mistrza” (*Ein-Meister-Theorie*) związała posąg Chrystusa z innymi dziełami stylu międzynarodowego z terenu Prus: Piękną Madonną i konsolą z popiersiem Mojżesza pochodzącymi z kościoła św. Jana w Toruniu oraz niewiadomego pochodzenia figurą Maryi Brzemiennej, i włączyła je do *oeuvre* pochodzącego z Nadrenii Mistrza, który miał wykonać szereg dzieł w Czechach, na Śląsku oraz w Prusach[5]. Oponenci Clasena szybko jednak zakwestionowali przypisanie jednej postaci tak wielu znakomitych prac, uznając to za nieuzasadnione i niewiarygodne, w wątpliwość poddano również zachodnią proweniencję artysty. W trwającej od lat 70. XX w. burzliwej dyskusji nad genezą i rozwojem Pięknych Madonn, w której najważniejszy głos zabrali Albert Kutal, Robert Suckale i Gerhardt Schmidt, formułowano rozmaite koncepcje o jednym lub dwóch Mistrzach oraz ich naśladowcach i uczniach, zawężano bądź poszerzano zespół przypisywanych im dzieł, wreszcie wyróżniono dwie linie rozwojowe Pięknych Madonn, tzw. prusko-śląską oraz czeską, wskazując, na obszar czesko-morawski jako kluczowy dla rozwoju ich typu. Pojawiły się wówczas głosy mówiące o południowej formacji twórcy Pięknej Madonny Toruńskiej, a w szerokiej perspektywie, lokujące genezę stylu międzynarodowego w jednym

[2] *Kirchliche Altertümer von Marienburg*, *PDE* 39, 1907, nr 12, s. 152.

[3] Tamże, s. 153.

[4] G. D e h i o, *Handbuch der deutschen Künstdenkmäler*, Bd. 2: *Nordostdeutschland*, Berlin 1906, s. 291.

[5] Karl Heinz Clasen po raz pierwszy przypisał rzeźbę Mistrzowi Pięknej Madonny Toruńskiej w monumentalnej pracy z 1939 roku, dotyczącej sztuki na terenie Państwa Zakonnego w Prusach. Tezę tę badacz powtórzył w 1974 roku w monografii na temat Mistrza Pięknych Madonn. Zob. C.H. C l a s e n, *Die mittelalterliche Bildhauerkunst im Deutschordensland Preussen. Die Bildwerke bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Bd. 1–2, Berlin 1939; T e n ż e, *Die Meister der Schönen Madonnen. Herkunft, Enthaltung und Umkreis*, Berlin – New York 1974.

ze środkowoeuropejskich centrów artystycznych, najczęściej w Pradze, rzadziej w Wiedniu czy Salzburgu, a nawet na dworze królewskim w Budzie[6]. Nie oznacza to jednak, że clasenowska „opcja zachodnia" została całkowicie przez badaczy odrzucona, przeciwnie, jeszcze nieraz powracała w literaturze naukowej, choć już nigdy w tak radykalnej, „kompleksowej" formie[7]. Wynika to przede wszystkim ze zmiany we współczesnym pojmowaniu historii sztuki, którą coraz rzadziej (o ile w ogóle jeszcze) ujmuje się jako historię genialnych osobowości artystycznych, których twórczość miała decydujące znaczenie dla rozwoju poszczególnych gatunków sztuki i ich stylistycznej ewolucji. Relacje pomiędzy różnymi dziełami obecnie częściej postrzega się jako rodzaj „interakcji", która nie jest wyłącznie jednostronnym ruchem, naznaczonym malejąco od aktywnego działania do pasywnej recepcji, ale obejmuje szeroki zakres możliwych relacji między nimi[8].

W odniesieniu do figury malborskiego Chrystusa badacze zgadzają się, co do jego związku z Madonną Toruńską i tym samym włączają rzeźbę do prusko-śląskiej grupy Pięknych Madonn, pomimo, że analiza stylistyczna obu zabytków jest znacznie utrudniona – raz ze względu na ich całkowicie różny temat, po wtóre zaś z powodu zaginięcia posągu Madonny z Dzieciątkiem[9]. Również bez większych kontrowersji, przynajmniej w ostatnich latach, wskazuje się na Pragę jako miejsce jeśli nie wykonania rzeźby, to przynajmniej ośrodek, w którym wykształcił się jej twórca. Zwolennicy tego drugiego wariantu zakładają, że przybyły do Prus artysta osiedlił się w Toruniu i przez co najmniej dwie dekady prowadził tu swój warsztat. Za takim

---

[6] Tezę o dwóch Mistrzach sformułował A. K u t a l, *Ein neues Buch über die Skulptur des Schönen Stils*, „Uměni" 1975, 23, č. 6, s. 544–567; przeciwko przypisywaniu jednemu artyście wielkiej ilości dzieł wystąpił R. S u c k a l e, *Der Meister der Schönen Madonnen* (rec.), „Kunstchronik" 1976, nr 29, s. 244–255; podobnie G. S c h m i d t, *Der Meister der Schönen Madonnen* (rec.), „Zeitschrift für Kunstgeschichte" 1978, Bd. 41, s. 61–92; znaczenie Salzburga i Wiednia jako ośrodków istotnych dla powstania stylu Pięknych Madonn podkreślał D. G r o s s m a n n, *Salzburgs Anteil an den „Schönen Madonnen"*, w: *Schöne Madonnen 1350–1450*, Katalog zur Ausstellung (Salzburg, Domkapitel, 17.6.–15.9.1965), Salzburg 1965; w polskim piśmiennictwie do teorii Clasena ustosunkowali się Z. K r u s z e l n i c k i, *Piękne Madonny – problem otwarty*, „Teka Komisji Historii Sztuki", t. 8, Toruń 1992, s. 31–105; J. K r u s z e l n i c k a, *Dawny ołtarz Pięknej Madonny Toruńskiej*, „Teka Komisji Historii Sztuki", t. 4, 1968, s. 73–81, Janusz St. K ę b ł o w s k i, *Dwie antytezy w sprawie tzw. Pięknych Madonn*, w: *Sztuka ok. 1400*, (Materiały Sesji SHS, Poznań, listopad 1995), Warszawa 1996, t. 1, s. 165–185; o dyskusji nad teorią Mistrza Pięknych Madonn zob. także: A. D o b r y, *Rzeźba Chrystusa w Ogrójcu ze zbiorów Muzeum Zamkowego w Malborku*, „Nasza Przeszłość", 80, 1993, s. 110–118; M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska przełomu XIV i XV wieku*, Warszawa 2006, s. 70–72.

[7] Wciąż podnosi się zagadnienie znaczenia sztuki francuskiej z kręgu dworskiego dla rozwoju stylu międzynarodowego, co pozostawia kwestię jego rodowodu nadal otwartą. Zob.: R. D i d i e r, R. R e c h t, *Paris, Prague, Cologne et la sculpture de la seconde moitié du XIVe siécle. A propos de l'exposition des Parler a Cologne*, Bulletin Monumental, CXXXVIII, 1980, s. 173–219; V.M. S c h w a r z, *Höfische Skulptur im 14. Jahrhundert. Entwicklungphasen und Vermittlungswege im Votfeld des Weichen Stils*, t. 1–2, Worms 1986; U. S c h r e i b e r-H e i n r i c k s, *Vincennes und die höfische Skulptur. Die Bildhauerkunst in Paris 1360–1420*, Berlin 1997. Por. też: M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska...,* s. 70–71.

[8] J. K l í p a, *The Migration of Artists – Transfer of Ideas. The So-Called Ambras Model Book and the Question of „Influence" in Central European Art around 1400*, w: *Art and architecture around 1400. Global and regional perspectives*, ed. M. Ciglenecki, P. Vidmar, Maribor 2012, s. 277.

[9] Zwróciła na to uwagę M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska...*, s. 78–79.

rozwiązaniem opowiedział się ostatnio Georg Lutz[10]. Wcześniej wykonanie posągu w lokalnym warsztacie zakładali m.in. Michał Woźniak i Artur Dobry; pierwszy zakładał, że dzieło mogło być fundacją bractwa maryjnego, działającego przy kościele św. Wawrzyńca w Malborku[11], drugi postrzegał je jako realizację kulturalnych ambicji toruńskich mieszczan[12]. Pojawiła się też opinia Jiřego Fajta próbująca godzić obie koncepcje, według której figurę Chrystusa istotnie importowano z Pragi, po czym do Prus (prawdopodobnie właśnie do Torunia) przybył także sam mistrz, który w następnych latach tworzył już na miejscu kolejne dzieła[13].

Za czeską proweniencją rzeźby zdecydowanie opowiedzieli się Gerhardt Schmidt i Jiři Fajt, obaj zgodni, co do tego, że figurę sprowadzono z Pragi do Malborka na polecenie wysokiego dostojnika zakonu krzyżackiego z przeznaczeniem do zamku malborskiego[14]. Koncepcja ta do pewnego stopnia opiera się na ustaleniach Mojmira Frinty[15], jeszcze z lat 60. XX w., który spostrzegł, że znaczna część czołowych dzieł stylu pięknego pochodzi z miejscowości, w których niegdyś funkcjonowały konwenty krzyżackie, takich jak Toruń czy Krummlov bądź też z kościołów objętych patronatem Zakonu Niemieckiego, jak w przypadku kościoła św. Bartłomieja w Pilznie, gdzie znajduje się jedna z najsłynniejszych Pięknych Madonn czy kościoła św. Elżbiety w Marburgu, do którego trafiła sprowadzona z Pragi Pieta. Także grupa figur z Maria Neustift (Ptujska Gora w Słowenii) uważana jest za krzyżacką fundację pochodzącą z zamku w Grossonntag (Vielika Nadelja). Te przykłady w połączeniu z wiedzą o intensywnie propagowanym przez Zakon kultem Najświętszej Marii Panny pozwoliły na wyciągnięcie przez badaczy wniosku o roli zakonu krzyżackiego jako fundatora wybitnych dzieł z kręgu Pięknych Madonn. Stąd również wiązanie z krzyżakami figury malborskiego Chrystusa.

W najnowszych polskich badaniach zasadniczo przyjęto pogląd, co do praskiego rodowodu figury (ostatnio z koncepcją Fajta i Schmidta zgodził się Adam S. Labuda[16]), choć nie wszyscy badacze są skłonni widzieć w niej fundację krzyżacką, dostrzegając sprzeczność pomiędzy dewocyjnym charakterem przedstawienia, a propagowanym przez Zakon modelem pobożności w duchu *devotio antiqua*[17].

---

[10] G. L u t z, *Repräsentation und Affekt: Skulptur 1250–1430*, [w:] *Geschichte der Bildenden Kunst in Deutschland*, Bd. 3: *Gotik (ca. 1250–1430)*, hrsg. v. B. Klein, München 2007, s. 381–382.

[11] *800 Jahre Deutscher Orden*, hrsg. v. U. Arnold, Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens, Germanisches Nationalmuseum, 30.06.–30.09.1990, Gütersloh – München 1990, s. 120–121, kat. II. 7. 43 [M. Woźniak].

[12] A. D o b r y, art. cyt., s. 119.

[13] *Karl IV. Kaiser von Gottes Gnaden. Kunst und Repräsentation des Hauses Luxemburg 1310–1437,* München 2006, Katalog zur Ausstellung auf der Prager Burg v. 16.2. bis 21.5.2006, s. 417–418, kat. 134 [J. Fajt].

[14] *Prague. The crown of Bohemia 1347–1437*, ed. Barbara Drake-Boehm, Jiři Fajt, New York 2005, s. 260–261, kat. 109 [J. Fajt]; *Karl IV.*, s. 417–418, kat. 134 [J. Fajt].

[15] M. F r i n t a, *The Beautiful Style in the Sculpture around 1400 and the Master of the Beautifu Madonnas* (doctoral dissertation, University of Michigan 1960), przytaczam wnioski z niepublikowanej dysertacji Frinty za: *Karl IV*., s. 417–418, kat. 134 [J. Fajt], przyp. 2.

[16] A.S. L a b u d a, *Das Meer im Blick – expansion nach Norden*, w: *Karl IV.*, s. 406.

[17] M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Dwa modele pobożności i ich recepcja w sztuce dawnego Państwa Zakonnego w Prusach*, w: *Visibilia et Invisibilia w sztuce średniowiecza.*

ANALIZA PETROGRAFICZNA

W 2012 roku Muzeum Zamkowe w Malborku zleciło przeprowadzenie badań petrograficznych figury Chrystusa w Ogrójcu oraz dwóch innych wapiennych figur z terenu Prus: posągu św. Elżbiety z kościoła św. Jana w Malborku, uważanego za pochodzący z tamtejszego szpitala św. Ducha bądź z zamku oraz przedstawienia św. Barbary z toruńskiej fary, które w XIX wieku przeniesiono do kaplicy w Barbarce pod Toruniem (obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Pelplinie)[18]. Ich celem było ustalenie składu mineralogicznego próbek kamienia pochodzącego z wymienionych rzeźb, wraz z oznaczeniem jego struktury i tekstury. Analizy takie, prowadzone w stosunku do zabytków archeologicznych i dzieł sztuki, są niezwykle pomocne przy potwierdzaniu autentyczności obiektów, ich domniemanego autorstwa (technologia wykonania), czy ustalaniu proweniencji. W szerszej perspektywie dają obraz kulturalnych i ekonomicznych powiązań pomiędzy rozmaitymi ośrodkami. Wskazując prawdopodobne źródło pochodzenia badanego materiału, pozwalają wnioskować o handlu nim bądź produkowanymi zeń wyrobami. Przeprowadzone na odpowiednio dużą skalę, mogą dać wyobrażenie o poziomie i zakresie produkcji poszczególnych warsztatów oraz eksportu gotowych dzieł sztuki, wraz z określeniem terytoriów ich zbytu[19].

Jak ustalono w wyniku badań zleconych przez Muzeum Zamkowe, wszystkie wymienione figury wykonano z identycznego kamienia, którym jest wapień marglisty, zbudowany głównie z kalcytu oraz zawierający pewną ilość składników detrytycznych, takich jak kwarc i glaukonit oraz niewielkie ilości minerałów rudnych (il. 2). Pod względem litologicznym wykazuje on duże podobieństwo do występujących na obszarze północno-środkowych Czech tzw. „opok" (niem. *Plänerkalk*)[20].

Drobnoziarnista, porowata skała wapienna należąca do górnych osadów czeskiego basenu kredowego, czasem określana też jako spongiolit lub krzemian, jest najstarszym materiałem budowlanym w Pradze, stosowanym już od około IX wieku

---

Księga poświęcona pamięci profesor Kingi Szczepkowskiej-Naliwajek, Warszawa 2009, s. 137. Warto w tym miejscu podkreślić, że pomimo sporów o to, jakie środowisko było odpowiedzialne za ufundowanie kosztownej, wysokiej klasy rzeźby przedstawiającej Chrystusa modlącego się w Ogrójcu oraz kontrowersje dotyczące miejsca jej przeznaczenia, nie ma wątpliwości, co do tego, że figura funkcjonowała na terenie państwa zakonnego w średniowieczu. Wskazują na to zarówno zbieżność stylistyczna ze wspomnianymi dziełami toruńskimi, jak też jej naśladownictwa w postaci drewnianych rzeźb z kościoła św. Jakuba w Toruniu, Lidzbarka Warmińskiego oraz Świętego Gaju.

[18] J. R a t u s z n a, *Przebieg prac konserwatorskich oraz próba analizy techniki wykonania figury świętej Elżbiety z Turyngii z kościoła pw. św. Jana w Malborku,* w: *Święci Orędownicy. Rzeźba gotycka na zamku w Malborku*, katalog, red. M. Czapska, Malbork 2013, s. 171–176; M. C z a p s k a, *Figura św. Elżbiety z Turyngii z kościoła św. Jana Chrzciciela w Malborku*, tamże, s. 137–143.

[19] J. Š r a m e k, *Stone of a gothic Pieta from Toruń (Poland)*, w: 15th Conference on Clay Mineralogy and Petrology, Brno 1998, Scripta Facultatis Scientiarum Naturalium Universitatis Masaryk. Brun., vol. 28–29 (1998–1999): Geology, Brno 2000, s. 101.

[20] W. B a r t z, *Badania petrograficzne próbki skały pochodzącej z rzeźby „Chrystus w Ogrójcu". Dokumentacja z badań petrograficznych*, w: J. R a t u s z n a, *Dokumentacja z prac konserwatorskich przy figurze św. Elżbiety z Turyngii z l. 1385–1390 z kościoła św. Jana Chrzciciela w Malborku,* [mpis], Malbork 2012. Przy okazji badań figur Chrystusa ogrójcowego oraz św. Elzbiety przebadano także próbkę skały z rzeźby św. Barbary. Wyniki tych badań nie zostały jednak opublikowane i znajdują się w dokumentacji przechowywanej w Pracowni Konserwatorskiej MZM.

do wznoszenia wszelkiego rodzaju zabudowy, od kościołów, zamków i fortyfikacji, po budynki mieszkalne. Wykorzystywano ją także w charakterze ściennej okładziny we wnętrzach[21]. Od XIV stulecia do początku wieku XX opoki pozyskiwano w niewielkiej odległości od miasta, w licznych kamieniołomach, które dzisiaj są już niedostępne i przeważnie zasypane[22]. W średniowieczu szczególną popularnością cieszyła się tak zwana „złota opoka", charakteryzująca się jasnożółtym kolorem, któremu zawdzięcza swą nazwę, eksploatowana w kamieniołomie Biała Góra (*Bílá Hora*) zlokalizowanym na przedmieściach Pragi. Ze względu na brak dostępu do tego złoża, do badań porównawczych wykorzystuje się obecnie wapień z miejscowości Přední Kopanina, oddalonej o kilkadziesiąt kilometrów na północ od stolicy Czech (il. 3). Na głębokości około 2 metrów znajdują się tam pokłady tak zwanej „białej opoki" oraz leżącej nad nią (na głębokości nieco ponad 1 metra) opoki „złotej" lub „czerwonej"[23]. Jak już wspomniano, od połowy XIV wieku była ona chętnie stosowanym materiałem budowlanym oraz tworzywem rzeźbiarskim, wykorzystywanym m.in. przez warsztat Piotra Parlera pracujący przy wznoszeniu katedry św. Wita. „Praską opokę" ceniono głównie ze względu na łatwość obróbki oraz wspomniane już żółtawe zabarwienie, które w świetle zachodzącego słońca nabierało złotego odcienia[24]. Powszechne zastosowanie jej w architekturze Pragi, nadało niepowtarzalnego charakteru miastu, kreowanego zgodnie z wizją Karola IV na nowy Rzym i nowy Konstantynopol. Dzięki szczególnemu kolorytowi wapiennych ścian miejskiej zabudowy Pragę nazywano „Złotym Miastem"[25]. Przykładami zastosowania „złotej opoki" są m.in. romańska rotunda św. Marcina na wzgórzu wyszechradzkim, zespół klasztorny św. Agnieszki na Starym Mieście, kościół Najświętszej Maryi Panny pod Łańcuchem czy kościół mariacki przed Tynem. Jednym z najbardziej znanych przykładów zastosowania praskiej opoki w rzeźbie jest przypisywana Piotrowi bądź Henrykowi Parlerowi figura św. Wacława (1353) z kaplicy tegoż świętego w katedrze św. Wita na Hradczanach[26].

---

[21] J. Š r a m e k, J. R a t h o u s k ý, P. S c h n e i d e r, *Porosimetric identification of sandstones and arkoses used in historical building*, w: *Ancient stones: quarrying, trade and provenance: Interdisciplinary studies on stones and stone technology in Europe and Near East from the prehistoric to the Early Christian Period*, ed. M. Waelkens, N. Herz, L. Moens, Acta Archaeol. Lovan.(Leuven), 4, Leuven 1992, s. 223.

[22] Tamże.

[23] J. Š r a m e k, *Kámen gotické piety z Magdeburku / Stone of Gothic Pieta from Magdeburg (Germany)*, Zprávy o geologických výzkumech v roce 2003, [PDF], s. 163, http://www.geology.cz/zpravy/obsah/2003/zpravy-o-vyzkumech-2003-str-162–163.pdf (dostęp 16.10.2013).

[24] R. L e h r, *Die Pläner des Nordböhmisch-Sächsischen Kreidebeckens und ihre Bedeutung als Naturwerkstein. Fazies, Diagenese, petrophysikalische und gesteinstechnische Eigenschaften, Verwitterungsverhalten*, Universität Erlangen – Nürnberg 2008, [PDF], s. 8, http://opus 4.kobv.de/opus 4-fau/frontdoor/index/index/docId/655 (dostęp 24. 09. 2013).

[25] P. C r o s s l e y, Z. O p a č i ć, *Prague as a new capital*, w: *Prague...*, s. 59.

[26] R. L e h r, dz. cyt., s. 8–10; W literaturze naukowej nie ma dotąd konsensusu, co do autorstwa rzeźby, choć w nowszych badaniach częściej wskazuje się Henryka z Gmünd jako jej prawdopodobnego autora. Podsumowanie stanu badań i najnowsze ustalenia dotyczące rzeźby (wyniki badań polichromii) przedstawił ostatnio Ivo H l o b i l, *Neue beobachtungen zur Wenzelstatue im Prager Weitsdom*, w: *Parlerbauten. Architektur – Skulptur – Restaurierung* (Internationales Parler-Symposium Schwäbisch Gmünd 17.–19. Juli 2001), Stuttgart 2004, s. 221–227.

Od połowy XIV stulecia Praga rozwijała się niezwykle dynamicznie, stając się u progu XV stulecia wiodącym europejskim ośrodkiem artystycznym. Zwolennicy teorii o czeskim rodowodzie stylu międzynarodowego twierdzą, że to zapoczątkowana pod rządami Karola IV ewolucja form stylowych oraz rozwój ikonografii, służące tworzeniu sztuki wzmacniającej politykę imperialną władcy i kreującą jego wizerunek jako pomazańca bożego (*monarcha mundi)*, ale też rzymskiego cesarza (*pontifex maximus)*, budowniczego i hojnego fundatora[27], zadecydowały o wykształceniu się około 1400 roku „potężnego trendu" jakim był styl piękny, który na niemal pół wieku zdominował produkcję artystyczną w środkowej Europie[28]. Z całą pewnością popularyzacji sztuki powstającej w praskich warsztatach sprzyjał jej, częściowo poświadczony w źródłach, eksport do bliższych i dalszych posiadłości cesarskiego Imperium, ale też do krajów z nim sąsiadujących. Nic dziwnego zatem, że liczne dzieła malarstwa i rzeźby datowane na przełom XIV i XV wieku, znajdujące się w wielu europejskich miastach, m.in. w Berlinie, Marburgu, Altenmarkt im Pongau, Bernie, Brandenburgu, Hamburgu, Rathenow, Doberanie czy Falsterbo, uważa się za czeskie importy[29]. W ostatnich latach przeprowadzono badania petrograficzne przynajmniej kilkunastu obiektów wiązanych na podstawie analizy stylistycznej ze środowiskiem praskim, w tym Piet z Magdeburga (katedra pw. św. Maurycego i św. Katarzyny), Berna (wydobyta w 1986 roku w pobliżu katedry, obecnie w Muzeum Historycznym w Bernie) i Sankt Petersburga (Ermitaż, pochodzenie nieznane), fragmentów Piety z Baden (obecnie przechowywanych w Berlinie), Pięknej Madonny z Wrocławia (Warszawa, Muzeum Narodowe) czy figury Madonny z wrocławskiego kościoła św. Marii Magdaleny (Warszawa, Muzeum Narodowe), a ich wyniki potwierdziły słuszność tych poglądów, wskazując na pochodzenie materiału rzeźb z podpraskich złóż[30].

W odniesieniu do figur pochodzących z terenu Prus należy wspomnieć, że poza rzeźbami Chrystusa, Elżbiety i Barbary, jeszcze jeden tutejszy obiekt został uznany za wykonany z „czeskiej opoki" na podstawie szczegółowych badań materiałowych. Jest nim Pieta z kościoła św. Tomasza w Nowym Mieście Lubawskim powstała około 1400 roku. Przeprowadzone przez Jana Šramka w końcu lat 90. XX w. analizy oraz porównanie próbek kamienia z tej rzeźby ze „złotą opoką" potwierdziły identyczność obu skał[31]. Pod względem materiałowym nowomiejska rzeźba wykazuje podobieństwo w stosunku do Piety z Magdeburga (także badanej przez Šramka) oraz Piety z Berna (badania w 1993 roku przeprowadził Jiři Konta), stylistycznie zaś wiązana jest z Pietą marburską, datowaną na lata 1380–1390. Na gruncie lokalnym zestawia się z wcześniejszymi, nieco słabszymi Pietami z Gdańska (z ołtarza św. Elżbiety z kościoła NMP, obecnie w Muzeum Narodowym w Gdańsku) i Kościerzyny (pochodzącą z Chełmna, prawdopodobnie z klasztoru cysterek)[32]. Kamienne

[27] C r o s s l e y, *Opačić,* art. cyt., s. 59–60.

[28] J. F a j t, *Charles IV: toward a new imperial style*, w: *Prague...*, s. 16.

[29] Tamże.

[30] J. Š r a m e k, *Kámen gotické...*; *Prague...*, s. 261–262, kat. 110 [J. Chapius]; R. S u c k a l e, *Über die Schwierigkeiten, Peter Parler Skulpturen zuzuschreiben*, w: *Parlerbauten...*, s. 202.

[31] J. Š r a m e k, *Stone of a gothic Pieta...*, s. 99–108.

[32] M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska...*, s. 100–101; Nie ma pewności, co

figury z około 1400 roku, które w państwie zakonnym reprezentują krąg stylowy Pięknych Madonn i wiązane są ze środowiskiem czeskim, ze względu na jedność konwencji i kryterium materiałowe, stanowią stosunkowo nieliczną, zwartą grupę, dającą się łatwo wyodrębnić na tle pozostałej produkcji rzeźbiarskiej w Prusach. Niemniej jednak nie jest to zbiór homogeniczny i dają się w nim wyszczególnić pewne podgrupy, takie jak krąg Pięknej Madonny Toruńskiej czy krąg gdańskiego ołtarza św. Elżbiety (Opłakiwania)[33]. Być może przebadanie wszystkich zachowanych dzieł za pomocą petrografii i porównanie ze sobą poszczególnych parametrów mogłoby potwierdzić słuszność przyjętej systematyki, a nawet pozwoliłoby na odnalezienie nowych powiązań[34] i ułatwiło datowanie obiektów, co do którego w literaturze nie ma przecież konsensusu. Przy wyciąganiu ostatecznych wniosków z analiz materiałowych należy jednak pamiętać, że tylko jednoczesne przeanalizowanie wszystkich próbek, przy zastosowaniu identycznych metod oraz zakresu badań, i co nie mniej istotne, posłużenie się takim samym sprzętem laboratoryjnym, mogło by dać w pełni wiarygodny obraz badanego materiału. Różnice w zawartości poszczególnych związków i minerałów w badanych próbkach, nawet jeśli są bardzo niewielkie, mają zasadnicze znaczenie przy interpretacji wyników. Wpływ na rozbieżności w składzie teoretycznie tych samych skał mają zarówno stosowane meto-

do pierwotnej lokalizacji nowomiejskiej piety, ze względu na to, że nie wymieniają jej nowożytne lustracje kościoła, zakłada się, że trafiła tam w późniejszym okresie. Podobieństwo tej piety do rzeźb z kręgu ołtarza św. Elżbiety (Opłakiwania), zaowocowało nawet sugestiami, o pochodzeniu figury z zamku krzyżackiego w Gdańsku. Są to niepotwierdzone w żaden sposób domysły, nie można jednak wykluczyć, że to właśnie Zakon pośredniczył w sprowadzeniu rzeźby do Prus, a to mógłby być kolejny argument dla podparcia tezy o krzyżackiej fundacji także figury Chrystusa. Zob. J. K r u s z e l n i c k a, *Dwie gotyckie figury św. Barbary z kaplicy w Barbarce pod Toruniem*, Rocznik Muzeum w Toruniu, 2, 1967, z. 3–4, s. 130.

[33] Pierwszą stanowiłyby datowane najwcześniej, bo na 1380 lub 1385 rok, zbliżone do siebie układem ciał i szat, rzeźby św. Elżbiety z Malborka i św. Barbary z kościoła św. Jana w Toruniu, wyraźnie tkwiące jeszcze tradycjach rzeźby parlerowskiej. Do kolejnej należą dzieła wyróżniające się klasą, stojące na najwyższym poziomie produkcji rzeźbiarskiej w Europie tego czasu, a więc Piękna Madonna Toruńska wraz z konsolą dekorowaną wizerunkiem Mojżesza oraz figury będące w bliskich relacjach z nią, do których jak wiadomo, zakwalifikowany został także malborski posąg Chrystusa ogrójcowego. Rzeźby z tak zwanego kręgu ołtarza św. Elżbiety z Gdańska, czyli Pieta i dwa posągi nieokreślonych świętych wypełniające szafę tego ołtarza, a także figura św. Elżbiety ze szpitala pod wezwaniem tej świętej w Gdańsku (obecnie w Muzeum Narodowym w Gdańsku) oraz Pieta z Kościerzyny tworzą trzeci zbiór dzieł wyraźnie ze sobą powiązanych zarówno poziomem realizacji, jak też repertuarem stosowanych rozwiązań kompozycyjnych. Osobno należałoby rozpatrywać pietę z Nowego Miasta Lubawskiego, zbliżoną co prawda pod wieloma względami do Piet z Gdańska i Kościerzyny, ale datowaną nieco później, a także Madonnę z Bractwa Kapłańskiego oraz Piętę z kaplicy św. Rajnolda w kościele NMP w Gdańsku, która wykazuje związki ze Śląskiem i przypuszczalnie powstała w lokalnym warsztacie artysty przybyłego z Czech lub ze Śląska. Zob.: M. J a k u b e k-R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska...,* s. 87–114.

[34] Porównanie figury z Nowego Miasta z malborską rzeźbą, zwłaszcza zestawienie twarzy martwego Chrystusa leżącego na łonie Marii z obliczem Jezusa modlącego się w Ogrójcu pozwala dostrzec zarówno ogólne podobieństwo fizjonomii obu postaci, jak również identyczny sposób opracowania detali takich, jak układające się w fale pukle włosów czy niezwykle dekoracyjnie opracowany zarost, wykraczające jak się wydaje, poza ornamentalizację wynikającą z konwencji stylu pięknego.

dy ich pomiaru, jak też czas i miejsce pobrania próbek oraz naturalna różnorodność złoża, a także zmiany jakim ulega ono na przestrzeni wieków[35].

PODSUMOWANIE

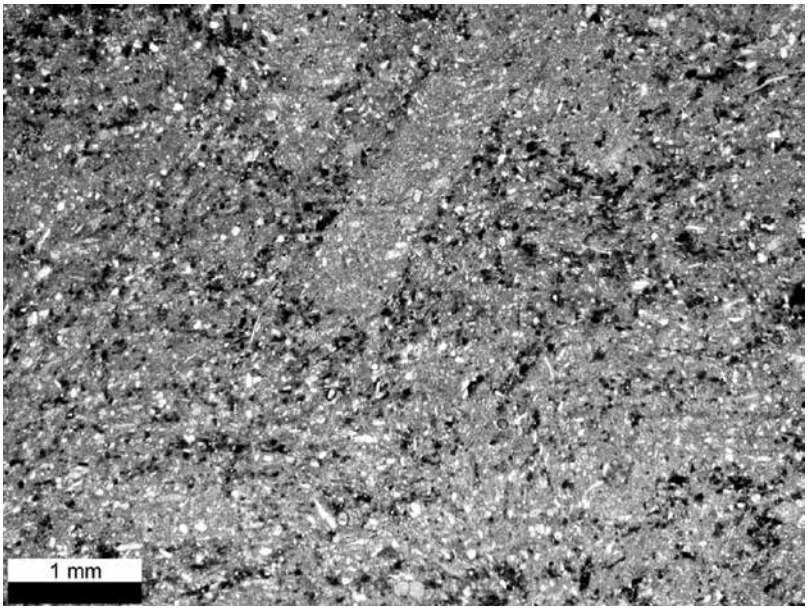
Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że z grupy kilkunastu zachowanych do dzisiaj kamiennych rzeźb reprezentujących styl międzynarodowy w redakcji czeskiej, pochodzących z terenu Prus, cztery zostały wykonane z wapienia praskiego. Czas powstania tychże dzieł jest zbliżony i przypada na okres pomiędzy 1385 a 1400 rokiem. Analiza tworzywa figur ujawniła jego praskie pochodzenie, co jednak nie przesądza ostatecznie o miejscu powstania rzeźb, nie można bowiem zupełnie wykluczyć, że wykonano je w Prusach ze sprowadzonych surowych bloków kamienia. Biorąc jednak pod uwagę odosobnienie figur na tle produkcji rzeźbiarskiej w Prusach, na co wskazuje się w najnowszych publikacjach oraz pamiętając o licznych przykładach praskich eksportów rozsianych po Europie Środkowej, należy uznać tę możliwość za mniej prawdopodobną. Aktualne wciąż pozostają pytania o rolę Wrocławia jako przypuszczalnego pośrednika pomiędzy państwem zakonnym a stolicą królestwa Czech, poprzez który mogły napływać do Prus zarówno idee artystyczne jak i gotowe wyroby oraz o środowisko odpowiedzialne za pojawienie się w Prusach dzieł o odległej proweniencji[36]. Bez względu na to, w badaniach nad figurą Chrystusa w Ogrójcu potwierdza się „południowy trop", będący kolejnym świadectwem niezwykle rozległego oddziaływania artystycznego Pragi na przełomie XIV i XV wieku.

Serdeczne podziękowania za pomoc w przygotowaniu niniejszego referatu składam Jolancie Ratusznej z Pracowni Konserwatorskiej Muzeum Zamkowego w Malborku, która okazała mi wiele życzliwości dzieląc się swą wiedzą z zakresu technologii i interpretacji wyników badań analitycznych.

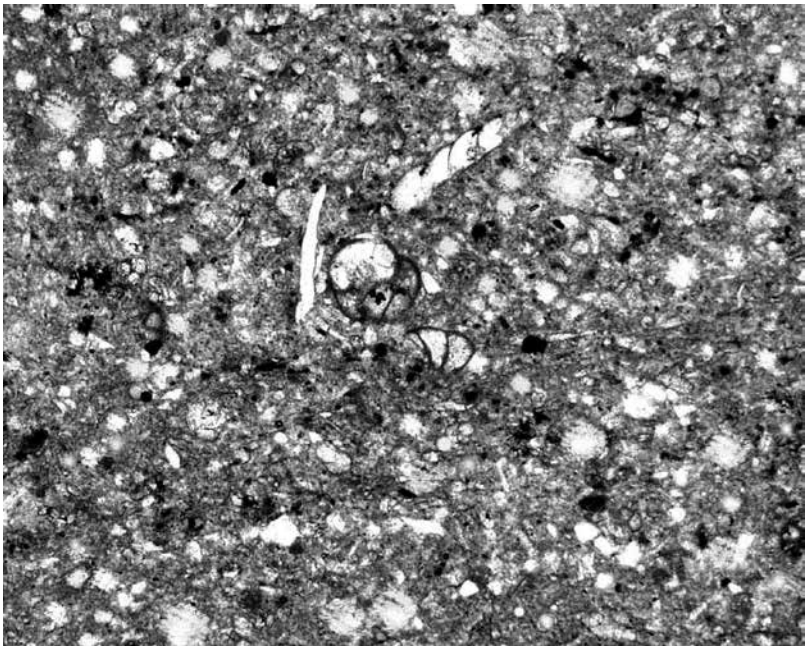
[35] J. Š r a m e k, *Stone of a gothic Pieta...*, s. 104.

[36] R. K a c z m a r e k, *Wrocław w sieci. Uwagi na temat artystycznych powiązań miasta od początku panowania Luksemburgów do końca epoki Jagiellonów*, „Quart. Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego" 2012, nr 4 (26), s. 29 i 31.

Il. 1. Chrystus w Ogrójcu, Malbork, Muzeum Zamkowe, MZM/Rz/19, fot. L. Okoński.



Il. 2. Obraz mikroskopowy próbki skały z rzeźby Chrystusa w Ogrójcu w świetle spolaryzowanym (wg W. Bartz 2013).



Il. 3. Obraz mikroskopowy margla z łomu w miejscowości Přední Kopanina (wg R. Lehr 2008).

THE ORIGIN OF THE FIGURE OF CHRIST ON THE MOUNT OF OLIVES IN THE LIGHT OF THE LATEST TECHNOLOGICAL RESEARCH

SUMMARY

The article presents the results of the latest technological research statue of Christ on the Mount of Olives from the collection of the Malbork Castle Museum, and two other sculptures: the statue of St. Elizabeth from St. John Church in Malbork, and the statue of St. Barbara from St. John Church in Toruń (now the Diocesan Museum in Pelplin). As stated in a study commissioned by the Castle Museum, all of the figures are made from the same stone, which is a margly limestone, built mainly of calcite and containing some detrital components, such as quartz and glauconite and small amounts of ore minerals. Lithologically it shows a strong resemblance to the „Golden opuka" (Plänerkalk) – spongilite or marly chert from Prague. The results support the postulate that the figures come from a Czech workshop and allows very likely be considered as imports from Prague. It is another testament to an extensive artistic impact of this resort at the turn of the 14th and 15th centuries.

DIE PROVENIENZ DER FIGUR DES CHRISTUS IM OLIVENGARTEN IM LICHTE DER NEUSTEN TECHNOLOGISCHEN UNTERSUCHUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz stellt die Ergebnisse der neusten technologischen Untersuchungen der Figur des Christus im Olivengarten aus der Sammlung des Schlossmuseums in Malbork, und zwei anderen Skulpturen: der Figur des Heiligen Elisabeth von Thüringen aus der Johanniskirche in Malbork und des Standbilds der Heiligen Barbara aus der Johanniskirche in Toruń (jetzt im Diözesanmuseum in Pelplin) dar. Infolge der durch das Schlossmuseum beauftragten Untersuchungen wurde festgestellt, dass alle obengenannte Figuren aus identischem Stein angefertigt worden sind. Es geht hier um mergelhaltigen Kalkstein, der hauptsächlich aus Kalzit gebaut ist und eine gewisse Anzahl detritischer Bestandteilen enthält, wie Quarz und Glaukonit, und eine kleine Anzahl Erzmineralien.

Aus lithologischer Sicht ist dieses Material sehr ähnlich wie sogenannter Plänerkalk, der auf dem Gebiet von Nord- und Zentralböhmen auftritt. Das bestätigt die „südliche Spur" in der Forschung zu diesen Kunstdenkmälern und erlaubt, sie als sehr wahrscheinliche Importe aus Prag zu sehen. Das ist ein anderer Beweis für ungewöhnlich breite artistische Auswirkung dieses Zentrums an der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts.

Józef KOŻUCHOWSKI*

Studia Elbląskie
XV (2014)

DETERMINIZM CZY WOLNOŚĆ W UJĘCIU ROBERTA SPAEMANNA

Kierowanie się racjami (motywami) to wolność.

R. Spaemann[1]

Słowa kluczowe: R. Spaemann, filozofia niemiecka, determinizm, wolność woli, teorie badaczy mózgu

Key words: R. Spaemann, German philosophy, determinism, freedom of will, brain scientists

Schlüsselworte: R. Spaemann, der Determinismus, deutsche Philosophie, der Freiheitswille, die Theorien der Hirnforscher

WPROWADZENIE

Spór wokół problematyki determinizmu[2] i wolności dotyczy fundamentów naszego życia i poczucia bezpieczeństwa. Już choćby z tego powodu tak istotne jest zapoznanie się z ujęciem tego zagadnienia zaproponowanym przez jednego z najwybitniejszych żyjących myślicieli niemieckich, Roberta Spaemanna. Swoje stanowisko w kwestii wolności prezentuje on na kanwie polemiki z przedstawicielami determinizmu materialistycznego końca XX wieku (między innymi Danielem Dennettem) oraz ze znanymi badaczami mózgu (szczególnie laureatem Nagrody Nobla Benjaminem Libetem)[3]. Polemika ta nic nie straciła na aktualności i donio-

* Ks. dr Józef Kożuchowski, ur. 1954 r. Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

[1] R. S p a e m a n n, *Wahrheit und Freiheit*, w: idem, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze*, I, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, s. 324.

[2] Termin „determinizm" (łac. *determino* – odgraniczam, określam) oznacza, że wszelkie zjawiska fizyczne i psychiczne z konieczności określone są przez przyczynę, która je wywołuje i która nie może wywołać niczego innego. Por. R. F e r b e r, *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 166.

[3] W Niemczech najbardziej znanymi badaczami mózgu, będącymi równocześnie zwolennikami determinizmu materialistycznego, są G. Roth i W. Singer. Por. A. K ä u f l e i n, *Hirnforschung, Freiheit und Ethik*, „Die Neue Ordnung" 58. Jahrgang, s. 454–455.

słości, mimo że od jej rozpoczęcia minęło kilkanaście lat, ponieważ zwolennicy determinizmu materialistycznego nie zmienili swojego błędnego punktu widzenia, zgodnie z którym wszelkie nasze decyzje są zdeterminowane przez procesy neurofizjologiczne. Tymczasem, jak przekonująco wykazuje Spaemann, materialistyczna koncepcja badaczy mózgu jest wewnętrznie sprzeczna i sama siebie podważa. Inne doniosłe zarzuty natury filozoficznej, jakie kieruje wybitny myśliciel pod adresem badaczy mózgu, dotyczą błędów w przyjętych przez nich założeniach: *petitio principii, regressus ad infinitum*, dogmatyzm. Wizja ta jest nie do zaakceptowania także dlatego, iż okazuje się niezgodna z naszym wewnętrznym doświadczeniem, z praktyką życiową i powszechnie uznawanymi zapatrywaniami na temat wolności. Jeszcze jedną jej słabą stroną jest to, że usiłuje ona problem wolności rozwiązać na gruncie nauki, czyli dziedziny wiedzy, na której terenie, jak to udowodnił Kant nie powinno się poszukiwać ostatecznych rozstrzygnięć w tej kwestii.

UWIKŁANIE W SPRZECZNOŚCIACH I W *PETITIO PRINCIPII*

Jak podkreśla Robert Spaemann, podejście badacza mózgu od stanowiska psychologów odróżnia to, że nie postuluje on determinującego wpływu racji i motywów. Usiłuje bowiem działanie ludzkie wyjaśnić fizykalnie. Badacz mózgu wskazuje mechanizmy, które się uaktywniają podczas naszego działania (byłyby one jego determinującymi przyczynami). Jednakże nie tylko nie wyjaśnia on ludzkiego działania, ale wprost zaprzecza jego istnieniu, ponieważ kwestionuje znaczenie racji (motywów; *Gründen*). Jego zdaniem my wierzymy tylko, że czynimy coś na podstawie racji, podczas gdy w rzeczywistości podążamy za impulsami neurologicznymi, których sobie nie uświadamiamy i których nie potrafimy się wyzbyć.

Racje i motywy byłyby stanami mózgu[4]. „Teza ta jednak nie pozwala wyjaśnić, dlaczego wszyscy ludzie, którzy myślą o sumie kątów w trójkącie prostokątnym, mają tę samą myśl. Nie mogą przecież mieć tego samego stanu mózgu. Cały psychiczny kontekst tej myśli może być u różnych ludzi całkowicie odmienny. Jednak ich myśl jest identyczna. I jest ona również taka sama, jeśli myśli się ją w języku francuskim lub niemieckim. Jednakże stany mózgu, które odpowiadają zdaniu w języku niemieckim, nie mogą być te same. Myśli nie pozwalają się więc pomyśleć jako stany mózgu”[5]. Jak podkreśla Spaemann, zwrócił na to uwagę Edmund Husserl w swych niezwykłych rozważaniach zawartych w *Badaniach logicznych*. Adwersarzem, z którym on toczył na ten temat spór, była wprawdzie wówczas nie naturalistyczna teoria mózgu, lecz tak zwany psychologizm, a więc założenie, że nasze myśli są stanami psychicznymi. Konsekwencją takiego zapatrywania jest uznanie, ze logika ma fundamenty psychologiczne. Dziedzina ta formułuje prawa myślenia, będące rodzajem praw przyrodniczych, czyli twierdzeń wyrażonych tylko w formie

[4] R. S p a e m a n n, *Wahrheit und Freiheit*, s. 312.

[5] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, w: idem, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze*, II, Klett-Cotta, Stuttgart 2013, s. 153–154. Mówiąc prościej – powody naszego działania są tylko nadbudową nad przebiegami procesów w mózgu, które mylnie uznajemy za uzasadnione działania. Por. R. S p a e m a n n, *Wahrheit und Freiheit*, s. 312.

prawdopodobieństwa[6]. Te ostatnie z kolei wyjaśniają, dlaczego ludzie na tej planecie myślą tak, a nie inaczej – w normalny sposób. Normatywny charakter logiki polega więc na empirycznej konstatacji normalności. Husserl we wspomnianym dziele ukazał ostatecznie takie mniemanie jako absolutnie nie do przyjęcia[7]. Prawa logiki, podobnie jak i matematyki, będą obowiązywały również w następującym przypadku: większość ludzi zapadłaby na chorobę, wskutek czego zaistniałaby inna, statystycznie biorąc, normalność. Dla myślących istot prawa logiki pozostaną wiążące *a priori* bez względu na to, na jakich innych planetach istoty te się znajdują, jakkolwiek ich mózgi mają inną strukturę niż nasze. Jeśli istoty te w ogóle myślą, to obowiązuje je na przykład prawo sprzeczności[8]. W każdym razie w badaniach nad mózgiem niczego nie da się ustalić w odniesieniu do praw logiki lub matematyki. Owszem, powinniśmy szukać wyjaśnienia w psychice i mózgu, ale w przypadku reakcji specyficznego typu, na przykład gdy ktoś na pytanie „ile jest dwa razy dwa?" odpowiada pięć[9]. Jeżeli jednak mówi, że dwa razy dwa wynosi cztery, to takiej odpowiedzi nie wytłumaczymy przez odwołanie się do procesów mózgu. Znajdziemy ją bowiem dopiero w wyniku namysłu nad strukturą liczby, a namysł ten jawi się jako oznaka posiadania rozumnej i wolnej woli, a ostatecznie duszy, będącej podmiotem obu tych duchowych władz.

Nierzeczywisty charakter założenia przyjmowanego przez determinizm nie ulega żadnej wątpliwości. Zgodnie z nim dla szeregu procesów przyczynowych, które ciągle przebiegają przez nasz organizm, konstruujemy racjonalną, ale nie mającą znaczenia nadbudowę[10]. „Ta dopiero czyni nas podmiotami i nie dozwala sprowadzić naszego jestestwa do rangi przejściowych stacji kauzalnych przepływów. Nadbudowa ta musi być wewnętrznie spójna, jakkolwiek nic od niej nie zależy"[11].

Już sama mowa o podmiocie, który przez łańcuch przyczyn do tego jest przeznaczony, by to lub owo czynić, jest błędna, ponieważ podmiot jest niczym innym, jak tylko nadbudową czysto fikcyjną[12]. Mamy tu do czynienia z sytuacją, w której jak akcentuje Spaemann – „ja wyobrażam sobie tylko, że jestem podmiotem"[13]. A taką sytuację należy uznać za fałszywą. Nikt bowiem nie istnieje wyłącznie na tej

---

[6] Gdyby bowiem nasza wiedza miała charakter tylko prawdopodobny, wówczas jak podkreśla Husserl, obowiązywałaby wyłącznie prawdopodobnie i w swoich dążeniach poznawczych kroczylibyśmy *in infinitum*. Por. E. H u s s e r l, *Badania logiczne*, t. I, *Prolegomena do czystej logiki*, przełożył J. Sidorek, Toruń 1996, s. 73.

[7] E. H u s s e r l, *Badania logiczne*, s. 72–73.

[8] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 154. Prawa logiki, do których należy między innymi prawo niesprzeczności, jawią się jako uszczegółowione prawa bytowe, a nie jakieś abstrakcyjne, fruwające gdzieś w kosmosie prawa. Znaczy to więc na przykład, że byt jest ze sobą tożsamy, niesprzeczny, ma rację swego istnienia.

[9] Istnieje bowiem zależność duszy od mózgu, ale w zakresie jej funkcjonowania. Bez tego organu duch nasz nie mógłby się wypowiedzieć. Jeśli zaś organ ten zostanie uszkodzony wówczas zaważyć to musi na działaniach intelektualnych człowieka.

[10] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 150; idem, *Wahrheit und Freiheit*, s. 312.

[11] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 150–151.

[12] Ibidem, s. 151.

[13] Ibidem.

zasadzie, że sobie coś wyobraża. Wszak trzeba by było wówczas przyjąć, że mogą istnieć pozbawione podmiotowości wyobrażenia. A zatem teoria ta – co potwierdzą poniższe analizy – sama siebie skazuje na to, by być postrzegana jako sprzeczna. Nie inna zresztą musi się wydawać. Jakie bowiem mogą być konsekwencje wynikającego z niej, szczególnie nas tu interesującego stwierdzenia: nie istnieje żadna wolność, jako że wszystko jest sterowane przez determinanty? Oparte bowiem na poznaniu akty woli to w rzeczywistości nic innego, jak stany neuronalne, stany mózgu[14]. Muszę wówczas – jak słusznie podkreśla Spaemann – powiedzieć, że dotyczy to również tego osądu. On też nie ma znaczenia, gdyż jest wyłącznie wyrazem dyspozycji mózgu człowieka, który go wypowiada. Znaczy to, że osąd ten sam siebie neguje.

Jeśli więc jakiś profesor biologii zawyrokuje: treści świadomości mają charakter materialny, to nie może nas usatysfakcjonować prezentowana przez niego teza. Chcielibyśmy bowiem posiąść wiedzę nie o samym mózgu tego konkretnego uczonego, lecz przynajmniej o mózgu w ogóle. Niestety, skoro spojrzenie owego intelektualisty-przyrodnika prowadzi do konkluzji, że nasze wypowiedzi są tylko stanami mózgu, to ta konkluzja odnosi się również do żywionego przezeń przeświadczenia – każda jego wypowiedź jest niczym innym, jak tylko strumieniem informacji przepływających przez jego mózg. Nie ma ona nic wspólnego z tym, co zamierza stwierdzić, czyli z proklamowaniem prawdy. Autorzy takiej wypowiedzi popełniają tym samym błąd *petitio principii*[15]. Niewątpliwie więc teoria biologów i przedstawicieli neuronauk jawi się jako sprzeczna, gdyż podnosi roszczenia, które sama podważa. Dla uczonych tych ma ona wyrażać uniwersalną prawdę, ale takie przeświadczenie jest bezzasadne. Ich teoria stanowi kompleks stanów neuronalnych, a tak naprawdę wyobrażenie w mózgu owych badaczy i konstrukcję dokonaną przez ten organ[16].

Zresztą w tej kwestii nie sposób dojść do żadnego racjonalnego i przekonującego rozwiązania. Słusznie więc, Spaemann stawia badaczom mózgu zarzut cofania się w nieskończoność (*regressus ad infinitum*).

KWESTIA PRAWDZIWOŚCI

Badacz mózgu prezentuje się zatem jako materialistyczny teoretyk, uzurpujący sobie prawo do tego, by jego wizję uznano za prawdziwą. Tymczasem, zgodnie z tym, co powiedziano, trzeba ją postrzegać jako przypadkowy produkt w mózgu intelektualisty. W kontrowersyjnych dyskusjach nie może więc chodzić o prawdę,

---

[14] R. S p a e m a n n, *Wahrheit und Freiheit*, s. 312.

[15] Błąd *petitio principii* w postaci błędnego koła popełnia się między innymi wtedy, gdy w analizie zagadnienia treść udzielonej odpowiedzi jest tym samym, co prezentowana teza. Ponieważ nasze poznanie i oparte na nim decyzje są według badaczy mózgu wynikiem procesów neuronalnych (założenie), wobec tego również ich teoria jest wyłącznie produktem mózgu tych badaczy, a nie, jak sądzą, wyjaśnieniem problemu, ukazaniem prawdy. Przy tym miesza się znaczenie myśli i decyzji z czynnościami fizjologicznymi, towarzyszącymi tym myślom i decyzjom. Tymczasem procesy dziejące się w mózgu nie są tym samym, co myślane treści (poznanie) oraz decyzje. Ich sens jest dziełem ducha i intelektu, jawi się jako byt innego rodzaju.

[16] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 159–160.

nad którą należy się pochylić, lecz tylko o zdobycie dominacji jednego mózgu nad drugim.

W gruncie rzeczy uczeni o takiej orientacji myślowej w ogóle nie powinni się wypowiadać na temat prawdy[17]. Niech za ilustrację tej tezy posłuży następujący przykład z matematyki. Załóżmy, że w trakcie rozwiązywania zadań został popełniony błąd. W związku z tym dwie osoby toczą spór o to, która z poszukiwanych odpowiedzi wolna jest od błędów. Jedna z osób dopatruje się pomyłek, druga zaś nie widzi podstaw, aby tak twierdzić. Można zapytać neurofizjologów: czy istnieje różnica pod względem stanu mózgu u kogoś, kto wydaje trafną ocenę w tym zakresie, w porównaniu z osobą mylnie osądzającą? Otóż kwestia ta jest nie do rozstrzygnięcia dla badacza mózgu. Nie może on bowiem wypowiadać się o treści naszych myśli (sądów). Może tylko skonstatować, że ktoś jest pewny swojej wypowiedzi (to znaczy za całkowicie słuszne uznaje to, o czym twierdzi) lub przeciwnie – tej pewności nie ma. W rezultacie będzie mógł oznajmić, co następuje: inny jest stan mózgu osoby artykułującej swoje stanowisko z absolutną pewnością aniżeli człowieka nieujawniającego całkowitego przeświadczenia. Badacz mózgu nigdy jednak nie rozstrzyga, która wypowiedź jest prawdziwa, a która fałszywa.

Podobnie rzecz się przedstawia w wypadku wolności w jej sensie fundamentalnym, to jest wolności wyboru. Ten jej rodzaj ściśle się łączy z koniecznością rozsądzania, który wybór jest prawdziwy, a który fałszywy. Na ten temat fizjolog mózgu nie jest w stanie udzielić jakiejkolwiek odpowiedzi. Owszem, wie on wszystko o stanach mózgu, lecz w ogóle nie rozumie treści naszych myśli, ich znaczenia, wyrażanego w nich przeświadczenia.

PROCESY W MÓZGU, WARTOŚCIOWANIE I PROBLEM WOLNOŚCI

Jak wiadomo, zdobywamy się na akty moralne, co więcej – potrafimy uchwycić ich sens. Twierdzimy zatem słusznie, że dobrem samym w sobie jest to, iż żałujemy za swe działania jeszcze przed śmiercią. Również w sytuacji, gdy nikt z tego faktu nie czerpie bezpośrednich korzyści. Jest po prostu lepiej, że to się dzieje, niż gdyby w ogóle się nie dokonało. Teoria ewolucji może nam pokazać, jak mogła powstać taka jakość ludzkich aktów[18]. Nie jest jednak w stanie oddać znaczenia i sensu tej jakości. To, że ona mogła zaistnieć, wykracza poza każdy funkcjonalny kontekst[19].

Owszem, można twierdzić, że w mózgu zachodzą określone procesy w związku z wydawanymi przez nas ocenami moralnymi. Wykazanie takiego powiązania w niczym jednak nie może się przyczynić do zrozumienia sensu tych ocen. Uchwycenie go jest możliwe tylko dla istoty duchowej, zdolnej – wbrew temu, co twierdził David Hume – do transcendowania natury, manifestującej w ten właśnie sposób swoją wolność. Wolność bowiem przejawia się również w możności dokonywania tak zwanego kroku poza siebie (*step beyond ourselves*)[20]. Rodzi się wprawdzie pytanie,

[17] Ibidem, s. 159.

[18] Ibidem, s. 155–156.

[19] R. S p a e m a n n, *Über Gott und die Welt,* Klett-Cotta, Stuttgart 2012, s. 240.

[20] R. S p a e m a n n*, Wahrheit und Freiheit*, s. 312.

czy krok ten na pewno nie jest determinowany przez procesy mózgowe. Otóż nie da się naukowo rozstrzygnąć tej kwestii. Niemniej każda próba wyjaśnienia tego, jak faktycznie rzecz się ma z determinantami, jest już krokiem ku ich przezwyciężeniu, będącym zarazem oznaką naszej wolności. Charakterystyczny wydać się tu musi głos Johanna Fichtego, który komunikuje: istnieją działania, które podejmujemy dlatego, iż pragniemy udowodnić sobie, że jesteśmy istotami wolnymi. Odkrycie kauzalnego czynnika takiego działania prowadzi i skłania tylko do tego, by ponawiać próby ugruntowania się w wolności. A zatem teza, w myśl której istnieje przyczynowy związek determinujący, pozostaje dowolnym postulatem. Sam Daniel Dennett otwarcie przyznał, że nie inaczej należy sądzić.

Owszem, wolno powiedzieć: świadomość wolności to sam postulat, wyraz naszego pragnienia wolności. Jednak za tym postulatem przemawia każde normalne ludzkie samorozumienie i cały styl naszego wzajemnego obcowania. Natomiast za postulatem przeciwnym nic prawie nie przemawia[21].

DETERMINIZM CZY WOLNOŚĆ? DANE ZE STATYSTYKI, ASTROLOGII I NAUKI

Informacje z zakresu problematyki determinizmu i wolności znajdujemy w wypowiedziach o charakterze statystycznym. Już święty Tomasz przytoczył interesujące uwagi na ten temat w kontekście swoich rozważań o astrologii. Wielki myśliciel, podobnie jak większość średniowiecznych filozofów, był przekonany o wpływie planet na ludzkie działanie. Konstelacja gwiazd miała u niego mniej więcej tę samą rangę, którą obecnie przypisuje się genetyce. Twierdził on zatem, że astrologiczne przepowiednie zawsze się spełniają, o ile uwzględnia się większą liczbę ludzi. W swym zachowaniu znaczna większość podlega w rzeczywistości takim samym determinantom, jakkolwiek obowiązuje prawidłowość: gwiazdy skłaniają, a nie zmuszają (*sidera indinant, non necesstant*). Jak podkreśla Spaemann, myśl tę należy zaakcentować w związku ze stanowiskiem materialistycznego determinizmu.

Z racji tego, że większość ludzi idzie za swą skłonnością, jej znawca potrafi całkiem dobrze przewidzieć ich działania, ale nie z absolutną pewnością. Skłonności uruchamiają bowiem pierwsze motywy naszego działania (*prima facie Gründe*), ale zawsze może się zdarzyć, że inny powód skłoni nas do tego, aby się im przeciwstawić. Naukowiec być może potrafi pokazać, dlaczego konkretny człowiek zachował się inaczej, aniżeli zakładano. Jego postrzeżenia należy jednak uznać za wtórne przepowiednie (rodzaj wyjaśnień po faktach). Są one podobne do wskazań uczonych ekonomistów, których największe dokonania polegają na dokładnym wytłumaczeniu, dlaczego ich ostatnie prognozy zostały zanegowane przez fakty.

W tym kontekście interesujące będzie rozważenie tezy Kanta. Myśliciel ów był przekonany, że kwestią wolności nie powinna zajmować się nauka, ponieważ ta ma za swój przedmiot konteksty uwarunkowań. Jej domeną są wypowiedzi rodzaju: jeśli *A*, to *B*. To, co Kant nazywa „przyczynowością z wolności", w nauce w ogóle nie może wystąpić.

[21] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 156.

Z tego powodu biegły psychiatra przed sądem będzie mógł powiedzieć: z prawnego punktu widzenia wobec określonego delikwenta nie zostały spełnione kryteria niepoczytalności. Jednocześnie nie może powiedzieć, że ten delikwent jest w pełni odpowiedzialny za swoje działania. Wyrok (osąd) wydaje sędzia lub ława przysięgłych. A ci opierają się w swym orzeczeniu nie na poznaniu naukowym, lecz na przekonaniach (czyli stanowiskach powszechnie przyjętych), które leżą u podstaw naszej normalnej praktyki życiowej. Do przekonań tych należy to, że ludzie zazwyczaj są sprawcami swych działań i z tego powodu ponoszą za nie odpowiedzialność. Gdyby te przekonania były fałszywe, oznaczałoby to dla naszego prawa karnego przyzwolenie na prewencyjne zamykanie w więzieniach tych ludzi, którzy w wyniku badań ich mózgów okazali się predysponowani do bycia przestępcami, jakkolwiek żadnego przestępstwa jeszcze się nie dopuścili. Za rzeczywiście popełnione wykroczenia byliby odpowiedzialni w takim samym stopniu, jak za swe kryminalne dyspozycje. Z kolei nie wolno byłoby pociągnąć do odpowiedzialności wielu morderców politycznych, którzy wielokrotnie pozbawili życia inne osoby, ponieważ mordercy ci nie mieli kryminogennych dyspozycji, lecz tylko zostali zaślepieni przez ideologię, natomiast po załamaniu się jej ideałów stali się nieposzlakowanymi obywatelami, z których strony nikomu nie zagraża niebezpieczeństwo[22].

REDUKCJONIZM BADACZY MÓZGU A DOŚWIADCZENIE I NASZ JĘZYK

Materialistyczny redukcjonizm badaczy mózgu, podobnie jak i orientacja spirytualistyczna, nie jest w stanie ocaleć w obliczu doświadczenia i naszego języka. Możemy to wykazać na następującym przykładzie. Jak wiadomo, ból jest odczuciem negatywnym. W fizyce nie występuje negatywność, ale naturalistyczny redukcjonizm usiłuje doświadczenie o takim charakterze interpretować w języku tej nauki. Ból ma, zgodnie z doświadczeniem, swą stronę obiektywną (lokalizację), a mianowicie pobudzenie włókien nerwowych w mózgu. Materialistyczny redukcjonizm przekształca ten empiryczny kontekst w definicję: ból jest pobudzeniem włókien. Wyobraźmy więc sobie, że przyszliśmy do lekarza z powodu silnej migreny. Po szczegółowych badaniach otrzymujemy diagnozę: Kochany panie, pan się myli. To pańskie włókna są pobudzone, ale pan nie odczuwa bólu. Z pewnością każdy z nas odpowiedziałby: Drogi panie doktorze, cieszę się, że bez zarzutu funkcjonują moje włókna, ale o tym, czy odczuwam ból, powinienem chyba tylko ja wiedzieć. I jeśli odebrał mi pan możliwość wyartykułowania tego, co ja uważam za ból, to nie pozostało mi nic innego, jak tylko krzyczeć[23]. Cóż to znaczy? Otóż to, że nie ma drogi, która wiodłaby od widzenia z zewnątrz do poznania od wewnątrz.

Wyobraźmy sobie też mieszkańców odległych galaktyk, którzy nie znają czegoś takiego jak ból fizyczny, ale spostrzegliby na Ziemi istoty, które w określonych

[22] Ibidem, s. 156–158.

[23] Ibidem, s. 159–160. Por. tekst wykładu przeprowadzonego przez R. Spaemanna 6 grudnia 2004 roku w Monachium w gmachu Wyższej Szkoły Filozoficznej (s. 2 w maszynopisie będącym w posiadaniu autora artykułu).

stanach mózgu zachowują się w określony, rzucający się w oczy sposób – wydają okrzyki i wykonują pewne działania. Nie wiedząc, że ktoś taki doznaje bólu, nie rozumieliby związku pomiędzy pobudzeniem włókien a nienormalnym zachowaniem. Stawialiby wszelkie możliwe hipotezy dotyczące tego związku, ponieważ widzą świat tylko od zewnątrz i nie mogą wiedzieć, jak to jest być człowiekiem. I nie dowiedzieliby się tego również za sprawą perfekcyjnej znajomości fizjologii i funkcji ludzkiego mózgu. Sytuacja przeciwna także mogłaby się zdarzyć. Otóż nie zrozumieliby owi mieszkańcy przebiegów wewnątrz mózgu, gdyby nie zrozumieli znaczenia znaków, które przetwarza ten organ. Sensu tych znaków nie można odkryć na gruncie obserwacji ludzkiego mózgu (przybysze mogą odtworzyć jego pracę, ale nie znaczenia, które my tworzymy za sprawą naszego ducha)[24]. Teorie badaczy mózgu nie należą do opisywanego przez nich świata, czyli świata zewnętrznego (są one przecież wytworem ducha, a nie wynikiem procesów materialnych).

Tylko w nas samych i w międzyludzkiej, nie scjentystycznej relacji doświadczamy jedności obu sfer (procesów materialnych, to jest przebiegu procesów w mózgu, i ich znaczeń). Medium tego doświadczenia stanowi język, który jest z jednej strony uporządkowanym i zrytualizowanym następstwem akustycznych dźwięków, a z drugiej – nośnikiem znaczeń. Bez znajomości języka fizjolog nic nie może powiedzieć o ciągu słów wypowiadanych lub utrwalanych na piśmie. Będąc zdarzeniem fizykalnego świata, język jest jednocześnie dowodem na to, że duch człowieka nie jest oddzielony od niego jako istoty witalnej i nie wniknął – jak sądził Arystoteles – z zewnątrz do ludzkiej duszy. Zgodnie z tym, co wykazał Arnold Gehlen, człowiek, będąc bytem cielesnym, stanowiącym całość organiczną, w swej organizacji jest nie do zrozumienia, jeżeli nie pojmujemy go jako istotę duchową, posługującą się językiem. Również ludzki mózg w swej konstrukcji pozostałby dla nas niezrozumiały, przy założeniu, że niczego nie wiedzielibyśmy o myśleniu i mowie człowieka. Myślące i mówiące istoty nie są przecież bezcielesnymi duchami bytującymi w fizycznych konstrukcjach i podlegającymi tylko prawom fizyki. To samodzielne byty, które nie mogą być postrzegane jako wyłącznie uporządkowane, fizyczne procesy[25]. Bycie nietoperzem jest czymś innym niż bycie autem. Auto jest nim tylko dla nas i wyłącznie w odniesieniu do nas jawi się jako coś. Nietoperz natomiast ujawnia swe ukierunkowanie na coś, doznaje bólu, konsumuje, pije, jest podmiotem, jakkolwiek nie osobą. Ludzie są jestestwami żyjącymi, a ich myślenie i język przynależą do ich funkcji życiowych. Funkcjonowanie woli polega nie tajemniczym jej oddziaływaniu na ciało, lecz okazuje się formą skierowania na coś, formą dążenia. Nikt nie pragnąłby niczego, gdyby u jego źródeł nie znajdowało się to, co Arystoteles nazywa orexis – impulsem, dążeniem, skierowaniem na coś. Jeśli bowiem takie dążenie zanika na skutek depresji, to nie pojawia się żadne inne chcenie, które mogłoby zająć jego miejsce[26].

[24] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 160–161.

[25] Ibidem, s. 162.

[26] Ibidem.

EKSPERYMENT LIBETA A KWESTIA WOLNOŚCI

Determinizm biologiczny, według którego zamiast o racjach działania należy mówić o jego przyczynach, miałby rzekomo uwiarygodnić swym stosunkowo prostym eksperymentem Benjamin Libet. Uczony ten wykazał, że impulsy świadczące o określonej aktywności mózgu mogą zostać uchwycone mniej więcej sekundę wcześniej, zanim człowiek świadomie podjął decyzję o działaniu[27]. W związku z tym świadoma decyzja nie może być prawdziwym początkiem działania – konkluduje Libet.

Jednakże eksperyment ten rozmija się z tym, co rozumiemy przez wolność. Dlaczego tak należy sądzić, rozjaśni się nam na przykładzie porannego wstawania. Otóż mamy zwyczaj albo zamiar uczynienia tego o godzinie siódmej rano. Budzik dzwoni o tej porze. Nie wyskakujemy natychmiast z łóżka, lecz trochę się przeciągamy, patrzymy na zegarek, widzimy, że mamy jeszcze nieco czasu i dlatego postanawiamy parę minut podrzemać. Jednak mimo wszystko rzeczywiście wstajemy. Jeśli ktoś zapytałby nas, dlaczego dzieje się to trzy minuty i dwadzieścia pięć sekund po siódmej, nie udzielilibyśmy odpowiedzi. Nie znajdujemy powodu (motywu) takiej sytuacji. Owszem, kiedyś wstaniemy, gdyż będą ku temu racje (motywy; *Gründen*). Jest bowiem rzeczą naszej wolnej woli, że pozwalamy się przez nie określić. Zazwyczaj potrafimy nie bez napięcia przyglądać się sobie w momencie, w którym nasze nogi zsuwają się z łóżka. I tak zapewne dziać się będzie w najbliższych dwóch minutach, ale kiedy dokładnie się dokona – to będziemy wiedzieli dopiero wówczas, jeśli to uczynimy. Jest jasne, że w tym wypadku mózg uruchomi swą gotowość funkcjonowania, zanim w ogóle podejmiemy decyzję, kiedy dokładnie wstaniemy.

Naturalnie, powyższy przykład pozwala się wyjaśnić za pomocą eksperymentu Libeta. Jednakże nie wykazuje on żadnego związku z ludzką wolnością. Również bycie zaprogramowanym przez ogólny zamiar wstania o siódmej rano można skorelować z określonym stanem mózgu, czyli wskazać współzależność obu tych rzeczy (zamiaru i reakcji mózgu). Niemniej zamiar ten ma znowu swoje racje, które zaistniały dużo wcześniej. Oczywiście możemy go zmienić. Jeśli jednak wyraźnie tego nie czynimy, wówczas określa on nasze działanie. Wszelkie pierwsze powody (*prima facie Gründe*) są tego typu. Określają one ludzkie działanie, jeśli do głosu nie dojdzie inny, ważniejszy powód (motyw). A jest to możliwe dopóty, dopóki nie zacznie się nasze działanie.

Nie trzeba podejmować odrębnej decyzji, by trwać przy pierwotnym zamiarze**.** Nieodzowne byłoby to tylko wówczas, gdyby nagle pojawił się jakiś powód (motyw) przeciwstawny, w obliczu którego ten pierwotny zamiar musiałby się bronić.

---

[27] Ibidem, s. 151. Trzydzieści jeden lat temu (w roku 1983) laureat Nagrody Nobla Benjamin Libet prosił ochotników, którym do skóry głowy przymocowano elektrody, by zginali palec bądź zaciskali pięść. Chwilę przed wykonaniem ruchu (to jest podjęciem decyzji o tym, że poruszą palcami lub nadgarstkiem) zaznaczyła się aktywność elektryczna mózgu, nazywana potencjałem gotowości (*readiness potential*; RP). Dla Libeta oznaczało to, że ludzkie działania są z góry określone, zanim zostaje podjęta uświadomiona decyzja. Por. A. K ä u f l e i n, *Hirnforschung, Freiheit und Ethik*, s. 453–454. Por. A. B ł o ń s k a, *Pochodzenie wolnej woli*, Kopalnia Wiedzy.pl, [dostęp: 22 kwietnia 2014], http://kopalniawiedzy.pl/wolna-wola-potencjal-gotowosci-Benjamin-Libet-Jeff-Miller-Judy-Trevena,8575.

Jeśli tego typu powód się nie wyłoni, wszystko przebiega automatycznie swoim torem i w międzyczasie nie muszą być podejmowane żadne inne decyzje. Proces ten znowu można skorelować z określonymi stanami mózgu[28].

KWESTIA DOGMATYZMU

Teza zwolenników determinizmu (biologów i przedstawicieli neuronauk), zgodnie z którą cały splot racji (*Gründen*) i motywów jest niczym innym, jak tylko wyimaginowaną nadbudową przebiegu procesów w mózgu, pozwalającą się ostatecznie wyjaśnić ewolucyjnie, jest czysto postulatywnym dogmatem[29]. A dogmat ten, jakkolwiek nie znajduje najmniejszego potwierdzenia w doświadczeniu, to jednak podważa absolutnie podstawowe zasady ludzkiego współżycia[30].

Daniel Dennett, autor książki o teorii świadomości, w przedmowie do swojego dzieła nie ukrywa prezentowanego przez siebie dogmatyzmu teorii, którą przedkłada i uznaje za całkowicie słuszną. Żadne argumenty nie są w stanie odwieść go od monistycznego postrzegania świadomości. „Przy pisaniu tej książki kieruję się jednym dogmatem, za wszelką cenę będę unikał dualizmu. Nie dysponuję jednak przy tym argumentem, który mógłby go ostatecznie obalić”[31]. A zatem, skoro – jak to wynika z przytoczonych analiz – rozumowanie badaczy mózgu opiera się wszelkim argumentom, tym samym ujawnia swą nonsensowność i absurdalność. *Reductio ad absurdum* ich materialistycznego determinizmu nie prowadzi jednak do całkowitego zaniku tego stanowiska. Pozycja antydeterministyczna wciąż na nowo okazuje się słaba, dlatego że nigdy nie będzie w stanie konkurować ze zbyt uproszczoną wykładnią materializmu[32].

DETERMINISM OR FREEDOM BY ROBERT SPAEMANN

SUMMARY

From the article we learn how timely and significant are the deliberations, especially on the freedom of human will, of one of the most prominent living German philosophers R. Spaemann. He presents his attitude in the dispute with the representatives of modern

[28] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 153. Por. R. S p a e m a n n, *Über Gott und die Welt*, s. 243.

[29] R. S p a e m a n n, *Wahrheit und Freiheit*, s. 312.

[30] R. S p a e m a n n, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, s. 152–153.

[31] D.C. D e n n e t t, *Philosophie des menschlichen Bewußtseins*, Hoffman und Campe, Hamburg 1994, s. 58.

[32] R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 2.

materialistic determinism, brain scientists and neurophilosophers. For these intelectuals our decisive acts are nothing more than states of the brain. These acts may come to life by the power of neural processes, not by the power of reasons (motives) initiated by us, as Spaemann convincingly shows. From the main and largest part of the article we learn why the deterministic vision is not acceptable. Now it leads itself to absurd because of contradictions and mistakes in its assumptions (*petitio principii, regressus ad infinitum*) and (openly declared) proclaimed dogmatism. Moreover, it is contrary to experience, facts, practice of life, commonly accepted opinions on freedom. The famous Dennett's experiment, which was supposed to give an argument against the classic thesis on our free will, in reality did not show any connection with our decisive acts.

DER DETERMINISMUS ODER DIE FREIHEIT IN DER AFFASSUNG VON ROBERT SPAEMANN

ZUSAMMENFASSUNG

Wir erfahren von diesem Aufsatz wie aktuell und bedeutend die Überlegungen eines von dem größten gegenwärtigen deutschen Denker R. Spaemann auf das Thema der Freiheit, besonders Freiheitswille sind. Spaemann stellt seinen Standpunkt in der Polemik mit der Representanten zeitgenössischen materialistischen Determinismus, das heißt Hirnforscher und Neurophilosophen dar. Für diese Intelektuellen sind unsere Entscheidungen des Willens nichts anderes als nur Zustände des Gehirns. Diese Entscheidungen geschehen mit der Kraft des Neuronalprozesses. Spaemann erklärt überzeugend, das diese Entscheidungen injiziert werden von Gründen (Motiven) mit denen wir uns lenken lassen. Aus dem grundlegenden und umfassenden Teil des Aufsatzes erfahren wir, warum die deterministische Vision nicht zu akzeptieren ist. Diese Vision sich selbst *ad absurdum* führt. Sie enthält in sich die folgende Fehler: *petitio principii, regressus ad infinitum*, einen Dogmatismus, bzw. dogmatische Denkweise. Darüber hinaus diese Vision ist nicht vereinbar mit der persönlichen Erfahrung und unserer Sprache und lebendigen *Praxis* und der allgemeine Überzeugung im Bezug auf die Freiheit. Das bekannte Experiment von B. Libet gegen die These, das wir den freien Willen haben, hat keinen Bezug zu unseren freien Entscheidungen geoffenbart.

Adam BIELINOWICZ*

Studia Elbląskie
XV (2014)

KORELACJA SZKOLNEGO NAUCZANIA RELIGII Z EDUKACJĄ ZDROWOTNĄ NA PRZYKŁADZIE ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Słowa kluczowe: edukacja, religia, katecheza, zdrowie, edukacja zdrowotna

Keywords: education, religion, catechesis, health, health education

Schlüsselwörte: Bildung, Religion, Katechese, Gesundheit, Gesundheitserziehung

WSTĘP

Do najczęściej powtarzanych intencji w modlitwach należą prośby o zdrowie bliskich i własne. Większość dorosłych Polaków uznaje zdrowie za warunek szczęśliwego i udanego życia[1], jednak dbanie o nie stanowi bezpośredni przedmiot dążeń jedynie około jednej trzeciej ankietowanych powyżej 55 roku życia (35%) i jedynie 3% najmłodszych[2]. Zobowiązaniem wynikającym z piątego przykazania Dekalogu jest troska o życie i zakaz niszczenia go poprzez szkodzenie mu. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „życie i zdrowie fizyczne są cennymi dobrami powierzonymi nam przez Boga. Mamy się o nie rozsądnie troszczyć, uwzględniając potrzeby drugiego człowieka i dobra wspólnego”[3]. Pojęcie zdrowia należy do pojęć abstrakcyjnych, trudnych do zdefiniowania. Można doliczyć się ponad trzystu definicji, co wskazuje, że każda z nich jest w jakiś sposób niezadawalająca[4]. Współcześnie znana i powszechnie funkcjonująca definicja zdrowia została sprecyzowana

* Ks. dr Adam Bielinowicz – absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Olsztynie. Magister teologii – ekumenizm (Katolicki Uniwersytet Lubelski w 1998 roku), doktor teologii – katechetyka (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2009 roku). Adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Pracownik Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

[1] Zob.: J. C z a p i ń s k i, *Cechy osobowości i styl życia,* [w:] *Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków,* [red.] J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2005, s. 205.

[2] Zob.: Centrum Badania Opinii Społecznej*, Komunikat badań BS/161/2010*, Warszawa 2010, s. 7.

[3] *KKK*, 2288.

[4] Zob. B. W o y n a r o w s k a, *Edukacja zdrowotna. Podręcznik akademicki,* Warszawa 2007, s. 18.

w 1946 roku przez Światową Organizację Zdrowia jako „stanu dobrego samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko jako brak choroby lub kalectwa i niepełnosprawności”[5]. Oprócz zdrowia fizycznego i psychicznego wyróżnia się także zdrowie społeczne – rozumiane jako zdolność nawiązywania, rozwijania i podtrzymywania prawidłowych relacji z innymi ludźmi oraz zdrowie duchowe – związane z wierzeniami i praktykami religijnymi, lub zbiorem zasad, zachowań i sposobów pomagających osiągnąć wewnętrznego spokój i równowagę[6].

Niezwykle ważny i aktualny wydaje się postulat dotyczący edukacji zdrowotnej i włączenia się w nią wszystkich środowisk wychowawczych, ze szczególnym uwzględnieniem szkoły i Kościoła. Istnieje wiele definicji edukacji zdrowotnej[7], jedną z nich prezentuje Rezolucja Rady Wspólnoty Europejskiej: „jest procesem opartym na naukowych zasadach, stwarzającym sposobność planowanego uczenia się, zmierzającym do umożliwienia jednostkom podejmowania świadomych decyzji dotyczących zdrowia i postępowanie zgodnie z nimi”[8]. Do podstawowych celów edukacji zdrowotnej zalicza się troskę o odpowiedni poziom wiedzy dotyczącej zdrowia, a także umiejętności działania na rzecz ochrony zdrowia i kształtowania nawyków prowadzących do wyboru zachowań prozdrowotnych[9].

Edukacja zdrowotna jest nieodłącznym i komplementarnym elementem promocji zdrowia i jednym z podstawowych działań szkoły, która koncentruje się wokół terminu „zdrowie”, na czynnikach je warunkujących oraz dbałości o nie. Szerzy ona oświatę zdrowotną, która zakłada między innymi: ochronę zdrowia, doskonalenie i umacnianie zdrowia uczniów poprzez pomaganie im w kształtowaniu zachowań prozdrowotnych i tworzenie w szkole środowiska sprzyjającego zdrowiu. W edukacji zdrowotnej jest także miejsce na profilaktykę[10].

W celu ukazania korelacji szkolnego nauczania religii z edukacją zdrowotną zaprezentowana zostanie analiza założeń programowych nowej *Podstawy wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół i Podstawy nauczania religii Kościoła rzymskokatolickiego*, następnie na podstawie dokumentów zgromadzonych w archiwum Wydziału Nauki Katolickiej w Olszty-

[5] Konstytucja Światowej Organizacji Zdrowia, Porozumienie zawarte przez Rządy reprezentowane na Międzynarodowej Konferencji Zdrowia i Protokół dotyczący Międzynarodowego Urzędu Higieny Publicznej, podpisane w Nowym Jorku dnia 22 lipca 1946 r. DzU 1948 nr 61 poz. 477.

[6] T. M a s z c z a k, *Zdrowie jako wartość uniwersalna*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 2005, z. 54, s. 74.

[7] Barbara Woynarowska przytacza 7 definicji różnych autorów i formułuje własną: „Edukacja zdrowotna jest cało życiowym procesem uczenia się ludzi jak żyć, aby: zachować i doskonalić zdrowie własne i innych; w przypadku wystąpienia choroby lub niepełnosprawności aktywnie uczestniczyć w jej leczeniu, radzić sobie i zmniejszać jej negatywne skutki”: B. W o y n a r o w s k a, *Edukacja ...,* dz. cyt., s. 103.

[8] Rezolucja Rady Wspólnoty Europejskiej 89/C3/01.

[9] Zob. Z. S ł o ń s k a, *Współczesna wizja edukacji zdrowotnej a promocja zdrowia,* [w:] *Teoretyczne podstawy edukacji zdrowotnej. Stan i oczekiwania,* [red.] B. Woynarowska, M. Kapica, Warszawa 2001, s. 72.

[10] K. O s t a s z e w s k i, *Związki między edukacją zdrowotną a szkolnym programem profilaktyki*, [w:] *Organizacja i realizacja edukacji zdrowotnej w szkole. Poradnik dla dyrektorów szkół i nauczycieli*, [red.] B. Woynarowska, Warszawa 2011, s. 62–71.

nie zostaną przedstawione przykłady praktycznych działań podejmowanych przez katechetów w zakresie edukacji zdrowotnej.

ZAŁOŻENIA NOWEJ „PODSTAWY WYCHOWANIA PRZEDSZKOLNEGO ORAZ KSZTAŁCENIA OGÓLNEGO W POSZCZEGÓLNYCH TYPACH SZKÓŁ"

Obowiązująca obecnie reforma programowa z 2009 roku zasadniczo zmieniła realizację edukacji zdrowotnej w szkole. Po dziesięciu latach zrezygnowano ze ścieżek edukacyjnych, w tym „edukacji prozdrowotnej"[11], a wymagania dotyczące edukacji zdrowotnej uwzględniono w wielu przedmiotach, między innymi w lekcji religii, która, jak słusznie zauważa Piotr Tomasik, „w zagadnienia te winna wnosić wymiar duchowy i etyczny"[12].

W preambule nowej podstawy programowej czytamy: „ważnym zadaniem szkoły jest także edukacja zdrowotna, której celem jest kształtowanie u uczniów nawyku (postaw) dbałości o zdrowie własne i innych ludzi oraz umiejętności tworzenia środowiska sprzyjającego zdrowiu"[13]. Jest to istotne sformułowanie, nadające edukacji zdrowotnej ważną rolę wśród zadań, które realizuje szkoła. Warto w tym miejscu podkreślić, że liczba i zakres wymagań dotyczących edukacji zdrowotnej jest większa, niż w poprzedniej podstawie programowej.

W podstawie programowej dla szkół podstawowych przesłanki odnoszące się do edukacji zdrowotnej odnajdujemy już na pierwszym etapie edukacyjnym, gdzie „wychowanie fizyczne i edukacja zdrowotna" zostały zapisane jako jeden z jedenastu obszarów kształcenia zintegrowanego. Wymagania szczegółowe dotyczą przede wszystkim zdrowia fizycznego, ze zwróceniem szczególnej uwagi na troskę o ciało, zachowań sprzyjających zdrowiu, zachowania bezpieczeństwa i szukania pomocy w sytuacjach zagrożenia zdrowia lub życia oraz właściwego zachowania w chorobie. Treści odnoszące się do edukacji zdrowotnej uwzględniono także w innych obszarach kształcenia zintegrowanego. Dotyczą one powyższych zagadnień, a ponadto między innymi: troski o zdrowie, właściwego zachowania w ruchu drogowym, budowania relacji i współpracy z innymi osobami, wrażliwości na pomoc potrzebującym, ochrony środowiska.

W klasach IV–VI szkoły podstawowej wymagania szczegółowe odnoszące się do edukacji zdrowotnej znajdują się w wielu przedmiotach, a zwłaszcza w przyrodzie, wychowaniu fizycznym i języku obcym. Dotyczą one głównie dbałości o ciało, poszanowania zdrowia oraz środowiska. Odnośnie do wychowania fizycznego uwzględniono przede wszystkim bezpieczeństwo w czasie zajęć ruchowych

---

[11] Szerzej na temat ścieżki „edukacja prozdrowotna": B. W o y n a r o w s k a, M. S o k o ł o w s k a, *Ścieżka edukacyjna – edukacja prozdrowotna i promocja zdrowia w szkole*, Warszawa 2001.

[12] P. T o m a s i k, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacja szkolną,* Warszawa 2004, s. 382.

[13] Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, DzU 2009, nr 4, poz. 17.

i w ruchu drogowym oraz sposoby postępowania w zagrożeniach zdrowia lub życia, a także troskę o ciało, na przykład potrzebę hartowania organizmu i ochrony przed nadmiernym nasłonecznieniem.

Trzeci i czwarty etap edukacyjny zawierają wymagania szczegółowe dotyczące edukacji zdrowotnej zapisane także w wielu przedmiotach. Jednak jak trafnie zauważa Barbara Woynarowska: „najważniejszym, nowym i cennym rozwiązaniem jest wyodrębnienie edukacji zdrowotnej jako jednego z siedmiu bloków tematycznych podstawy programowej wychowania fizycznego w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych”[14].

ZAŁOŻENIA PODSTAWY PROGRAMOWEJ KATECHEZY

W celu poznania założeń programowych religii katolickiej odnoszących się do edukacji zdrowotnej, należy dokonać szczegółowej analizy aktualnie obowiązującej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”[15]. Treści i cele zaprezentowane w tym dokumencie wyznaczają katechetom między innymi sposoby realizacji edukacji zdrowotnej. Współcześnie obowiązujący dokument został zaaprobowany przez Konferencję Episkopatu Polski w 2010 roku. Głównymi adresatami dokumentu są twórcy programów nauczania i podręczników, jednakże jest on adresowany także do nauczycieli religii, ponieważ określa, jakie wymagania można i należy stawiać uczniom uczęszczającym na szkolne lekcje religii i które działania powinien podejmować katecheta.

Twórcy podstawy programowej w pierwszym rozdziale zatytułowanym „Wprowadzenie w życie religijne” – odnoszącym się do rzeczywistości przedszkolnej – wśród wymagań szczegółowych dotyczących treści nauczania podkreślają, że dziecko powinno dbać o swoje zdrowie i życie jako dar Boga[16]. Ponadto zwracają uwagę, że już od dzieci w wieku przedszkolnym należy wymagać szacunku okazywanego „starszym, biednym, chorym i cierpiącym, ponieważ ukochał ich Jezus”[17] i umiejętności wyjaśnienia, dlaczego Jezus troszczy się o chorych, cierpiących i potrzebujących.

Nauczanie w szkole podstawowej odbywa się w dwóch etapach.

Pierwszy obejmuje uczniów klas I–III, jest to edukacja wczesnoszkolna. Nauczanie religii na tym etapie zostało zaprezentowane w drugim rozdziale podstawy programowej, noszącym tytuł „Katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii”. Uczniowie przygotowujący się do pierwszej spowiedzi świętej uwrażliwiani są na potrzebę troski o zdrowie duchowe (poznają określone sposoby walki z grzechem, który je niszczy) i fizyczne (treść i znaczenie szczegól-

[14] B. W o y n a r o w s k a, *Status i miejsce edukacji zdrowotnej w podstawie programowej kształcenia ogólnego*, [w:] *Organizacja i realizacja edukacji zdrowotnej w szkole. Poradnik dla dyrektorów szkół i nauczycieli szkół podstawowych,* [red.] B. Woynarowska, Warszawa 2012, s. 21.

[15] Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce,* Kraków 2010.

[16] Zob.: tamże, s. 18.

[17] Tamże, s 19.

nie piątego przykazania). Uczeń na tym etapie edukacyjnym powinien „wyjaśniać zagrożenia zdrowia własnego i innych oraz prezentować właściwe postawy w stosunku do […] własnego ciała”[18]. Ponadto twórcy podstawy programowej w celach katechetycznych odnoszą się do społecznego wymiaru zdrowia podkreślając, że „wiara jest źródłem ludzkiej życzliwości, pogody ducha, radości”[19], a uczeń powinien podać przykłady niesienia pomocy ludziom potrzebującym i „przejawiać postawę życzliwości i koleżeństwa wobec rówieśników” oraz wskazać, „jak trzeba pielęgnować przyjaźń”[20].

Drugi, a zarazem ostatni etap nauczania religii w szkole podstawowej obejmuje klasy IV–VI i jest opisany w trzecim rozdziale podstawy programowej: „Katecheza mistagogiczna”. Autorzy prezentując cele katechetyczne – wymagania ogólne zakładają, że uczeń podczas edukacji na tym poziomie zdobywa takie umiejętności, że „rozpoznaje podstawowe sytuacje zagrażające zdrowiu i życiu oraz podejmuje działania zwiększające bezpieczeństwo własne i innych, świadomie działa na rzecz ochrony zdrowia własnego i szacunku dla zdrowia”[21]. W wymaganiach szczegółowych zwracają między innymi uwagę na uświadomienie uczniom przemian okresu preadolescencji i potrzeby rozwijania pozytywnego stosunku do daru płci. Ponadto wskazują zadania formacji moralnej w oparciu o refleksyjną postawę odnoszącą się do rozwijania wartości życia i zdrowia oraz ich zagrożeń, a także trudnych sytuacji życiowych, jak choroba i śmierć[22]. Natomiast przy korelacji nauczania religii z przyrodą zapisano: „uczeń podaje przykłady właściwego spędzania wolnego czasu, z uwzględnieniem zasad bezpieczeństwa w czasie gier i zabaw ruchowych oraz poruszania się po drodze; wyjaśnia negatywny wpływ alkoholu, nikotyny i substancji psychoaktywnych na zdrowie człowieka, podaje propozycje asertywnych zachowań w przypadku presji otoczenia”[23].

Czwarty rozdział podstawy programowej: „Katecheza wyznania i rozumienia wiary” odnosi się do nauczania religii w gimnazjum. W analizowanym dokumencie autorzy eksponują kwestię fundamentalną dla właściwego ujęcia zdrowia jaką jest wartość życia ludzkiego dlatego wskazują zakres ochrony życia człowieka w oparciu o prawo naturalne, piąte przykazanie Dekalogu oraz przykazanie miłości[24]. W odniesieniu do korelacji z biologią zakładają, że uczeń w oparciu o zdobywaną wiedzę będzie potrafił przedstawić „znaczenie pojęć zdrowie i choroba; negatywny wpływ na zdrowie człowieka niektórych substancji psychoaktywnych (tytoń, alkohol), narkotyków i środków dopingujących oraz nadużywania kofeiny i niektórych leków (zwłaszcza oddziałujących na psychikę); podstawowe zasady profilaktyki

[18] Tamże, s. 31.

[19] Tamże, s. 30.

[20] Tamże, s. 31–32.

[21] Tamże, s. 39.

[22] Zob.: tamże, s. 4–41.

[23] Tamże, s. 47.

[24] W odniesieniu do zagadnienia ochrony zdrowia podjęto między innymi problemy wojny i pokoju, wykroczeń przeciwko życiu, zachowań sprzyjających lub zagrażających zdrowiu oraz zapobiegania chorobom cywilizacyjnym.

chorób nowotworowych; podstawowe zasady higieny”[25]. Natomiast przy korelacji z wychowaniem do życia w rodzinie odnoszą się między innymi do tożsamości płciowej; problemów, trudności i zagrożeń okresu dojrzewania (presja seksualna, uzależnienia, pornografia, prostytucja nieletnich) oraz sposobów radzenia sobie z nimi; związku pomiędzy aktywnością seksualną a miłością i odpowiedzialnością; zagadnień antykoncepcji (aspekt zdrowotny, psychologiczny i etyczny); znaczenie odpowiedzialności oraz budowanie trwałych i szczęśliwych więzi[26].

Rozdział piąty podstawy programowej, zatytułowany „Katecheza świadectwa wiary”, odnosi się do szkół ponadgimnazjalnych. Na tym etapie przewiduje się, że edukacja zdrowotna będzie kształtować aktywną i odpowiedzialną postawę wobec zdrowia własnego i innych osób oraz rozwijać umiejętności sprzyjające rozwojowi nie tylko fizycznemu, ale i psychicznemu, a także duchowemu. Dlatego wśród wymagań szczegółowych autorzy wskazują znaczenie samowychowania oraz pracy nad sumieniem i charakterem, a także umiejętność oceny konkretnych zachowań moralnych. Okres szkoły ponadgimnazjalnej to czas odkrywania i wyboru drogi powołania chrześcijańskiego. Z tego względu w nauczaniu religii pojawiają się treści ukazujące małżeństwo jako wspólnotę życia, miłości i służby. Katechizowani poznają przymioty małżeństwa chrześcijańskiego (jedność, nierozerwalność, płodność, sakramentalność) oraz zagadnienia z nimi związane, na przykład wspólnota rodzinna, świadczenie miłości w rodzinie, ojcostwo i macierzyństwo, wychowanie dzieci, adopcja. Współzależność z edukacją prozdrowotną widoczna jest także w tematach z zakresu bioetyki, jak integracja seksualna, antykoncepcja, eutanazja, transplantacja, klonowanie, zapłodnienie *in vitro*, a także w tematach dotyczących chorób przenoszonych drogą płciową i możliwościom zapobiegania im. Wśród treści nauczania religii korelujących z wychowaniem do życia w rodzinie ujęty jest także temat aborcji jako zagrożenia dla zdrowia psychicznego i fizycznego oraz jej aspekt prawny, medyczny i etyczny[27].

Zaprezentowana powyżej podstawa programowa przewiduje kilka zasadniczych zadań, które powinny być realizowane w ramach edukacji zdrowotnej. Do najbardziej zasadniczych należy zaliczyć przede wszystkim wartość życia ludzkiego, szacunek dla zdrowia wraz z opisem zachowań sprzyjających lub zagrażających mu, poczucie własnej wartości, problematyka choroby i śmierci, kwestie uzależnień oraz zagadnienia etyczne.

PRAKTYCZNY WYMIAR EDUKACJI ZDROWOTNEJ W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Poniżej zostaną zaprezentowane przykłady ukazujące pracę nauczycieli religii z terenu archidiecezji warmińskiej w zakresie edukacji zdrowotnej. Ze względu na powtarzalność tematów i zagadnień dokonano wyboru najbardziej charakterystycznych przedsięwzięć. Dane te pochodzą ze sprawozdań katechetycznych i dotyczą

[25] Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa Kościoła...*, s. 66.

[26] Zob.: tamże, s. 67.

[27] Zob.: tamże, s. 73–86.

roku 2013, zgromadzone zostały w archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

Na lekcje religii w IX Liceum Ogólnokształcącym w Olsztynie ks. Jarosław Dobrzeniecki zaprasza od wielu lat lekarza Ewę Andrasz, która przedstawia uczniom klas maturalnych wykład na temat naturalnego planowania rodziny oraz *naprotechnologii* – metody walki z niepłodnością[28]. Z kolei do III Liceum Ogólnokształcącego w Olsztynie zapraszani są lekarze specjaliści, którzy w ramach lekcji religii zapoznają uczniów z naturalnymi metodmi antykoncepcyjnymi oraz negatywnymi skutkami aborcji, narkomanii, alkoholizmu, anoreksji[29].

Nauczyciel religii Henryk Pejchert w dniu 26 stycznia 2000 roku założył Katolicki Uczniowski Klub Sportowy „RODŁO" działający do dzisiaj przy Szkole Podstawowej Nr 15 im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Na mocy kanonu 300 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* arcybiskup dr Edmund Piszcz, metropolita warmiński 4 stycznia 2001 roku udzielił zgody na używanie w nazwie klubu określenia „Katolicki". Oprócz rozwoju fizycznego i troski o zdrowie uczniów, w Klubie kładziony jest nacisk na wychowanie patriotyczne związane z historią Ojczyzny oraz regionu. W „Rodle" działają trzy sekcje: Sekcja ogólnorozwojowa grupująca dzieci z klas I–III (opiekun Krystyna Baczmaga), Sekcja piłki nożnej chłopców klas IV–VI (opiekun Henryk Pejchert) oraz Sekcja piłki siatkowej dziewcząt klas IV–VI (opiekun mgr Anna Kołodziejczyk). Klub w ramach zajęć pozalekcyjnych prowadzi całoroczną Szkolną Ligę Mistrzów w której bierze udział 200 chłopców z klas III–VI. Do najważniejszych sukcesów Klubu należy zaliczyć zdobycie w 2003 roku pierwszego miejsca w Halowych Mistrzostwach Olsztyna w piłce nożnej i tytułu mistrza województwa w Turnieju Szkół Podstawowych w piłce nożnej oraz udział w Finałowym Turnieju Mistrzostw Polski Szkół Podstawowych, który odbył się w dniach 12–14 czerwca 2003 w Głogowie, gdzie drużyna wywalczyła trzecie miejsce. Zawodnicy występują w firmowych strojach, które kupowane są ze środków pozyskanych przez opiekunów poszczególnych sekcji klubu i wsparciu ze strony archidiecezji warmińskiej oraz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie. Instruktorzy oraz opiekunowie w klubie pracują na zasadzie wolontariatu, całą radość i energię do dalszej pracy czerpią z sukcesów swoich wychowanków. Klub przynależy do Katolickiego Stowarzyszenia Sportowego Rzeczypospolitej oraz Warmińsko-Mazurskiego Szkolnego Związku Sportowego w Olsztynie[30].

Katechetka Agnieszka Bułak współpracując z Oddziałem Akcji Katolickiej w Miłakowie organizuje każdego roku w czerwcu Rodzinny Rajd Rowerowy, w którym uczestniczą uczniowie wraz z rodzicami i rodzeństwem. Rajdy rozpoczynają się wspólną Mszą świętą a kończą piknikiem rodzinnym przy ul. Dworcowej. Również w Miłakowie nauczycielka religii prowadzi Młodzieżową Drużynę Pożarniczą, do której należą dziewczęta i chłopcy. Do statutowych zadań drużyny, obok podnosze-

[28] Zob.: Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, *Teczka Sprawozdania katechetyczne 2013* (dalej AWNK, SK 2013), Sprawozdanie z parafii Miłosierdzia Bożego w Olsztynie.

[29] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii św. Józefa w Olsztynie.

[30] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie.

nie wiedzy i umiejętności w dziedzinie ochrony przeciwpożarowej, należy między innymi rozwijanie sprawności fizycznej członków poprzez uprawianie różnych dyscyplin sportowych. Ponadto uczniowie z Miłakowa uczestniczą w pielgrzymkach do miejsc świętych, organizowanych przez nauczycieli religii. Z uwagi na brak basenu w rodzinnej miejscowości, podczas tych wyjazdów zazwyczaj planowany jest dłuższy pobyt na basenie[31].

Szkoła Podstawowa nr 30 w Olsztynie ubiega się o certyfikat szkoły promującej zdrowie. Nauczycielki religii Urszula Kryczka i Agnieszka Marchwińska aktywnie włączają się w działalność zespołu nauczycielskiego pracującego na rzecz edukacji zdrowotnej w szkole i uzyskania certyfikatu. Owocem ich działalności jest zaangażowanie grona pedagogicznego i uczniów w akcje ogólnopolskie: „Dzień Zdrowego Śniadania", „Nie pal przy mnie, proszę", „Aktywnie po zdrowie", „Działania przeciw otyłości dzieci"[32].

Krzysztof Gajewski, nauczyciel religii w szkole podstawowej w Butrynach, realizuje projekt zatytułowany „Każdy kęs ma sens", którego celem jest promowanie zdrowego odżywiania się wśród uczniów, zaś poprzez Szkolne Koło Caritas i współpracę z darczyńcą Brigittą Otto z Niemiec pozyskuje środki na zakup zdrowej żywności[33]. Małgorzata Piątkowska, nauczycielka religii w Zespole Szkół nr 2 im. Władysława Jagiełły w Mrągowie, jako opiekunka Szkolnego Koła PCK nawiązała współpracę z San-Epidem i zorganizowała uczniom zajęcia na temat: „Zdrowy styl żywienia". Prelekcję uczniom klas III przeprowadziły dyrektorka Powiatowej Stacji Sanitarno-Epidemiologicznej w Mrągowie Beata Doraczyńska oraz Marta Kopacz, asystentka do spraw promocji zdrowia[34].

Dnia 27 kwietnia 2013 roku odbył się II Ogólnopolski Bieg Caritas, którego organizatorem były Szkolne Koła Caritas prowadzone w wielu szkoła przede wszystkim przez nauczycieli religii. Zawody odbyły się na stadionie lekkoatletycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Bieg zorganizowany został w dwóch kategoriach – dla dziewcząt i chłopców, na dystansie 100 m dla uczniów szkół podstawowych, 600 m dla uczniów szkół gimnazjalnych i 1000 m dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych. W biegach uczestniczyło prawie trzystu zawodników. Patronat honorowy objęło Miasto Olsztyn, a medialny Radio Olsztyn i TVP Olsztyn. Nagrody ufundowały firmy z regionu[35]. Zdaniem Janiny Sobuń, katechetyki w Szkole Podstawowej nr 3 w Nidzicy, celem zawodów była popularyzacja biegania jako rekreacji zdrowotnej wśród członków i sympatyków Szkolnych Kół Caritas oraz umożliwienie dzieciom i młodzieży współzawodnictwa i samorealizacji w sporcie w duchu *fair play*. Pierwsze miejsce zajęli uczniowie z Nidzicy zdobywając

[31] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii Podwyższenia Krzyża w Miłakowie.

[32] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii Bogurodzicy Dziewicy Matki Kościoła w Olsztynie.

[33] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii św. Jakuba w Butrynach.

[34] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii św. Wojciecha w Mrągowie.

[35] Zob.: II Ogólnopolski Bieg Caritas, http://www.olsztyn.caritas.pl/biegcaritas 2.html (dostęp 27.02.2014).

pięć złotych medali, dwa srebrne oraz jeden brązowy. Zapowiedziano następne edycje konkursu w kolejnych latach[36].

Sebastian Polakowski, nauczyciel religii w Zespole Szkół Ogólnokształcących im. Cypriana Kamila Norwida w Olsztynie, prowadząc Szkolne Koło Caritas nawiązał współpracę z Wydziałem Zdrowia i Polityki Społecznej Urzędu Miasta w Olsztynie i podjął się realizacji projektów: „Zero alkoholu w ciąży", „FAS – zespół płodowy alkoholowy a chore dzieci", „Fatalne alkoholu skutki", „Biała Sobota: kucharze gotują, a lekarze promują zdrowy tryb życia". W ramach tych projektów uczestnicy koła wysłuchali referatów zaproszonych gości i uczestniczyli w dyskusji. Ponadto z okazji Światowego Dnia Zdrowia przeprowadzane są warsztaty dla młodzieży: „Wczesna diagnoza i zapobieganie samobójstwom". Z okazji Światowego Dnia Chorego wolontariusze ze Szkolnego Koła Caritas odwiedzają chorych w Szpitalu Dziecięcym w Olsztynie, a następnie dyskutują na temat cierpienia i jego znaczenia w życiu człowieka[37].

Zaprezentowane przykłady ukazujące pracę nauczycieli religii w archidiecezji warmińskiej są dowodem na zrozumienie potrzeby edukacji zdrowotnej w pracy katechetycznej, a zarazem są wyrazem ich troski o zdrowie uczniów w wymiarze duchowym, fizycznym, psychicznym i społecznym. Zaangażowanie nauczycieli religii bez wątpienia przyczynia się do akcentowania wartości życia i zdrowia w przekazywanym systemie wartości. Pozwala to uczniom bardziej zrozumieć potrzebę ochrony i troski o jeden z najcenniejszych darów, który człowiek otrzymał od Boga.

ZAKOŃCZENIE

Współcześnie zagadnienia związane z edukacją zdrowotną są obecne nie tylko w treściach przedmiotów i programów szkolnych, ale także w wielu przekazach medialnych. Wydaje się, że szeroko rozumiana „promocja zdrowia", której celem jest kształtowanie zdrowego stylu życia i ochrony zdrowia, skutecznie dociera także do młodych ludzi. Jest to zjawisko pozytywne i dobrze, że przeznaczane są na to środki między innymi z budżetu państwa. Jednak często pojawiają się trudności wynikające z niewłaściwego traktowania problematyki zdrowia i życia, których źródłem jest przyjęcie fałszywej koncepcji człowieka. Konsekwencją tej koncepcji jest egoistyczne i hedonistyczne spojrzenie na ludzkie życie i zdrowie. Dlatego nauczanie religii powinno wnosić wymiar duchowy i etyczny w zagadnienia edukacji zdrowotnej. Ten wymiar nauczania ukazujący wartość życia i zdrowia ludzkiego, jako dar Stwórcy, o który należy dbać i właściwie rozwijać, pozwala w pełni go realizować.

Korelacja nauczania religii z edukacją zdrowotną, wynikająca z zaprezentowanych powyżej analiz, wyraźnie wskazuje, że zarówno założenia programowe jak i praktyka katechetyczna są w dużej mierze właściwym i pozytywnym jej obrazem.

---

[36] J. S o b u ń, *Wolontariusze z nidzickiej Trójki wygrali II Ogólnopolski Bieg Caritas*, http://nidzica.wm.pl/ 155544 (dostęp 27.02.2014).

[37] Zob.: AWNK, SK 2013, Sprawozdanie z parafii Miłosierdzia Bożego w Olsztynie.

CORRELATION OF RELIGIOUS EDUCATION WITH HEALTH EDUCATION IN SCHOOL BASED ON THE EXAMPLE OF WARMIA ARCHDIOCESE

SUMMARY

The article is the analysis of curriculum assumptions of two following documents: the new basics of pre-school education and general education in particular types of schools as well as and the new basics of teaching Roman Catholic Church religion, in refference to the correlation of school religious education with health education. Based on the documents collected in the archives of the Faculty of Catholic Doctrine in Olsztyn the article presents examples of practical activities conducted by the catechists in 2013 regarding health education.

DER SCHULISCHE RELIGIONSUNTERRICHT IN KORRELATION MIT DER GESUNDHEITSERZIEHUNG AM BEISPIEL DER ERZDIÖZESE ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die Analyse der Programmvorlagen zweier Dokumente vor: die neue Grundlage zur Vorschulerziehung sowie zur allgemeinen Bildung in den einzelnen Schultypen und die neue Grundlage zum römisch-katholischen Religionsunterricht. Die Analyse behandelt die Korrelation des schulischen Religionsunterrichts mit der Gesundheitserziehung. Auf der Grundlage der im Archiv der Abteilung für Katholischen Unterricht in Olsztyn gesammelten Dokumente werden Beispiele praktischer katechetischer Arbeit aus dem Jahre 2013 in Bezug auf die Gesundheitserziehung vorgestellt.

Katarzyna SOBCZYK*

Studia Elbląskie
XV (2014)

UWAGI O KONCEPCJI CZASU I PRZESTRZENI W POEZJI JANA PAWŁA WORONICZA

Słowa kluczowe: czas, przestrzeń, aluzje, zróżnicowane gatunki poezji oświeceniowej

Key words: time, space, references, different genre in Enlightenment poety

Schlüsselwörte: Zeit, Raum, Andeutungen, verschiedene Gattungen der Poesie

Jan Paweł Woronicz był poetą i duchownym, urodził się w 1757 roku. Był związany z zakonem jezuickim i został wymieniony w gronie najwybitniejszych postaci w *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy (1564–1995)*. Jego biogram zawierający najważniejsze daty z życia Woronicza jako początkowo duchownego zakonnego, a następnie świeckiego kończy następująca, bardzo lakoniczna wzmianka: „Poeta”[1]. Autorzy tej pozycji nie rozwijają zagadnienia poetyckich dokonań autora *Zjawienia Emilki*. Czyż trzeba bardziej lapidarnego określenia osobowości Woronicza, nieustannie poszukującego poetyckiego natchnienia, niekiedy ekscentrycznego i niepozbawionego manieryzmów, co świetnie przedstawia Ryszard Przybylski w swej książce. *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*[2].

W niniejszym artykule będziemy analizować utwory poetyckie Jana Pawła Woronicza wydane w następujących zbiorach: J.P. Woronicz, *Pisma wybrane*, wybór, wstęp i komentarz Małgorzaty Nesteruk i Zofii Rejman, Warszawa 1993, J.P. Woronicz, *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Wrocław 2002 oraz Jan Paweł Woronicz, *„Świątynia Sybilli” i inne utwory*, Kraków 2002.Tematyka zwią-

---

* Katarzyna Sobczyk, absolwentka filologii polskiej, studia ukończyła w Olsztynie, na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim. Pracowała jako nauczycielka języka polskiego. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem prof. Krystyny Stasiewicz pt. „Pragnienie doskonałości chrześcijańskiej w twórczości religijnej Jana Stanisława Jabłonowskiego”.

[1] *Jan Paweł Woronicz*. Hasło w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy(1564–1995)*, oprac. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 2004, s. 760.

[2] Jana Pawła Woronicza odwiedził Józef Morawski, „zwany referendarzem, brat Franciszka, uroczego poety i prawego generała „i zastał gospodarza” nad wierszami, z obwiązana głową serwetą białą, zmoczoną w winie”. Jak wyjaśnił Woronicz „tym sposobem budzę w sobie imaginację, by wydołała moim uczuciom i boleścią serca”. Zob. R. P r z y b y l s k i, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 181.

zana z czasem i przestrzenią w poezji tego autora nie doczekała się osobnego opracowania, choć wiele cennych uwag na ten temat możemy odnaleźć w pracy Z. Rejman[3] w całości poświęconej dorobkowi twórczemu poety.

Pierwszy okres twórczości Woronicza zamyka się w latach 1782–1785, kiedy to powstało kilkanaście okolicznościowych wierszy, wydane potem jako *Pieśni wiejskie*. Dominują tu sielanki, choć można także odnaleźć podziękowania i listy poetyckie pisane do protektorów i młodych przyjaciół.

Taka tendencja nie wygasła po pierwszym okresie poetyckiej działalności. Poeta nie zaprzestał pisania okolicznościowych utworów również w czasach porozbiorowych. Późniejsze utwory są mocno osadzone w realiach epoki i tworzą swoiste kalendarium różnych wydarzeń z życia znajomych i przyjaciół poety: imieniny, urodziny, śluby. Woronicz, który adresował swe poetyckie pierwociny do swych przyjaciół i mecenasów: Antoniego Kęckiego, Kaspra Cieciszowskiego, Andrzeja Reptowskiego i Jana Wulfersa, związany był z rodziną Czartoryskich, czemu literacki wyraz dał w licznej grupie utworów z lat późniejszych. Wiele tytułów tych wierszy wskazuje na okolicznościowy charakter tej poezji: *Piosenka podziękowania, Rocznica matki, Matka do córki, Powitanie gościa, Gromada Puławska w rocznicę powitania swej Pani roku 1802*.

Patronem literackim *Pieśni wiejskich* jest Wergiliusz, co widać w doborze tematów (zachwyty nad pięknem przyrody, miłosne i śpiewacze zawody), konwencjonalnych rekwizytów, scenerii bukolicznej i pomysłów sytuacyjnych. Bohaterowie noszą konwencjonalne imiona zaczerpnięte z poezji sielankowej (Doryda, Filyda, Damon). Oceniając poezję Woronicza z pochodzącą z tego okresu Zofia Rejman i Małgorzata Nesteruk zauważają, że „niewiele jest wśród tych wierszy utworów wybitnych", jednak zainteresowanie poezją Wergiliusza, jakie wówczas się pojawiło w twórczości Woronicza przyniesie w przyszłości bardziej interesujące rezultaty. Inna ważna cecha tej poezji dostrzegalna już wówczas to „przekonanie, że pomyślność narodu jest związana z wiarą przodków", zaś przyjęcie chrześcijaństwa w ocenie młodego poety jest rozumiane „na wzór starotestamentowy, jako przymierze z Bogiem"[4].

Inicjatywę króla Stanisława Augusta Poniatowskiego otwarcia Sali Rycerskiej Woronicz uczcił wierszem *Na pokoje nowe w Zamku Królewskim*[5] w roku 1786. Nie jest to bynajmniej kolejny utwór okolicznościowy w dorobku poety. Utwór przynosi istotną innowację: „sfunkcjonalizowanie wiedzy historycznej w celu zrozumienia i naprawienia teraźniejszości"[6]. Dialog z przodkami zapoczątkowany tym utworem przynosi nadzieję na odzyskanie niepodległości i dawnej świetności narodowej. Z tego samego roku pochodzi wiersz poety *Na wjazd* […] *Michała Jerzego Ciołka Poniatowskiego*, gdzie pojawiają się także symboliczne odwołania teraźniejszych wydarzeń do przeszłości.

---

[3] Z. R e j m a n, *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1992

[4] *Wstęp* do: J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Wrocław 2002, s. XXIII.

[5] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 22–56.

[6] *Wstęp* do: J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. XXV.

W okresie porozbiorowym Woronicz napisał poemat *Zjawienie Emilki* zawierający słynną wizję zodiakalną oraz Świątynię Sybilli. Został członkiem Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w 1800 r. W trzy lata później ogłosił projekt napisania pieśnioksięgu narodowego w *Rozprawie pierwszej o pieśniach narodowych*, który następnie rozwijał w swych trzech kolejnych rozprawach z 1805, 1806 i 1807 r. Na jednym z posiedzeń Towarzystwa Nauk poeta odczytał swój słynnych wiersz pt. *Hymn do Boga*[7].

Poeta studiował dawne dzieje słowiańskie, bo jak zauważa Alina Witkowska „właśnie wtedy w podróżach w głąb dziejów, odkryto dawną Słowiańszczyznę i dokonano nowej jej interpretacji”[8]. Dał się także poznać jako kaznodzieja. Opublikował kilka zbiorów kazań. Jednym z jego najwybitniejszych osiągnięć kaznodziejskich jest okolicznościowe *Kazanie na uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich* wygłoszone 3 maja 1807 r. podczas uroczystości poświęcenia tych przedmiotów dla wojska Księstwa Warszawskiego. Woronicz wrażliwy na symboliczne znaczenie przestrzeni i czasu w swej poezji podczas tego obrzędu także odwołał się tych sensów. Nawiązał do rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 Maja, która przypadała w dniu uroczystości („połączona z tym obrzędem rocznica pamiętnej konstytucji rządowej, od całego narodu przyjętej, zaprzysiężonej, w tej samej stolicy i po całym niegdy królestwie naszym przed lat pietnastą radośnymi okrzykami wielbionej”[9]), odbywającej się w ogrodach pałacu Rzeczpospolitej, czyli w dawnych „murach rządowych”, przypominających złote czasy świetności państwa polskiego. Przypomnijmy również, że Woronicz jest autorem *Kazania na pogrzebie* […] *Józefa Poniatowskiego*[10] i *Przemowy przy złożeniu do grobu* […] *Tadeusza Kościuszki*[11].

Poezja Woronicza tak podziwiana w wieku XIX, wyrasta z przeświadczenia o Boskiej opiece nad ludzkością. Dla twórcy religia to nie tylko „pocieszenie”, ale także „klucz do zrozumienia narodowej przeszłości”, a taka postawa wynika z głębokiego przeświadczenia Woronicza, że katolicyzm to nie tylko wiara, ale także i swoista „filozofia życia”[12]. Zofia Rejman określiła tę twórczość jako wyraz określonych poglądów jej autora odnośnie historii; „zasady owej opieki zapisane zostały w Piśmie Świętym, w dziejach narodu wybranego, którego losy stają się figurą losów świata. Bóg Woronicza jest wszechmocny i sprawiedliwy, a historia tom narodu zmienia się w nieprzerwany ciąg win, zasług, kar i przebaczeń”[13]. Źródła oryginalnej kultury narodu polskiego widział poeta przede wszystkim w Biblii, literaturze Grecji i Rzymu oraz w mitologii słowiańskiej. Odwołaniami do tej ostatniej jest między innymi poemat *Assarmot*[14].

Moralny wymiar, jaki dostrzega ten poeta w historii, nieustanne odniesienia do dawnych dziejów biblijnego narodu wybranego, starożytności słowiańskiej spra-

[7] J.P. W o r o n i c z, dz. cyt., s. 145–154,

[8] A. W i t k o w s k a, *„Sławianie, my lubim sielanki…”*, Warszawa 1972, s. 11.

[9] J.P. W o r o n i c z, dz. cyt., s. 176.

[10] Tamże, s. 216–233.

[11] Tamże, s. 233–240.

[12] Z. R e j m a n, *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1992, s. 184.

[13] Tamże, s. 14.

[14] Tamże, s. 154–160.

wiają, że w dziele tym ciągle przeplatają się ze sobą przeszłość z teraźniejszością, profetyczne wizje wybiegają w przyszłość zyskując wymiar prawdy objawionej, uniwersalnej dla każdego wymiaru czasowego i przestrzennego.

Przestrzeń dla poety o określonych poglądach religijnych, nieustannie odwołującego się do Biblii i poszukującego wymiaru *sacrum* w swych wizjach, zostaje zorganizowana bardzo konkretnie. Jak zauważa Mircea Eliade:

> *Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna; są w niej rozdarcia, pęknięcia: są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych.* (…) *Sacrum przejawiając się ustanawia ontologicznie świat. W przestrzeni jednorodnej i nieskończonej, bezkresnej, w której nie ma żadnego oparcia, w której nie może być mowy o żadnym ukierunkowaniu, hierofania objawia absolutny „punkt stały", „ośrodek". Widzimy więc, jakie znaczenie egzystencjalne ma dla człowieka religijnego odkrycie, to znaczy objawienie się świętego obszaru: nic nie może zacząć się, dokonywać się – dopóki nie zyskamy orientacji, ukierunkowania, a wszelkie ukierunkowanie implikuje obranie pewnego punktu stałego. Dlatego właśnie człowiek religijny stara się umieścić w „środku świata"*[15].

Ustanowienie tego konkretnego punktu odniesienia w poezji Jana Pawła Woronicza występuje w wielu wierszach i poematach. Owo miejsce święte, swoiste centrum to dla poety sala zawierająca pamiątki narodowe w wierszu *Na pokoje nowe w Zamku Królewskim*, ważne centrum kultury, *Świątynia Sybilli* w Puławach spełniająca rolę pierwszego muzeum, czy wizja zodiakalna z poematu *Zjawienie Emilki*. Poprzez czas i przestrzeń zbliżają do niego profetyczne wizje. Sam poeta odniósł się do tej charakterystycznej stałości wszelkich ludzkich dążeń zmierzających do zbliżenia się do *sacrum*:

> *Próżno się rozwodzi nad tą prawdą, że przyrodzony i nierozdzielny związek między Stwórcą a stworzeniem tak jest w istność i naturę człowieka wpojony, że go żadna zagłada czasu, żadna odmienność siedziby i wychowania, żadna rozmaitość rożnych stosunków społeczeństwa zwątlić i zagładzić nigdy nie zdoła*[16].

Pierwszym zagadnieniem dotyczącym przestrzeni w poezji Jana Pawła Woronicza jest jej kreacja w określonej funkcji – kreacji świadomości narodowej. Takie utwory pojawiają się po raz pierwszy w jego twórczości w roku 1786, poeta tworzy także w dobie porozbiorowej. Najważniejsze z nich to: *Na pokoje nowe w Zamku Królewskim, Świątynia Sybilli, Zjawienie Emilki na pełni kwadry II lunacji XIII cyklu słonecznego XII, o Assarmot, syn Jekatana, praprawnuk, Sema, praszczur Noego, narodów sarmackich patriarcha, przyszłym pokoleniom w duchu wieszczym błogosławi*, a także *Na dzień 3 Maja 1791*. Następnie przyjrzymy się koncepcji ukształtowania przestrzeni w sielankach i utworach okolicznościowych (*Bolechowice*, *Pieśń IX*, *Pieśń XI*), w których to twórca w nawiązaniu do tradycji antycznej poezji sielankowej i sentymentalnej sławi miejsca piękne jako swoiste otia, miejsca wypoczynku i podziwiania przyrody w gronie przyjaciół. W jego dziele odnajdujemy także wzmianki o zagranicy i miejscach wygnania. Są to miej-

---

[15] M. E l i a d e, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 61–62.

[16] J.P. W o r o n i c z, *Kazanie przy uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich, wojsku narodowemu nadanych,* w: T e g o ż, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 178.

sca naznaczone tęsknotą i cierpieniem i funkcjonują jako swoiste przeciwieństwo idyllicznych Bolechowic. (*List do przyjaciela z wygnania, Odpowiedź Antoniego Goreckiemu w Karlsbadzie 1816 roku*, *Do autora „Wyprawy na wojaż", J. S., roku 1799)* Te trzy kreacje przestrzeni w poezji Woronicza nie tracą tematycznego związku z narodową problematyką. Nawet w utworach, w których przestrzeń nie kreuje świadomości narodowej, odnajdujemy pojedyncze wzmianki o ojczyźnie w niewoli i zagrożonej świadomości historycznej wśród Polaków. Jak zauważa Zofia Rejman „nie ma wśród nich ani jednego, w którym nie znalazłaby się choć jedna zwrotka, czy chociażby wers przypominający dzieje narodu, poddanego próbie klęski"[17]. Taka perspektywa nie znika w poezji Woronicza. Dlatego zwracając się ludu w *Pieśniach wiejskich* napisanych ku czci biskupa Kaspra Cieciszowskiego odwołuje się do tradycji biblijnego przymierza zawartego z Bogiem i jednocześnie podkreśla jego aktualność i potrzebę kultywowania:

Tak jest gminie pobożny! dzień ten godny czczenia,
W którym z najwyższym Panem zawierasz przymierze:
Że on tu ma przyjmować twe prośby i pienia,
Ty go czcić będziesz stojąc przy twych ojców wierze[18].

Czas w tej pierwszej wyodrębnionej grupie utworów (*Na pokoje nowe w Zamku Królewskim, Światynia Sybilli, Zjawienie Emilki na pełni kwadry II lunacji XIII cyklu słonecznego XII, Assarmot, Na dzień 3 maja 1791*) to „wieczne teraz", „punkt stały", „ośrodek" choć czasem występuje w nich precyzyjne określenie, do jakich konkretnych wydarzeń odnoszą się poetyckie wizje Woronicza. W tych wierszach i poematach został zawieszony codzienny porządek czasowo-przestrzenny, poprzez nawiązania do Biblii, literatury Grecji i Rzymu i mitologii słowiańskiej Woronicz stwarza *sacrum*, uświęconą tradycję mającą moc wskrzeszania narodowego ducha w sytuacji dziejowej klęski. Czas we wskazanej powyżej grupie utworów okolicznościowych i sielankowych jest linearny, związany ludzką działalnością, nie ma tutaj uwznioślających zabiegów i „wiecznego teraz".

Utwór bardzo ważny dorobku poety, który można uznać za swoisty wstęp do nowego widzenia rzeczywistości – syntezy wielu porządków czasowych i przestrzennych jest *Na pokoje nowe w Zamku Królewskim.* Został napisany z okazji otwarcia Sali Rycerskiej na warszawskim Zamku Królewskim, jakie nastąpiło w 1786 roku. Otwiera możliwość poetyckiej wypowiedzi, swoistej lektury pomnika zaprojektowanego zgodnie z projektem ideowym króla Stanisława Augusta. Odpowiedzialny za architektoniczną koncepcję sali Dominik Merlini umieścił w niej portrety i brązowe popiersia mężów stanu, pisarzy, uczonych i artystów oraz obrazy o tematyce historycznej. Na osi sali ustawiono dwa marmurowe posągi Chronosa i Sławy. Był to swoisty panteon króla Stanisława, który miał spełniać funkcje dydaktyczne wobec narodu o zagrożonym bycie politycznym poprzez przywoływanie chlubnych wydarzeń z historii narodu.

Z okazji otwarcia sali powstały dwa interesujące utwory okolicznościowe: napisany przez Adama Naruszewicza *Przy otwarciu Sali Narodowej w Zamku Królewskim* oraz Jana Pawła Woronicza *Na pokoje nowe w Zamku Królewskim*. Jak

[17] Z. R e j m a n, dz. cyt., s. 16.

[18] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s 6.

zauważają M. Nesteruk i Z. Rejman oba utwory są panegirykami na cześć władcy i wykorzystują efekt kontrastu między świetną przeszłością a dramatyczną teraźniejszością[19]. Wizja Woronicza wykracza poza schematy literatury panegirycznej. W wierszu tym znajdujemy się wewnątrz uniwersum znaków, jakimi są zgromadzone w pomieszczeniu eksponaty.

Skondensowany czas i przestrzeń w tym przybytku o charakterze narodowej świątyni ma spowodować odzyskanie życia, przygotowanie do nowej egzystencji narodowej, jaka narodzi się dzięki odczytaniu znaków z przeszłości narodu. Poeta podkreśla możliwość takiej metamorfozy Polski poprzez użycie frazeologii związanej ze wskrzeszaniem, narodzeniem się i odnawianiem w wyniku dialogu z przodkami. Rozmowa z reprezentantami dawnych pokoleń w Sali Rycerskiej wskrzesza „wieczne teraz" konieczne do rozważenia sensów dotychczasowych dziejów. Ta kondesacja czasu i przestrzeni powoduje, że są tu obecni wszyscy bohaterowie tworzący dzieje Polski:

Dzień zejdzie nim was zliczę, sławy naszej gońce!
Skończcie wy, co szklanymi przedarłszy się stopy
Tam, gdzie tron niedostępny ma i słońce,
Staliście się podziwem uczonej Europy[20]

I wyście dwaj tu swoje laury odzyskali,
Co wzniósłszy się nad ziemię duchem Bożym pjani,
Na godnej uszu Feba cytarze brząkali:
Twym, Kochanowski ogniem Polacy zagrzani
Więcej swoim pogromem zatrzęśli Tryjony,
Niż twój Gofrem Solimę z narody licznymi;
I ty, pańskim, Sarbiewski, pierścieniem uczczony,
Poswarzasz dotąd Lachów o prym z Horacymi[21]

Suszy mózg gniewna dotąd perypatów szkoła
Na twoje niesłychane dziwa, Koperniku,
Że słońce śpi, a ziemia rącze toczy Kola;
I twym darem, Heweli, w górnym planet szyku
Osiadł tron nasz Sobieski z półbogi dawnemi!
Tak to polskiej nie mieści sławy okrąg ziemi[22].

W zakończeniu utworu poeta odwołuje się do określenia ojczyzny jako drugiej Troi. Ta, choć pokonana, dała początek nowemu narodowi. Poeta zapowiada:

A jeszcze się wasza Troja w laury ustroi[23].

W Świątyni Sybilli Woronicz podobnie jak w przypadku wcześniejszego utworu *Na pokoje nowe…* stara się oddać wrażenie przemiany szczególnego miejsca, ale

[19] Zob. M. N e s t e r u k, Z. R e j m a n, *Wstęp* do: J.P. W o r o n i c z*, Pisma wybrane*, dz. cyt., s. XXV.

[20] J.P. W o r o n i c z*, Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 50.

[21] Tamże, s. 50.

[22] Tamże, s. 50–51.

[23] Tamże, s. 56.

posiadającego swe konkretne miejsce geograficzne. Otrzymujemy zatem w *Pieśni I* poematu następujący opis scenerii:

To nadbrzeże, zatoków nadwiślańskich czoło
Pasmem gór i pagórków uwieńczone wkoło,
Gdzie natura zasiadłszy z wszystkich wdzięków zbiorem
Ożenia swe powaby ze sztuki wytworem[24].

Niepodzielnie splata się tutaj piękno przyrody i sztuki, tworząc jedyną w swym rodzaju całość. Podobnie jak w przypadku wielu wcześniejszych utworów miejsce zostało nacechowane przez Jana Pawła Woronicza obecnością ludzi o szlachetnych sercach (*tylu cnót gniazdo i schronienie*, *Słodki przybytek cnoty, światła, odetchnienia* – s. 45), a nawet dzięki odwołaniu do literatury starożytnej, a przede wszystkim do tak ulubionego przez poetę Wergiliusza, czego znakiem jest wybór motta, miejsce staje się Trają, jego mieszkańcy to „zbłąkani rozproszeńcy". Są oni pogodzeni ze swym losem, bo jak zauważa poeta:

Znajdując wszystkich krajów rozkoszne ponęty,
Chociażby był z Ulissesa rodu lub Eakiem,
Pragnie zostać zaszczepnym tej ziemi rodakiem (w. 45).

Zjawienie Emilki na pełni kwadry II lunacji XIII cyklu słonecznego XII. Pojawienie się tytułowej bohaterki poematu odbywa się nocą. Jest pora określona przez poetę w znamienny sposób. Świadczy o podziale na dwie jakby strefy. W jednej świat pogrążony jest w nocnym letargu, w drugiej pojawiają się nieziemskiej istoty:

Świat w ponurym milczeniu koił swe kłopoty,
Szanując świętych cieniów i duchów przeloty[25].

W tej nocnej scenerii na niebie znajduje się księżyc (*Błędny księżyc srebrzystą twarz dopełniał biegiem*), a jak wiemy z tytułu utworu jest on *na pełni kwadry II lunacji XIII cyklu słonecznego XI*. Takie informacje określają czas liczony zgodnie z pozycjami dwóch najważniejszych ciał niebieskich: Słońca i Księżyca.

Do świata pogrążonego w nocnej ciszy przybywa *już w anielskie roty przeniesiona* Emilka, o której czytamy, że:

Z górnej jako niebianka zstąpiła krainy[26].

Mamy zatem świat „górny", czyli niebo oraz „dolny", a jest to ziemia. Ten konwencjonalny podział przestrzeni posiada także konotacje znaczeniowe. Ziemia jest bowiem w poemacie Woronicza „przechodnia", łatwo na niej popaść na manowce, w odróżnieniu do nieba, które przedstawia się zgodnie ze słowami Emilki jako kraina stałego szczęścia, a tytułowa bohaterka *Przeznaczona w nadziemskim siedlisku panować* (s. 27). Pomimo tych różnic pomiędzy tymi krainami istnieje komunikacja. Świadczy o tym oczywiście pojawienie się dziewczynki, która pragnie „trosków się litować" swoich bliskich. Adresuje do swej siostry następującą wypowiedź:

[24] J.P. W o r o n i c z, *„Świątynia Sybilli" i inne utwory*, dz. cyt., s. 45.
[25] Tamże, s. 26.
[26] Tamże, s. 26.

I czegóż wy, niebaczni, nade mną płakali,
Jakbyście się na zawsze ze mną rozstawali?[27]

Nieuzasadnione są zatem obawy bliskich Emilki tym bardziej, że dziewczynka opowiada o swoim szczęściu w niebie. Jego architektura przypomina Jeruzalem niebiańską z ostatniej księgi Nowego Testamentu. Uderza w tym opisie nagromadzenie szlachetnych kamieni, analogia do miasta założonego przez Boga dla wybranych na wzór Apokalipsy św. Jana, symbolika liczby dwanaście, kryształu i światła:

Jest to miasto na górze wielu gór wzniesione,
Jako kryształ światłością Bożą rozjaśnione.
Dwanaście przeźroczystych i drogich kamieni
Posadę czworograniej dźwigają przestrzeni:
Jaspis, szafir, kalcedon warstwą pierwszej ściany;
Szmaragd, sardon, sardyjasz w drugi rząd usłany;
Chryzolit, beryl, topaz miejsce po nich mają;
Chryzapr, jacynt, ametyst czwarty szyk składają.
Dwanaście bram, a każda z perły wydrążona,
Dwunastu sławnych nosi pokoleń imiona.
Szklnią się żywym jaspisem mury niedojrzane,
Szczerym złotem ulice i drogi usłane[28].

Jest to kraina, w której zawieszone zostały wszelkie prawa czasu i przestrzeni właściwe życiu na ziemi. Emilka przemawiając w imieniu mieszkańców nieba wyznaje:

Światłością Niebieskiego Baranka odziani,
W bezdennej uszłe wieki nurzamy otchłani,
A jako nami czasy nie rządzą znikome,
Tak ani czasów mienią dobywam znajome[29].

Rzeczywistość nieba nie rządzi według praw ziemskich. W przeciwieństwie do mieszańców ziemi *wychowankowie cnoty przed wieki wybrani* nie odliczają czasu zgodnie z cyklem słonecznym:

Tu nas ni rok słoneczny wstecznym słońca zwrotem
Uznojonych nie trapi skwarem i łoskotem[30].

W odniesieniu do zjawisk przyrody można mówić o syntezie wszystkich ziemskich pór roku z wyjątkiem zimy. Czas w niebie zawiera wszystkie przyjemne aspekty trzech pozostałych pór roku ze szczególnym wyróżnieniem wiosny:

Ani zima ponura strzępem śnieżnej głowy
Skołatanych w lodowe krepuje okowy,
Lecz zawsze jednostajna i łagodna pora,
Wiosna, owa kolebki świata pierwsza cora,
Słodką wonią oddycha, wdziękiem się zieleni,
Niosąc razem owoce lata i jesieni[31].

---

[27] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 27.

[28] T e n ż e, *„Świątynia Sybilii" i inne utwory*, dz. cyt., s. 28–29.

[29] Tamże, s. 29.

[30] Tamże, s. 29.

[31] Tamże, s. 29.

Nie obowiązują tu prawa regeneracji i zaniku ani w odniesieniu do przyrody, ani do przebywających w niebie wybranych przez Boga. Można powiedzieć o wiecznym początku, nieustającym zaczynaniu się rajskiego „czasu", *o wieczności nietykalnej szacie*, która nie podlega zmianom, zaś wybrani jak sami o sobie mówią w wierszu Woronicza:

Nad wszelką skazitelność znikomej istoty,
Młodniejemy bez starości, bez lat dojrzewamy
I nowe, wam nie znane, życie zaczynamy[32].

To nowe życie w odniesieniu do życia na ziemi zawiera w sobie aspekt nieskończoności i niewyczerpania:

Chceszli wiedzieć, jak długie? Zlicz te jasne zorza,
Policz piaski na brzegach, krople w głębiach morza,
Choć im zrównają wieków naszych milijony,
I wtedy świtać będzie dzień nasz rozedniony[33].

Jest to również czas nieskończenie obfity w przenikanie tajemnic, bo jak czytamy dalej w zwierzeniach Emilki skierowanych do siostry:

Przeszłam czcze waszych mędrców wnioski i marzenia
I więcej się w minucie jednej nauczyła,
Niż gdybym wszystkie wieki uczone przeżyła[34].

A jak wcześniej w odniesieniu do zbiorości rajskich duchów przyznaje:

Nic tajnego przed nami – i niejako sami
Przenikaniem wszystkiego jesteśmy bogami[35].
Wszystko to w niecofnionych wyrokach czytamy
I jako na obecne sceny poglądamy[36].

Te wypowiedzi są potwierdzeniem nieomylności duchów niebiańskich. Ich reprezentantką w poemacie Woronicza jest Emilka. W jej widzeniu rzeczywistości podkreślony został wymiar etyczny. W odwołaniu do wydarzeń politycznych z 2. połowy XVIII wieku przywołuje ona wizję Tadeusza Kościuszki jako męża opatrznościowego, którego wysiłki zostały zaprzepaszczone:

Bo kiedyście wyrodków zdradą uwikłani
I narzutem okrutnej przemocy znękani
Śmiertelnym już letargiem na pował leżeli,
Ni o waszym powstaniu więcej pomyśleli,
Wionął nagle z Klepaku wietrzyk niespodziany,
Rozchmurzając nadziei lepszych świt różany:
Wstał jeden z kości waszych, z piasku bicz ukręcił
I byłby nim prawicę wszechmocną wyświęcił,
Gdyby tej na grom zbrodni wymierzonej strzały
Wasze własne, niestety, zbrodnie nie wstrzymały![37].

[32] Tamże, s. 29.
[33] Tamże, s. 30.
[34] Tamże, s. 31.
[35] Tamże, s. 30
[36] Tamże, s. 31.
[37] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 74–75.

Zbrodnię, o jakich mowa w cytowanym powyżej fragmencie to najprawdopodobniej rozprawa z targowiczanami w 1794 r., w wyniku której doszło do powieszenia bez wyroku sądowego kilku przywódców targowickich w tym także hierarchów kościelnych[38] pod naciskiem jakobińskich przywódców ludowych. W tej interpretacji dziejów żywioł rewolucyjny wnosi chaos i zaprzepaszcza szansę na odzyskanie niepodległości.

Poemat Woronicza przynosi także wizje odrodzenia Polski:

Pierwszy niepojętym dziwem odrodzony
Wstał Feniks białopióry, w popiołach uśpiony,
Wzniósł głowę i skrzydłami trzykroć zatrzepotał,
Niecne prochy swych wrogów do reszty rozmiotał,
Pisklęta rozszarpane puchem swym odmłodził
I gniazda swe odzyskał, i straty nagrodził[39].

Jest to jedna z wielu przepowiedni odzyskania niepodległości w twórczości Woronicza, jaka miała krzepić serca Polaków pogrążonych w rozpaczy po roku 1795. Należy zauważyć, że ta tajemnicza wizja zawiera także słowa, które możemy uznać za:

Wyroki Pańskie w skromnej szanujcie prostocie,
Które, choćby świat zginął, nie pomylą w jocie[40].

Spotkanie z duchem Emilki kończy się gwałtownie, jego zakończenie oznacza powrót do zwykłych spraw:

Kur zapiał od północy – zniknęło zjawienie
I matkę przebudziło Józi rozkwilenie[41].

W poemacie Woronicza wizja zodiakalna była różnie interpretowana, próbowano m.in. odczytywać treści symboliczne zawarte w niej jako aluzje do wydarzeń politycznych. Miały one przepowiadać okoliczności odzyskania niepodległości przez Polskę uwarunkowane wydarzeniami międzynarodowymi. Piotr Żbikowski zaproponował odczytanie tego fragmentu jako ciągu wydarzeń poza konkretnym czasem historycznym[42]. Pojawiającą się w tej wizji postać tajemniczego Pielgrzyma należy uznać za wskrzesiciela narodu, równie nieokreślonego co bohater *Widzenia* księdza Piotra z III części *Dziadów*. Jak czytamy w poemacie Woronicza:

Więc i Pielgrzym trzykroć w szaty przestrajany,
Prawym okiem i lewym od różnych widziany,
Zjawił się przy zmierzchłej świętych ślubów górze,
Spełnił ślub, sam wylenił w odmłodniałej skórze[43].

Pełnienie ślubów i „odmłodnienie skóry" stają się zapowiedzią przyszłego odnowienia polskiego państwa, które wieszczy Woronicz, poeta i kapłan, w odniesieniu do tradycji biblijnych obecnych w utworze *Zjawienie Emilki*. Poeta wskrzesza

[38] Zob. J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 75, przypis do w. 425.

[39] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 81.

[40] Tamże, s. 77.

[41] Tamże, s. 82.

[42] Zob. P. Ż b i k o w s k i, *„...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce" Rozpacz oświeconych. Źródeł przełomu w poezji polskiej 1793–1805*, Wrocław 1998.

[43] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 81.

także tradycje poezji staropolskiej dzięki odwołaniu do *Trenów* Jana Kochanowskiego, a zwłaszcza do ostatniego utworu tego cyklu pt. *Sen*. Wizja z dzieła staropolskiego mistrza również zawieszała porządek czasowo-przestrzenny rzeczywistości i przynosiła wyjaśnienie jej dylematów.

Assarmot jest próbą przezwyciężenia nastrojów marazmu i rozpaczy po trzecim rozbiorze. Poemat utrzymany jest w podniosłym, profetycznym stylu. Poemat ten przekazuje radosne przesłanie już w pierwszych wersach:

Dzieci! Już nas Sennaru nie mieszczą płaszczyzny,
Świat wam przestrzeń otwiera do nowej ojczyzny;
Już dzierży dział swój Chama i Jafeta plemię,
Ja wam spadkiem północne przekazuje ziemie.
Gdy więc jak gwiazdy niepoliczeni.
Sercem, językiem, z sobą spojeni,
Krawędź dwóch światów zabudujecie,
Postrach z szacunkiem swym rozniesiecie,
Te ode mnie w dziedzictwie miejcie wieczne prawa:
Cnota waszym żywiołem, a rzemiosłem sława![44]

Zgodnie z tymi słowami nadanie ziemi staje się błogosławieństwem dla narodu. Jest to gwarancja pomyślności wspólnoty spojonej jednością dążeń i językiem. Rozbudowany tytuł poematu wskazuje, ze przesłanie to jest skierowane także do przyszłych pokoleń: *Assarmot, syn Jekatana, praprawnuk, Sema, praszczur Noego, narodów sarmackich patriarcha, przyszłym pokoleniom w duchu wieszczym błogosławi*. Takie ujęcie rozbudzało nadzieje na odzyskanie niepodległości, a wizja proroka nadawała tej wypowiedzi pewności.

Innym sposobem konkretyzacji proroczych słów Assarmota jest nieustanne przywoływanie konkretnych nazw krain geograficznych. Taką tendencję obserwujemy w całym utworze Woronicza:

Jednych z was zajmą Lauru i Kaukazu skały,
Drugich Oby źródliska i Ryfejskie wały,
Tych rozgnieżdzą Jeziora żyzne Meotyckie
I zatoki kaspijskie, i brzegi poetyckie;
Owym poruczy bramy Trytonu
Sturzeczny strumień Wołgi i Donu;
A wy górami, morzem przecięci,
Wiecznym braterstwa nitem ujęci,
Jednego ojca dzieci, jedne miejcie prawa:
Cnota waszym żywiołem, a rzemiosłem sława![45]
Ta jedna was od innych ludów wyosobni
I przyrodnim Sławaków imieniem ozdobi.
Z tych jeden ród zakwitnie w laury znakomity,
Co morzem Wenedyckim żeniąc Tatrów szczyty,
Od Puszcz Hercyńskich na brzeg Euksynów
Przerzuci brzemię walecznych czynów;

[44] Tamże, s. 154.

[45] Tamże, s. 156.

A gdzie zachodzi i wschodzi słońce,
Roześle głośne swej sławy gońce,
I szczerbcem na granitach zakreśli te prawa:
Cnota waszym żywiołem a rzemiosłem sława![46] (s. 158).

W wierszu *Na dzień 3 Maja 1791* poeta prezentuje koncepcję męża opatrznościowego, jakim staje Stanisław August Poniatowski dzięki uchwaleniu tak niezwykłego dokumentu, jakim jest Konstytucja:

Mąż cnoty kraju swego odmieni wyroki,
Dzieła swe wielkie wiekom dalekim opowie
I każe zazdrosnemu ustąpić czasowi[47].

Naród rządzony przez prawych ludzi, mężów stanu i wybitnych polityków podąża ścieżką sprawiedliwości. Te uniwersalne wartości uosabiają następujące postaci historyczne przywołane w utworze:

Ten, co niegdyś Polaka hartował do boju,
I ten, co zbawcze prawa napisał w pokoju,
I ten, co Stambuł trzymał w ustawnej żałobie
Wpośród cudów zdziwieni, zazdroszczą dziś tobie[48].

Zarówno król – rycerz, Bolesław Chrobry, Kazimierz Wielki, który zasłynął jako prawodawca, jak i niezwyciężony wódz, Jan III Sobieski mogą jedynie pozazdrościć tej inicjatywy ostatniemu królowi Polski. Wiersz ten ma charakter panegiryczny, jest wyrazem patriotycznego entuzjazmu spowodowanego uchwaleniem tego jedynego w swym rodzaju dokumentu w dziejach Polski, kiedy to:

Lud wyrwany z rąk srogich przemocy oprawców
Niesie na swych ramionach wielkich prawodawców[49].

Tryumfuje „duch prawa, szczęśliwość człowieka" (s. 57), po uprzednim pokonaniu ducha przesądu. Walka z nim przedstawiona w wierszu Woronicza ma w sobie rozmach apokaliptycznych zmagań dobra ze złem:

Wtem Bóg porwał za piorun i cisnął na ziemię.
Zbladły duchy w odwiecznej rozkoszy zapasach,
Drżą ogromne niebiosa na rdzawych zawiasach.
Warczy ogień, z łoskotem planety przelata
Głosząc zbawienie piekłom zatrwożonym świata,
A ręką twórcy swego poparty do lądu,
Uderza w dumne czoło ślepego przesądu.
Zwija się straszny potwór pod potężnym grotem,
Ubity pada pod tron ludzkości z łoskotem,
Natura zaś zemszczono przez to dokonanie
Ginącą już poczwarę potrąca w otchłanie[50].

Woronicz jest nie tylko poetą uniwersalnych wizji wieszczących przyszłe dzieje narodu. Pisał także utwory okolicznościowe dotyczące podróży swych własnych

[46] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 158.
[47] Tamże, s. 59.
[48] Tamże, s. 58–59.
[49] Tamże, s. 57.
[50] Tamże, s. 57.

i swoich przyjaciół. Ta grupa utworów stanowi zdecydowanie mniejszą część jego poetyckiej spuścizny. Nie bez znaczenia jest tu także fakt, że Woronicz wychowany w określonych tradycjach społeczeństwa szlacheckiego był świadomy znaczenia literatury panegirycznej i możliwości pozyskania dzięki kunsztowi słowa możnych opiekunów.

W jego poezji odnajdujemy także utwory, w których przestrzeń została zorganizowana na zupełnie inny prawach. Potrafi zanotować szczegóły odnośnie ulubionych miejsc wypoczynku na łonie przyrody, otworzyć wyobraźnię na detale środowiska przyrodniczego, by w formie zgrabnego komplementu odnieść ich piękno do konkretnej osoby w panegirykach.

Znakiem wyróżnienia przestrzeni w poezji Jana Pawła Woronicza są miejsca niejako stworzone do przeżywania radości bardzo często w otoczeniu innych ludzi. W sielance *Bolechowice* takie określenia pojawiają się już w pierwszych wersach utworu, niejako na przywitanie ulubionej miejscowości:

Jakież to piękne miejsce! Aż popatrzeć miło!
Jakby się do pasterskich zabaw urodziło[51].

Wioska Bolechowice posiada w utworze Woronicza bardzo konkretne usytuowanie w przestrzeni względem innych miejscowości. Rozważania o jej położeniu rozpoczynają się od wyboru punktu obserwacji, jakim jest wzgórze, z którego rozpościera się panorama na okolice:

Wlezę ja na tę skałę, a siadłszy na wzgórzu,
Twemu się, luba wiosko, przypatrzę podwórzu,
Tym rozkosznym nizinom, łąkom i krynicom
I pięknym naokoło ciebie okolicom[52].

Począwszy od zachodu podmiot wypowiadający się o konkretach położenia Bolechowic rozpoczyna następujące refleksje:

Owo stąd od zachodu widać Karniowice,
Rządnych znak gospodarzów, rządne w nich ulice.
Na wschód Brzezie o szczęśliwe, że mając dwóch panów,
Nie zna kłótni o cudzych przeoranie łanów.
Na południe Zabierzów, dziewic Bogu wiernych
Posąg święty od ojców naszych prawowiernych[53].

Podmiot podkreśla przykłady dobrego prowadzenia okolicznych majątków ziemskich i oddawania czci Bogu, by wreszcie, kiedy dostrzega położone na wschodzie mury dawnej stolicy Polski przywołać legendarne postacie Krakusa i Wandy. Jednak szybko powraca do arkadyjskiego zakątka, jakim są Bolechowice. Złoty czas pobytu w Bolechowicach spędza w towarzystwie przyjaciół. Ukrywają oni się pod imionami charakterystycznymi dla literatury sielankowej tamtego okresu. Wiemy, że gospodarzem wioski jest Damon, ale w tekście odnajdujemy imię Aleksego, Tyrsysa, niekiedy oprócz imienia pojawia się także dodatkowe określenia, związane

[51] J.P. W o r o n i c z, *„Świątynia Sybilli" i inne utwory*, wybór R. Dąbrowski, Kraków 2002, s. 10.

[52] Tamże, s. 13.

[53] Tamże, s. 13.

z topografią: *Alkon sędziwy z Heblowa.* W gronie tych przyjaciół czas upływa na miłych rozrywkach towarzyskich:

I poszaleć dla takich gości nie żal było;
Jakoż nie wiem, kiedy milej się gościło.
Grał mam wtedy poczciwy Jonek na skrzypicy,
Połyskując łysiną swoją miasto świcy,
A my się coraz darem Bachusa raczyli
I Damona z Aleksym przyjaźni dziwili[54].

Nic zatem dziwnego, że podmiot pragnąłby spędzić w Bolechowicach czas choćby do śmierci w takim otoczeniu:

Bodajby w takich zawsze żyć przyjaciół gronie
I na ich nieobłudnym umrzeć słodko łonie![55]

W *Pieśniach wiejskich* przed czytelnikiem otwiera się prawdziwy skarbiec obserwacji przyrody w Osiecku i okolicy. W *Pieśni XI* odnajdujemy opis krzątaniny od samego świtu:

Wszystko się śmieje, raduje, weseli,
Z chłodno-wilgotnej wstając kapieli,
A krasnym zdobiąc promyczkiem swe czoło,
Przybyły dzionek wita wesoło.
Ptaszęta głodne, co świta czekały
Za swoim żerem już pleciały;
I nasze kury spod strzechowej grzędy
W toż się dla pastwy rozbiegły wszędy.
I bydło, widzę, przypędzono z rosy,
Co je swawolni strzegli młokosy;
Krowy i owce podoiwszy swoje,
Wracają z obór skrzętne dziewoje[56].

Ale nie tylko zabiegi gospodarskie przedstawia ten cykl wierszy. Otoczenie przyrody „przeczuwa" przebywanie w pobliżu adresata tej wypowiedzi, biskupa koadiutora kijowskiego, Kaspra Cieciszkowskiego:

Ty, nam fijołku, kłaniasz się nadobnie.
Czy pana tego dziwisz się osobie,
Że przybranego widzisz go podobnie?
Więcej prócz szaty z nim znajdziesz i w tobie,
Ty innym kwiatom być zwykłeś przewodnią,
On powierzonym owieczkom pochodnią[57].
A wy, rumiane i białe różyczki,
Czemu się w cierniu przed nami chowacie,
Kryjąc z papużym liściu swe twarzyczki?
Nie bójcie się, nie, dobrych gości macie.

[54] J.P. W o r o n i c z, *Świątynia Sybilii i inne utwory*, dz. cyt., s. 15.

[55] Tamże, s. 15.

[56] *Poezja polska XVIII wieku*, wybór i wstęp Z. Libera, Warszawa 1983, s. 396.

[57] J.P. W o r o n i c z, *„Świątynia Sybilli" i inne utwory*, dz. cyt., s. 8–9.

Z przygody waszej zostawszy mędrszymi,
Uczcie podobne wam być skromniejszymi[58].

Woronicz także „przemyca" pewne spostrzeżenia obyczajowe, odwołując się do elementów przyrody:

Oj, ty, motylku w pancerzu stalowym!
Zielonyć szyszak na łbie księżyc toczy.
Przypiąłeś skrzydła błękitne z różowym,
ty tym różyczkom bardzo włazisz w oczy.
Z kąta w latasz i szepcesz coś mile,
Lecz w miastach gorsi od siebie motyle…[59].

Miejsce to pozostaje jednak Arkadią cieszącą oczy swym pięknem w opozycji do miasta, które jako siedlisko cywilizacyjnego zepsucia nie miało dobrej sławy w poezji sentymentalnej.

Przeciwległym biegunem miejsc ulubionych i chętnie odwiedzanych w poezji Jana Pawła Woronicza są miejsca utożsamione z wygnaniem, odtrąceniem, niepowodzeniami życiowymi, związanyme w poetyckiej wyobraźni autora *Assarmota* z sytuacją polityczną Polski znajdującej się pod zaborami. W wierszu prawdopodobnie adresowanym do księdza Andrzeja Reptowskiego pod tytułem *List do przyjaciela z wygnania* następuje takiego rodzaju nakładanie się planu biograficznego i historycznego. Utwór opatrzony datą 1 grudnia 1783 roku został napisany w czasie, gdy Woronicz przybywał w seminarium Św. Krzyża, gdzie studiował teologię. Podmiot opisuje swoją sytuacje następująco:

Z ulubionego niegdy zacisza wygnany,
Ledwie mchem pierwszym i uchem odziany,
Jak w swoim niedorosłe gnieździe drobne ptaszę
Straciłem razem gniado, macierz, paszę;
Straciłem właśnie wtedy, kiedy żyć zacząłem
I pierwszą miłość ku matce powziąłem[60].

Podmiot identyfikuje siebie jako poetę i swego przyjaciela czyni adresatem następującej skargi na niemożność zrealizowania swych twórczych zamiarów:

Już mi tu więcej Febus swym licem nie błyśnie,
Ledwie ukosem mdły płomyczek ciśnie,
Gdy w okienku, dwie stopy długim, mroźne szyby
I lodowate z nich stapia grzyby.
Próżno mię Muzy moje odwiedzić przychodzą
I głuche wrota prośbami łagodzą[61].

Jak widzimy jest to także narzekanie na warunki, w jaki przebywa, gdyż los jego splata się z losem ojczyzny:

Inne kraje pojawiają się również w poezji Woronicza. Odnajdujemy wzmianki o podróżach samego poety i jego przyjaciół. Taka właśnie relacja „z drugiej ręki" występuje w wierszu *Do autora „Wyprawy na wojaż", J. S., roku 1799*. Wrażenia

[58] Tamże, s. 9.
[59] Tamże, s. 9.
[60] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 44–45.
[61] Tamże, s. 54.

zapisane podczas tej wyprawy mają służyć pouczeniu i umoralnieniu odbiorcy, co Woronicz sugeruje już w pierwszych strofach utworu:

Kogo mądrej wędrówki chęć szlachetna budzi,
Co dzieje się w drugiej Zodyjaku strefie,
Kto chce zgłębić istotę ziemi, rządów, ludzi.
Niech twe czyta przestrogi, uczony Józefie[62].
Ten plon zebrałem z twojej, Józefie, wyprawy;
Zagrzeb go w smutnych zwłokach rozszarpanej matki,
Azaż przecie jej wyrok pozwoli łaskawy
Tym duchem życiowrotnym wskrzesić kiedy dziatki[63].

Utwór zawierający nawet konkretną datację roczną to *Odpowiedź Antoniego Goreckiemu w Karlsbadzie 1816 roku.* Zawiera on następujący fragment:

Ty, chlubny dla niej wygnania ofiarą
Zwiedzając Gallów i Latynów ziemie,
Podawaj wiekom sercem i cytarą
Nie zagładzone niczym lackie plemię,
W którym zostawiasz gniazdową dziedzinę,
Szanowną matkę, nadobną rodzinę[64] (s. 110).

Istnieje zatem w twórczości Jana Pawła Woronicza kilka swoistych planów czasowo-przestrzennych. Poeta dostrzega wzniosłe „wieczne teraz" i lokalny wymiar rzeczywistości w postaci licznych odwołań do wydarzeń bieżących. Nie jest to jednak „dodatek" do utworów przedstawiające wielkie wizje budowane w odwołaniu do trzech stale obecnych w twórczości autora *Assarmota* źródeł narodowej świadomości, jakimi są Biblia, literatura Grecji i Rzymu oraz mitologia słowiańska. Nawet te płody młodzieńczej Muzy, najczęściej panegiryki i sielanki i wiersze okolicznościowe wypełnia troska autora o przyszłość narodu i zachowanie związku z tradycją.

Dzieło Woronicza dzięki temu staje się przedsięwzięciem konsekwentnym pod względem artystycznym. Jako poeta i kapłan wyraża on przeświadczenie o istnieniu uniwersalnego wymiaru sacrum. Wzywa on w jednym ze swoich kazań:

> *Ale od Boga pocznijmy. On jeden martwe popioły życiem odziewa, i śmiertelnym morem zakrzepłe serce żyjących cnotowlewczym czuciem przetwarza. A skoro to drugie między nami nastąpi, już sprawę naszą wygraliśmy! Kto w Bogu całym sercem zaufał, nigdy zawiedzionym nie został*[65].

W powyższym cytacie odsłania Woronicz pobudkę swego poetyckiego trudu, swoiste *credo* poety wieszczącego przyszłe odrodzenie Polski, pojmowanej jako wspólnota połączona nieprzerwanym łańcuchem z biblijnym narodem Izraela, słowiańską przeszłością i teraźniejszością.

---

[62] J.P. W o r o n i c z, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 118.
[63] Tamże, s. 120.
[64] Tamże, s. 110.
[65] Tamże, s. 203.

NOTES ON THE CONCEPT OF TIME AND SPACE IN THE POETRY OF JAN PAWEŁ WORONICZ

SUMMARY

This article introduces the poblematic aspects of time and space in poetry of the priest Jan Paweł Woronicz (1757–1829). The above – mentioned categories in this poetry serve as awakeners of the national consciousness and identity with the purpose of integrating the nation in the difficult historic perid following the third partition of Poland.

The output of the poet is full of references to historical abd biblical figures thanks to whom he performs a kind of synthesis – a prophetic vision of the rebirth of national identity.

The concept of time and space is enriched and complemented with references to situations from the personal life of the author and his knowledge of travels. He was also sensitive to the beauty of the landscape and made references to a mythical pleasent place, otium of nature. He expressed this in different genres of occasional poetry, among which there are songs, panegiryc poems and pastorals.

BEMERKUNGEN ZUR ZEIT – UND RAUMKONZEPTION IN DER POESIE VON JAN PAWEŁ WORONICZ

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag versteht sich als Einführungsversuch in die Problematik von Zeit und Raum in der Poesie des Priesters Jan Paweł Woronicz (1757–1829). Den genannte Kategorien wird die Rolle des Erregers des Nationalbewusstseins und der Nationalidentität beigemessen mit dem Ziel, die Nation in einer schwierigen geschichtlichen Zeit nach der 3. Teiulung Polens zusammenzubringen.

Das Werk des Poeten schliesst auch die Anspielungen auf historische und biblische Gastalten ein, dank denen Woronicz seine eigene Synthese als prophetische Vision der Wiedergeburt des nationalen Seins aufstellen lässt.

Angereichert und ergänzt ist die Zeit- und Raumkonzeption durch die Bezugnahme auf die Situationen aus dem persönlichen Leben des Verfassers, seine Reisekenntnisse. Der Poet zeigte sich ebenfalls sensibel für die schöne Landschaft, er knüpfte u. a. an das Mythos des behaglichen und netten Ortes, an die Erholung in freier Natur an. Dieses drückte er in verschiedenen Gattungen der Gelegenheitsgedichte, unter denen Lieder, Lobreden und Schäferdichtung überwiegen, aus.

MATERIAŁY i RECENZJE

PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE *STUDIÓW WARMIŃSKICH*

Studia Warmińskie, czasopismo naukowe Wydziału Teologii wydawane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, świętowało jubileusz z okazji wydania 50 numeru (za 2013 r.), który ukazał się w lutym 2014 r.

Czasopismo zaistniało w 1964 r. jako rocznik naukowy Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum" w Olsztynie. Od początku stanowiło ważne medium, w którym efekty swoich badań naukowych przedstawiali autorzy związani głównie z warmińskim ośrodkiem teologicznym. Od 2011 roku „Studia Warmińskie" są czasopismem naukowym Wydziału Teologii UWM. Wyniki swoich badań mogą w nim publikować osoby prowadzące badania naukowe zarówno na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, jak i z innych ośrodków naukowych.

Obecna struktura czasopisma jest następująca: każdy tom zawiera 5 działów tematycznych: filozofia, teologia, nauki o rodzinie, prawo, historia. Ponadto w każdym tomie zamieszczane są recenzje książek naukowych oraz sprawozdania z konferencji i sympozjów organizowanych przez różne ośrodki naukowe.

W numerze jubileuszowym (nr 50) w dziale **„Filozofia"** znajdują się cztery artykuły. Autorami dwóch z nich są pracownicy dydaktyczno-naukowi Wydziału Teologii w Olsztynie: ks. dr Karol Jasiński: *Fenomen religii w myśli Martina Bubera* i ks. dr Zdzisław Kieliszek: *Aktualność historiozofii*. Autorami dwóch kolejnych są doktoranci z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: ks. mgr Marcin Ferdynus: *Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest zabawą w Boga*? i ks. mgr Wojciech Kotowicz: *Teistyczna interpretacja wybranych aspektów kosmologii. Józefa Turka ujęcie relacji nauka – wiara*.

W dziale **„Teologia"** zamieszczono trzy artykuły pracowników dydaktyczno-naukowych z Wydziału Teologii: – ks. dra Adama Bielinowicza: *Katecheza parafialna w archidiecezji warmińskiej (stan – październik 2012) i wyzwania na przyszłość*; dr Aleksandry Nalewaj: *Spór o szabat w świetle Janowej perykopy o uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda (5,1–18)* i ks. dra hab. Sławomira Ropiaka: *Nowa ewangelizacja w doświadczeniu Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie*.

W dziale **„Nauki o rodzinie",** podobnie jak w dziale filozofii, autorami dwóch artykułów są pracownice dydaktyczno-naukowe Wydziału Teologii UWM: dr hab. A. Zellma, prof. UWM: *Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna* i doktorantka mgr Katarzyna Tracewicz: *Uwarunkowania przestępstw seksualnych*. Autorami dwóch kolejnych arty-

kułów zamieszczonych w tym dziale są dr Joanna Domańska z Instytutu Pedagogiki Szczecińskiej Szkoły Wyższej Collegium Balticum: *Organizacja procesu opiekuńczo-wychowawczego w domach dziecka w latach 1945–1989 na Warmii i Mazurach* oraz ks. dr hab. Janusz Szulist z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu: *Społeczny aspekt płci w perspektywy nauczania społecznego Kościoła*.

W dziale **„Prawo"** trzy artykuły przygotowali pracownicy naukowi spoza Wydziału Teologicznego UWM: dr Andrea Colorio z uniwersytetu w Mediolanie: *Diritto cinese e cultura giuridica europea: «nuove» prospettive per il diritto del business? (Prawo chińskie a europejska kultura prawna: «nowe» perspektywy dla prawa biznesu?)* – tekst w języku włoskim; dr Kamil Frąckowiak i mgr Hanna Frąckowiak z Katedry Prawa Karnego i Katedry Postępowania Cywilnego UWM w Olsztynie: *Społeczno-prawna sytuacja muzułmanki w ujęciu islamu w wybranych aspektach* oraz ks. dr hab. Ryszard Selejdak, zatrudniony w Departamencie Seminariów Kongregacji ds. Duchowieństwa w Watykanie.

Dział **„Historia"** jest w tym numerze najobszerniej reprezentowany. Wyniki swoich badań w tym obszarze przedstawiło sześć osób. Trzy artykuły to efekt prowadzonych badań pracowników dydaktyczno-naukowych z Wydziału Teologii: ks. dra Marka Jodkowskiego: *Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu*; dr Marii Piechockiej-Kłos: *Chrześcijanie i poganie. Rozkład sił w senacie rzymskim pod koniec IV wieku* i dr hab. Barbary Rozen, prof. UWM: *Parafia – nie(zwykłe) miejsce wzrastania w wierze i braterstwie. 20 lat istnienia Parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie*. Efekty swoich badań zaprezentowali także dr Olga Cyrek z Wydziału Socjologiczno-Historycznego Uniwersytetu Rzeszowskiego: *Chronobiologia odżywiania i jej wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne oraz życie duchowe wczesnośredniowiecznych cenobitów na podstawie Reguły Benedykta z Nursji*; dr Anna Maria Lepacka z Wydziału Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu: *Początki Kolegium Polskiego w Rzymie* oraz doktorant mgr Piotr Owsiński z Instytutu Filologii Germańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, który wyniki swoich badań opublikował w języku niemieckim: *Die Spuren des Pruzzischen in ausgewählten deutschen Namen der polnischen Flüsse und Ortschaften von Ermland – Masuren* (*Ślady języka pruskiego w wybranych niemieckich nazwach polskich rzek oraz miejscowości Warmii i Mazur*).

W ostatniej części rocznika zamieszczone są **sprawozdania** osób uczestniczących w różnych naukowych wydarzeniach. Jest to bardzo istotny dział dokumentujący aktywność naukową wielu osób i instytucji. W jubileuszowym numerze są cztery sprawozdania: pierwsze z sympozjum, które odbyło się w uniwersytecie w Mediolanie, poświęconego pamięci profesora Aldo Cenderelli. Tekst w języku włoskim został przygotowany przez Mariagrazię Rizzi z zespołu redakcyjnego *Studiów Warmińskich*. Drugie sprawozdanie przygotował dr Karol Jasiński, dotyczy XIII Dni Interdyscyplinarnych, które odbyły się na Wydziale Teologii UWM w listopadzie 2012 r. Kolejne sprawozdanie – z seminarium naukowego poświęconego życiu i działalności Marcina Kromera, wybitnego biskupa warmińskiego – przygotował bp dr Jacek Jezierski. Seminarium odbyło się w Lidzbarku Warmińskim i w Olsztynie we wrześniu 2012 r. Czwarte sprawozdanie – z V konferencji naukowej z serii *Aktualne problemy wymiaru sprawiedliwości*, która odbyła się w KUL

w grudniu 2012 r., przygotowała dr Anna Korzeniewska-Lasota z Wydziału Prawa i Administracji UWM w Olsztynie.

W roczniku zamieszczone zostały także cztery **recenzje** książek naukowych. Pierwsza przygotowana przez ks. Marcina Ferdynusa dotyczy publikacji angielskojęzycznej pod tytułem *Enhancing Human Capacities* (*Doskonalenie ludzkich zdolności*), którą zredagowali J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, wydanej w Oxfordzie w 2011 roku. Ks. Lucjan Świto zrecenzował publikację *La prevenzione della nullità del matriomonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali eccelsastici* ks. Tomasza Pocałujko, wydaną po włosku w Rzymie w 2011 r. Obie recenzje zostały przygotowane w języku polskim. Jest także recenzja monografii naukowej dr Marii Piechockiej-Kłos z Wydziału Teologii UWM: *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, wydana przez Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c. w Olsztynie w 2010 r., przygotowana przez Adama Świętonia oraz recenzja książki dr Sławomira Hypsia z KUL: *Ochrona rodziny w polskim prawie karnym*, wydanej przez Wydawnictwo KUL w Lublinie w 2012 r. zrecenzowana przez Małgorzatę Tomkiewicz.

Studia Warmińskie mają swoją **stronę internetową:** www.studiawarminskie.uwm.edu.pl, gdzie są zamieszczone podstawowe informacje o czasopiśmie. Tamże pełne teksty artykułów, sprawozdań i recenzji od roku 2000, czyli od 37 numeru, w wersji PDF i dostępne bezpłatnie. Natomiast od pierwszego numeru (wydanego w roku 1964) do roku 2000 zamieszczony został spis treści każdego tomu, łącznie 36 tomów.

Na powstanie każdego numeru czasopisma pracuje zespół redakcyjny: Rada Naukowa, autorzy, recenzenci, redakcja, Wydawnictwo UWM.

Rada Naukowa jest to gremium naukowców z zakresu dyscyplin mieszczących się w obszarach merytorycznych czasopisma. Są to osoby z krajowych i zagranicznych środowisk naukowych. Zespół ten pełni funkcję doradczą zwłaszcza przy wyznaczaniu linii programowej rocznika i czuwa nad utrzymaniem odpowiedniego poziomu naukowego zamieszczanych w czasopiśmie artykułów.

Autorami artykułów są w dużej części pracownicy dydaktyczno-naukowi Wydziału Teologii UWM, ale efekty swoich badań naukowych w obszarach wymienionych wcześniej (filozofia, teologia, nauki o rodzinie, prawo, historia) mogą zamieszczać osoby z innych ośrodków naukowych, także z zagranicy. Teksty przyjmowane są w języku polskim lub w jednym z języków kongresowych (angielski, niemiecki, francuski, hiszpański, rosyjski, włoski). Wszystkie artykuły w czasopiśmie przygotowane w języku polskim mają streszczenia dwujęzyczne: niemieckie i angielskie. Artykuły obcojęzyczne mają streszczenia w języku polskim, angielskim i niemieckim.

Do oceny każdego artykułu powoływani są dwaj niezależni recenzenci spoza UWM w Olsztynie i spoza jednostki, do której jest afiliowany autor publikacji. Nazwiska recenzentów nie są znane autorowi i recenzent także nie zna tożsamości autora recenzowanego artykułu. Recenzje są przekazane autorowi, który powinien ustosunkować się do uwag recenzenta. W każdym numerze czasopisma jest zamieszczona lista recenzentów współpracujących z redakcją czasopisma.

W **skład redakcji** wchodzi sześć osób. Ich zadaniem jest zorganizowanie całego procesu przygotowania materiałów do publikacji. Redaktorem naczelnym jest ks. dr Zdzisław Kieliszek. Zespół redakcyjny współtworzą: ks. dr Karol Jasiński, dr Aleksandra Nalewaj, dr Maria Piechocka-Kłos, dr hab. Barbara Rozen i dr Mariagrazia Rizzi z Włoch. Redaktorzy tematyczni pomagają w zachowaniu merytorycznej poprawności w poszczególnych działach i kwalifikowaniu publikacji na etapie wyznaczania recenzentów. Redaktorzy językowi zajmują się redakcją językową artykułów i streszczeń przygotowanych w danym języku.

Ostatnim, finalnym ogniwem w procesie powstawania poszczególnych numerów *Studiów Warmińskich* jest **Wydawnictwo UWM w Olsztynie.** Do wydawnictwa dostarczane są artykuły, które uzyskały pozytywną recenzję dwóch niezależnych recenzentów spoza UWM w Olsztynie i poddane zostały wstępnej redakcji. W wydawnictwie rozpoczyna się proces wydawniczy, który nadzoruje mgr Maria Fafińska. Każdy tekst podlega tu szczegółowej redakcji wydawniczej, po czym następuje drukowanie i dystrybucja. Nakład czasopisma wynosi 175 egzemplarzy.

Studia Warmińskie są indeksowane w dwóch międzynarodowych bazach czasopism naukowych: *Index Copernicus Journal Master List* oraz *The Central European Journal of socual Sciences and Humanities* (CEJSH).

Czasopismo każdego roku jest poddawane ministerialnej ocenie parametrycznej. Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego powołuje zespół specjalistyczny do oceny czasopism naukowych i przyznaje liczbę punktów w przedziale od 1 do 10. *Studia Warmińskie* ostatnio otrzymały 5 punktów – o jeden punkt więcej niż rok wcześniej. Do ustalenia liczby punktów służy 12 szczegółowych parametrów. Suma punktów za poszczególne parametry stanowi o uzyskanej punktacji.

Redakcja dziękuje wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tego czasopisma i przygotowania poszczególnych numerów, którzy nie szczędzili wysiłku, aby ono trwało i utrzymało się na odpowiednim poziomie naukowym oraz zaprasza do współpracy w przygotowaniu kolejnych numerów periodyku.

Barbara Rozen

M. J ó z e f c z y k, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku,* Tom I. *Synteza dziejów,* Malbork 2012, ss. 404; Tom II. *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii,* Malbork 2013, ss. 501.

Pomezania to historyczna kraina w Prusach, zamieszkana w średniowieczu przez jedno z pruskich plemion, Pomezanów. W dużym uproszczeniu można przyjąć, że był to teren Żuław Wielkich i Małych, Powiśla i Pojezierza Iławskiego. Współcześnie największe ośrodki miejskie na tym terenie to Malbork, Kwidzyn, Dzierzgoń, Iława, Prabuty i Susz. Trzeba jednak zaznaczyć, że kościelne rozumienie Pomezanii, jako erygowanej w średniowieczu diecezji pomezańskiej, obejmowało znacznie większy teren. Poza wymienionym już terytorium do diecezji tej należały miasta Pasłęk, Morąg, Ostróda, Olsztynek, Działdowo, Nidzica, a przy granicy z diecezją chełmińską, nad rzeką Osą, miasteczko Łasin. Ta rozległa terytorialnie diecezja pomezańska po 1525 roku uległa protestantyzacji i w większej części przyłączona została do luterańskich Prus Książęcych. Jednak pięć dekanatów leżących w granicach Rzeczypospolitej w ramach Prus Królewskich, ostało się przy Kościele rzymskokatolickim. Był to dekanat malborski, nowostawski, żuławski, dzierzgoński i sztumski. Na przełomie XVI i XVII wieku z dekanatów tych utworzono oficjalat pomezański i dołączono do diecezji chełmińskiej. Odtąd aż do 1821 roku biskupi chełmińscy byli spadkobiercami kościelnej spuścizny diecezji pomezańskiej, nosili tytuł „episcopus culmensis et pomesaniensis", a jednym z przejawów ich troski o teren Pomezanii były wizytacje biskupie.

Nakładem Muzeum Zamkowego w Malborku ukazało się monumentalne, liczące ponad 900 stron, dwutomowe dzieło ks. Mieczysława Józefczyka pt. *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, Tom I. *Synteza dziejów,* Malbork 2012; Tom II. *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013. Trzeba zaznaczyć, że obok tradycyjnej wersji książkowej, dołączona została do publikacji płyta CD zawierająca w formie elektronicznej cały tom drugi.

Książka ks. Mieczysława Józefczyka odwołuje się przede wszystkim do materiału archiwalnego, jakim są protokoły wizytacji biskupów chełmińskich lub ich delegatów w Pomezanii. Kościelny zwyczaj wizytowania lokalnych wspólnot chrześcijańskich nawiązuje historycznie do tradycji apostolskiej, głównie postaci św. Pawła Apostoła. Instytucja wizytacji kanonicznej miała w dziejach Kościoła swoje dobre i złe czasy. Prawdziwy jednak jej kryzys nastąpił na przełomie XV i XVI wieku. Dlatego sobór trydencki nakazał biskupom diecezjalnym regularne wizytowanie podległych im parafii. Odtąd wizytacją kanoniczną obejmowano

wszystkie dziedziny życia religijnego, moralnego, apostolskiego i administracyjno-gospodarczego (stan i potrzeby kościoła parafialnego, kaplic, szkół, spisy inwentarza kościoła, cmentarza, budynków gospodarczych, kancelarii parafialnej). Nakazano także, by w trakcie każdej wizytacji sporządzony został szczegółowy pisemny raport o stanie parafii, o jej duchowej i materialnej kondycji. Po wiekach protokoły wizytacyjne stały się rzetelnym, bardzo szczegółowym materiałem źródłowym do badania dziejów poszczególnych parafii. Z tego właśnie materiału, dla terenu Pomezanii w XVII wieku, korzystał autor książki.

Protokoły wizytacyjne to nie jedyne archiwalia wykorzystane podczas redakcji książki. Najważniejsze z nich, przechowywane współcześnie w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie, to akta kurii i konsystorza chełmińskiego. Wiele dokumentów dotyczących życia religijnego w Pomezanii, głównie w Malborku, autor odnalazł w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Archiwum Diecezji Elbląskiej wniosło zaś do pracy spory zasób ksiąg metrykalnych z omawianego terenu. Jeśli uwzględnimy również wykorzystane liczne źródła drukowane, należy stwierdzić, że publikacja oparta jest na solidnej bazie źródłowej.

Struktura tomu pierwszego jest bardzo prosta i przejrzysta. W części pierwszej autor opisał polityczne, religijne i społeczne dzieje Pomezanii w omawianym stuleciu. Jak w tyglu mieszają się nieustannie na kartach książki elementy historii świeckiej i kościelnej, losy kapłanów i wiernych świeckich, ludzkie dramaty i momenty nadziei na lepsze jutro. Taki bowiem był wiek XVII na Żuławach i Powiślu. Był to czas dwóch rujnujących okolicę wojen szwedzkich, czas przemarszu rozmaitych wojsk, niszczenia świątyń, wymierania i mordowania ludności. Był to też czas wielu napięć o charakterze religijnym, tradycyjnie już na tej ziemi, między katolikami, luteranami, kalwinami i menonitami. Ludzką biedę pomnażały wylewy Wisły i Nogatu, a do pustoszenia miast i wsi dodatkowo przyczyniały się epidemie chorób zakaźnych. Liczne nieszczęścia przeplatały się z radością odzyskanego pokoju, podnoszeniem z ruin miast i wsi, odbudowy świątyń, powrotu kapłanów katolickich. Ks. Józefczyk bardzo wnikliwie przeanalizował rolę jaką w tych wydarzeniach spełniali biskupi chełmińscy i księża pomezańscy.

W części drugiej tomu I autor przedstawił XVII-wieczne dzieje wszystkich świątyń katolickich w Pomezanii. Na podstawie materiału archiwalnego, omówiono obsadę personalną parafii katolickich, stan zabudowań sakralnych i gospodarczych, nauczanie parafialne, kościelne finanse, stosunki międzywyznaniowe na Żuławach i Powiślu, życie zakonne, sprawy obyczajowe i nadużycia z udziałem świeckich i duchownych. Ta część książki daje obraz Pomezanii jako terenu wyjątkowego w skali całej ówczesnej Rzeczypospolitej, powikłanego historycznie, o wielobarwnej strukturze ludnościowej, religijnej i społecznej. Jak w soczewce w Pomezanii XVII-wiecznej dostrzegalne są już wszystkie symptomy słabości i rozkładu państwa polskiego, które w XVIII wieku doprowadziły do rozbiorów.

Drugi tom książki składa się również z dwóch części. Pierwsza część zawiera oryginalne teksty źródłowe w języku łacińskim, wykorzystane przez autora podczas redakcji. Nieznajomość języka łacińskiego mocno zawęża grono odbiorców tego fragmentu książki. Jednak dla fachowców, historyków nowożytników i reginalistów, jest to materiał archiwalny o ogromnej wartości. Teksty źródłowe nie starzeją się i nie dezaktualizują się. Opracowania i syntezy dziejów, trzeba niekiedy pisać od

nowa w nowych warunkach społeczno-politycznych. Publikacja źródeł, przez wielu niedoceniona i bardzo pracochłonna, wymagająca szczególnych kompetencji, zawsze ma charakter ponadczasowy. Można zaryzykować więc stwierdzenie, że z tego właśnie powodu jest to najwartościowszy element omawianej książki. Część druga tomu drugiego to tłumaczenie tekstów archiwalnych na język polski. Mamy dzięki temu do czynienia z książką wyjątkową, skierowaną jednocześnie do wąskiego grona specjalistów, jak i szerokiego grona czytelników rozmiłowanych w historii swej małej ojczyzny.

W centrum dotychczasowych badań naukowych ks. Mieczysława Józefczyka była przeszłość miasta Elbląga i najbliższej jego okolicy. Owocem tych zainteresowań są cztery jego książki: *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996; *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998; *Elbląg 1772–1850. Kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok*, Pelplin 2000; *Elbląskie duchowieństwo katolickie na tle dziejów miasta 1246–1945*, Elbląg 2005. Recenzowana książka jest pierwszą próbą, dodajmy próbą udaną, odejścia od problematyki elbląskiej i zajęcia się przeszłością terenu innego, terenu Pomezanii.

W zakończeniu tomu pierwszego ks. Mieczysław Józefczyk napisał: „Da Bóg, znajdzie się ktoś, kto opracuje trzy ćwierćwiecza następnego XVIII wieku, które przyniosły ze sobą upadek Polski i przejście Pomezanii pod panowanie królów pruskich. Cierpliwy badacz znajdzie obfitość materiałów". Ten postulat badawczy jest już nieaktualny. W trakcie promocji książki zorganizowanej w elbląskim Ratuszu Staromiejskim 15 lutego 2014 roku poinformowao, że ks. Mieczysław Józefczyk podjął się opracowania religijnych dziejów Pomezanii w XVIII wieku. Kolejna książka będzia miała podobną strukturę i wykorzystane będą analogiczne archiwalia, jak w publikacji recenzowanej. Mamy więc nadzieję otrzymać kolejną pasjonującą lekturę o przeszłości Żuław i Powiśla.

Ks. Wojciech Zawadzki

Józef Ż y c i ń s k i, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014, ss. 141.

Jednym z często poruszanych zagadnień na gruncie filozofii jest kwestia relacji między Absolutem i światem. Rozwiązania tego problemu idą z reguły w dwóch kierunkach. Z jednej strony podkreśla się transcendencję Absolutu wobec świata, z drugiej natomiast jego daleko posuniętą immanencję. W tym drugim przypadku dochodzi często do pojawienia się tezy panteistycznej. Wydaje się, że możliwe jest jednak trzecie stanowisko, będące wypadkową dwóch poprzednich, które zwane jest panenteizmem. Jego przedstawiciele podkreślają, że świat znajduje się wprawdzie w Bogu, ale nie utożsamia się z Nim.

Do zwolenników tego poglądu należy niewątpliwie polski filozof, teolog i biskup rzymskokatolicki Józef Życiński (1948–2011). Opowiadał się on za panenteizmem w wielu swoich publikacjach, czego przykładem jest chociażby najnowsza, pośmiertnie wydana książka pt. *Transcendencja i naturalizm.* Życiński był autorem wielu pozycji z zakresu filozofii nauki, filozofii przyrody, kosmologii i teologii. Wykładał w wielu uczelniach zarówno w Polsce, jak i za jej granicami. Wraz z Michałem Hellerem był twórcą szkoły metodologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). W swojej twórczości Życiński dążył do wytworzenia spójnego obrazu świata, którego powstanie byłoby wynikiem syntezy rezultatów nauk przyrodniczych, humanistyki i religii.

Prezentowana pozycja, licząca 141 strony, składa się z dwóch wstępów, wprowadzenia, ośmiu rozdziałów i indeksu nazwisk osób omawianych w książce.

Autorem pierwszego wstępu (*Pasja i obecność,* ss. 5–8) jest ostatni sekretarz arcybiskupa Życińskiego, ks. Tomasz Adamczyk. Podkreśla on szeroki zakres zagadnień, którymi zajmował się zmarły niedawno polski intelektualista. Wyrazem tego jest przybierający formę programu filozoficznego bogaty dorobek naukowy (książki, artykuły, wykłady). Zaznacza też, że na niniejszą książkę składa się zbiór notatek, będących właśnie podstawą wykładu o podobnym tytule i wydanych już po śmierci autora.

Drugi wstęp wyszedł spod pióra współpracownika i przyjaciela zmarłego arcybiskupa – ks. prof. Michała Hellera (*Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, s. 9–14). Swoją refleksję rozpoczyna on od uwagi o dokonującej się między innymi pod wpływem rozwoju nauki „degradacji cudów" jako symptomów wiarygodności chrześcijaństwa. Zwraca ponadto uwagę na dokonywane coraz częściej próby wy-

jaśniania działania Boga w świecie nie w wyniku nadzwyczajnych interwencji zewnętrznych, ale bezpośredniego oddziaływania od wewnątrz. Konsekwencją owej tendencji jest swoiste napięcie między transcendencją Boga i naturalizmem. Pomocą w rozwiązaniu owego dylematu jest naturalizm metodologiczny (badania należy prowadzić uwzględniając tylko przyczyny naturalne). Zdaniem Hellera, obrońcą takiego podejścia był właśnie Józef Życiński. Inne ważne przekonanie bronione przez Życińskiego znajdowało wyraz w tezie o immanencji Boga w świecie. Dwa powyższe twierdzenia prowadziły w konsekwencji do doktryny, którą zdaniem Hellera można określić mianem naturalizmu teologicznego (zachowując transcendencję Absolutu podkreśla się jednocześnie Jego bezpośrednie działania stwórcze od wewnątrz świata).

We wprowadzeniu (*Teizm i naturalizm: granice racjonalności,* s. 15–16) Życiński kreśli zarys bliskiej mu perspektywy dialogu między dwiema księgami: przyrody (opisanej w procesualnej wizji Whiteheada) i Biblii. Dialog ten ma jego zdaniem na celu uzyskanie komplementarnego obrazu rzeczywistości.

W rozdziale pierwszym (*Kosmiczna perspektywa ewolucji człowieka,* s. 17–31) podkreśla Życiński wpływ odkryć minionego wieku na pewne ujęcia nauki i wiary oraz ich wzajemne odniesienia. Doniosłe znaczenie miała zwłaszcza Darwinowska teoria ewolucji, w wyniku której zostały zakwestionowane dotychczasowe kategorie myśli Arystotelesowskiej. Ubocznym skutkiem owych odkryć jest zdaniem Życińskiego pojawienie się z jednej strony nowych form wyobcowania i bezdomności człowieka, z drugiej natomiast zauważenie związków człowieka z przyrodą i nadającego sens jego życiu zadomowienia. Człowiek udało się ponadto wyjść poza obszar czystej biologii i wkroczyć w świat znaczonej wartościami kultury.

Rozdział drugi (*Bóg w ontycznej strukturze świata. Pluralistyczna ontologia przyrody w ujęciu George'a F.R. Ellisa,* s. 33–48) jest formą protestu przeciwko wszelkim próbom redukcjonistycznego ujęcia rzeczywistości, której wyrazem jest monizm ontologiczny (fizykalizm). Życiński zaprasza czytelnika do poszukiwania głębi świata, co domaga się wypracowania odpowiedniej ontologii. W tym celu powołuje się na poglądy matematyka i fizyka, prof. G.F.R. Ellisa, który inspirowany myślą K. Poppera wyróżnia pięć poziomów bytowych: fizyczny, świadomości, zdarzeń możliwych, struktur oraz „metaświat nr 0". Ostatni z nich jest ontycznym uzasadnieniem pozostałych poziomów, dzięki czemu uzyskują one racjonalność i sens. W metaświecie można doświadczyć także obecności Boga, który, ukrywając się w strukturze rzeczywistości, przeżywa swoją kenozę.

W rozdziale trzecim Życiński podejmuje kwestię Bożych interwencji w przyrodzie (*Bóg interwencji, praw przyrody i projektów biologicznych,* s. 49–59). W tradycji mówiło się o Bożym interwencjonizmie, gdy jakieś działanie wykraczało poza prawa przyrody, lub je zawieszało. Interwencje te dotyczyłyby z reguły sytuacji, których nie można było wyjaśnić na gruncie teorii czysto naukowych z powodu występujących w nich luk (m.in. S. Clark, R. Bentley). Życiński wpisuje się natomiast w tradycję myślicieli opowiadających się za brakiem zawieszających prawa natury interwencji zewnętrznych na rzecz postępowania według nich (m.in. A. Strong, H. Beecher).

Prezentacji pewnej formy panenteizmu jako sposobu rozwiązania problemu relacji Boga do świata poświęcony jest rozdział czwarty (*Ontologiczna interpreta-*

cja immanencji Boga w przyrodzie, s. 61–77). Na tle odpowiednich fragmentów Biblii, zasadniczych tez nauczania Kościoła, dyskusji dotyczącej poglądów Spinozy oraz poglądów wybranych filozofów (m.in. Dionizy Pseudoareopagita, Jan Szkot Eriugena, Mistrz Eckhart, Tomasz z Akwinu, Mikołaj z Kuzy) Życiński pokazuje dzieje i konteksty znaczeniowe pojęć „panteizm" i „panenteizm". Pogłębionej analizie poddaje on dwa ważne sformułowania: *kontrakcja* (Mikołaj z Kuzy) oraz *partycypacja* (Tomasz z Akwinu), które usuwają podejrzenia o panteizm. Ostatecznie optując na rzecz panenteizmu zwraca się w kierunku teorii procesualnej i teorii ewolucyjnej emergencji nowych struktur (znajdującej swój wyraz także w fizycznych teoriach pola), które miałyby przemawiać na jego rzecz (m.in. A.R. Peacocke).

W rozdziale piątym (*Bóg filozofów i estetów w Whiteheadowskiej filozofii procesu,* s. 79–102) Życiński wykazuje różnice w filozoficznej (procesualnej) i religijnej (chrześcijańskiej) koncepcji religii i Absolutu. Odwołuje się przy tym do szeregu egzystencjalnych i naukowych doświadczeń. Podkreśla też znaczenie elementu etycznego i estetycznego w jego podejściu do kwestii religii. W ujęciu Absolutu mamy w przypadku Życińskiego z przejściem od Boga metafizyków (zasada racjonalności i porządku świata) do Boga wiary (doświadczenie moralne i estetyczne). Związane jest ono z dążeniem do całościowej wizji, w której możliwa byłaby integracja całości doświadczenia człowieka oraz wskazanie na istnienie porządku w różnych wymiarach życia (przyrody, estetyki, moralności). Dzięki temu zostaje przed ludźmi odsłonięta obecność Bożego Logosu na wszystkich poziomach bytu. Problematyczne staje się jednak w tej sytuacji przejście od Boga jako zasady porządku rzeczywistości do żywego Boga doświadczenia religijnego. Inną kwestią problematyczną jest zagadnienie nieśmiertelności człowieka, którego rozwiązanie wydaje się zmierzać w kierunku nieśmiertelności rozumianej jako zjednoczenie działań człowieka z Bogiem (człowiek współtworzy trwałe wartości, które są włączone w pamięć Bożą).

Szósty rozdział poświęcony jest ważnemu zagadnieniu cierpienia i zła (*Bóg sensu a dysharmonia cierpienia i zła,* s. 103–122). Jest ono doniosłe między innymi w kontekście rozważań o racjonalności świata, które wydają się być w jego perspektywie „nietaktowną spekulacją". Ponadto zdaniem Życińskiego dotychczasowe próby uporania się z problemem cierpienia i zła wydają się stać w sprzeczności z danymi Objawienia chrześcijańskiego. Autorowi jest bliskie przekonanie o współcierpieniu Boga z człowiekiem doświadczającym bólu i zła. Owa zdolność do współczucia jest bowiem miarą doskonałości. Zwraca on też uwagę na pewne ograniczenia zakresu wszechmocy Boga, które mają związek chociażby z wolnością bytu ludzkiego. Podkreślony zostaje tym samym swoisty dramat istnienia, wpisany w samo jądro indywidualnych doświadczeń człowieka. Życiński rozpatruje go na tle dramatu ukrzyżowania, który ukazuje Boga objawionego w tragedii krzyża. Sytuacja ta naprowadza na immanencję Boga, który w sobie wiadomy sposób uczestniczy w cierpieniu każdego człowieka. Udział ten jest kolejnym przypadkiem kenozy Boga.

W rozdziale siódmym podjęta została kwestia obecności Boga w dziejach (*Bóg obecny w dramatach historii,* s. 123–130). Życiński, nawiązując do myśli H. Jonasa, próbuje odpowiedzieć na pytanie dotyczące milczenia Boga w obliczu cierpienia, eksterminacji i wojen występujących w historii ludzkości. Zwraca on uwagę

na to, że odpowiedzialnością nie można obciążać Boga, ale raczej człowieka. To właśnie osoba ludzka odpowiada nie tylko za bieg historii, ale poniekąd także za los Boga w dziejach świata. Bóg i człowiek są więc współodpowiedzialni za kształt świata i kultury. Wydaje się ponadto, że wszechmoc Boża jest ograniczona poprzez ontyczną i moralną strukturę stworzeń (zwłaszcza ludzką wolność).

W ostatnim, ósmym rozdziale (*Piękno jako forma obecności Boga w świecie,* s. 131–137) Życiński podejmuje się rehabilitacji pojęcia piękna w kontekście filozofii i nauk przyrodniczych. Nawiązuje tym samym do starej tradycji kalogatyzmu, w której troszczono się o należne miejsce w ludzkiej kulturze nie tylko prawdy, ale też piękna. Tradycja ta ma swoje korzenie między innymi w religii chrześcijańskiej (Ewangelia, Ignacy Antiocheński, Cyryl Aleksandryjski, Dionizy Areopagita, Jan Paweł II). Kategorie estetyczne zostały zdaniem Życińskiego docenione też na gruncie ontologii (m.in. Simone Weil, Alfred Whitehead, Hans Urs von Balthasar), a owo dowartościowanie piękna ma służyć odkrywaniu harmonii i sensu całej rzeczywistości.

Wielką zaletą książki Życińskiego jest podjęcie ważnego zagadnienia związków między światem i Bogiem w kontekście nauk przyrodniczych, humanistycznych oraz teologicznych, dzięki czemu mamy szansę otrzymać spójną wizję owych relacji. Autor dąży do ukazania racjonalności owej problematyki i stara się odejść od klasycznego jej ujęcia na rzecz przypomnienia innej tradycji filozoficzno-teologicznej (panenteizm). Wykazuje się przy tym olbrzymią erudycją oraz świadomością metodologiczną. Stara się on prowadzić swoją refleksję odróżniając odpowiednie płaszczyzny i poziomy dyskursu. Poprzez przyjmowanie postawy krytycznej w stosunku do przytaczanych twierdzeń przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych oraz reprezentantów różnych szkół filozoficznych, stara się on wypracować własne stanowisko. Wydaje się jednak, że niekiedy stawia on więcej pytań, niż udziela wiążących odpowiedzi. W dyskursie Życińskiego można odnaleźć liczne odniesienia do egzystencjalnych doświadczeń człowieka, przez co staje się on bardziej zrozumiały dla czytelnika. Ponadto dyskurs ten prowadzony jest w komunikatywnym, niekiedy nawet lekko poetyckim języku, co ma niewątpliwie wpływ na dobrą lekturę prezentowanej pozycji.

Zarówno treściowa, jak i formalna strona książki Życińskiego sprawia, że jest ona godną polecenia publikacją, dzięki której można po raz kolejny odkrywać w świecie przyrody oraz ludzkiej egzystencji ślady obecności Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy".

Ks. Karol Jasiński

Wojciech G a j e w s k i, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, ss. 527.

.Publikacja autorstwa W. Gajewskiego zatytułowana *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu*. *Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32* stanowi jego rozprawę habilitacyjną przedstawioną na Uniwersytecie Gdańskim. Recenzentem wydawniczym był ks. dr hab. Stanisław Longosz, prof. KUL. Z tego względu studium to powinno posiadać dwa podstawowe walory: nowatorskość oraz wysoki poziom merytoryczny. We wstępie (s. 11–23) autor jasno przedstawia podjętą problematykę, określa cel, omawia stan badań oraz strukturę opracowania. Na uwagę zasługuje sam wybór zagadnienia badawczego, które można określić jako próba dotarcia do początków oikoidacji wspólnoty kościelnej. Jak *novum* W. Gajewski wskazuję próbę uzyskania odpowiedzi na pytania dotyczące znaczenia funkcji zwierzchnika pierwotnej wspólnoty kościelnej rozumianej jako „oikos" czyli *dom*. Autor pyta, „kim byli owi zwierzchnicy Kościołów domowych, i jaka była ich rola w budowaniu, nadzorowaniu i dyscyplinie?" (s. 14). Już wcześniej autor przyznaje, że faza pierwsza oikoidacji (lata 30–150) jest najmniej udokumentowana archeologicznie (s. 11). Jako teren o szczególnym znaczeniu badawczym autor wskazuje wspólnotę koryncką. Określa ją jako wspólnotę prototypiczną, funkcjonującą w środowisku diaspory hellenistycznej oraz w mieście rzymskim. W celu uzyskania jak najbardziej wiarygodnych efektów badań W. Gajewski analizuje szeroko kwestię znaczenia domu jako archetypu pewnego porządku i stylu życia wspólnotowego.

Publikacja zawiera trzy główne części oraz dwanaście rozdziałów numerowanych.

Część pierwsza *Antyczny oikos* oparta jest na trzech rozdziałach dedykowanych odpowiednio kwestii struktury domostwa w modelu żydowskim (s. 27–64). Podkreśla się patriarchalny układ domu oraz dotyka problemu Boga jako Ojca Izraela. Rozdział I kończy ekskurs: *Bóg jako Ojciec w Nowym Testamencie* (s. 59–64). Rozdział drugi, to omówienie struktury domostwa w modelu grecko-hellenistycznym i rzymskim (s. 65–108). Również tu zwraca się szczególną uwagę na znacznie ojca rodziny w kontekście kulturowym i prawnym. Ostatni rozdział stanowi prezentacja rzeczywistości *oikos* w czasach Jezusa i Pawła – w kontekście kulturowym (s. 109–142). Omówiono kwestię *oikos* w środowisku Galilei i Judei, w Koryncie oraz rzymską architekturę domową.

Część druga, zatytułowana *Kościół konstytuujący się na sposób domowy* (s. 145–298) zawiera pięć rozdziałów dedykowanych odpowiednio: Kościołom domowym w Nowym Testamencie; językowi familiarnemu w kolegiach i stowarzyszeniach oraz *Listach* Pawła; korynckim *pater familias* i patronom; korynckim patronkom, ekklesii korynckiej i przestrzeni. Rozdział siódmy kończy ekskurs poświęcony diakonisom (s. 270–274).

Część trzecia nosi tytuł *Oikos w przypowieściach w świetle korynckiej ekklesii* (s. 301–429). Zawiera kolejne cztery rozdziały: rozdział IX – zawierający wprowadzenie do zagadnienia przypowieści; rozdział X – poświęcony tematyce *pater* budowniczemu *oikos* na podstawie przypowieści o dwóch domach (Mt 7:24–27; Łk 6,47–49); rozdział XI, w którym omówiono kwestię *pater* jako zarządcy ekklesii w przypowieści o *Słudze wiernym i niewiernym* (Mt 24,45–51; Łk 12,41) i rozdział XII dedykowany kwestii relacji *pater* do dyscypliny w ekklesii na podstawie przypowieści o *Synu marnotrwanym* (Łk 15,11–32). Po rozdziale X dodano ekskurs zatytułowany *Oikia i mone w mowie pożegnalnej Jezusa* (J 14,2).

Publikację zamyka wykaz skrótów, zestawienie bibliografii (s. 436–488), indeks autorów antycznych, indeks autorów współczesnych, indeks biblijny oraz streszczenie w języku angielskim.

Ze względu na niezwykle szeroko potraktowany kontekst kulturowo-historyczny analizowanej kwestii szczegółowej Czytelnik może znaleźć tu wiele cennych informacji dotyczących początków funkcjonowania chrześcijaństwa i możliwych koncepcji tworzenia się jego pierwszych struktur lokalnych. Po lekturze publikacji nasuwają się pewne wątpliwości i pytania. Pierwsza dotyczy samego tytułu, który zdaje się sugerować wyczerpujący charakter studium. Tymczasem jak przyznaje autor istnieją pewne okruchy informacji, które posiadamy w poszczególnych pismach nowotestamentowych. Niektóre z nich, jak w przypadku przytoczonych przypowieści zdają się posiadać charakter typowo teologiczny. Wybór *1* i 2 *Listu do Koryntian* jako swoistego zwornika dla określenia relacji kościół-dom jest kuszący ze względu na wielość informacji zawartych w tych pismach oraz na dość wyjątkowy charakter tej wspólnoty. Czy uprawnia nas to jednak do tego, by nawet poprawnie określoną kwestię relacji wewnątrzkościelnych w Koryncie uważać za wzorcową dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich? Z punktu widzenia egzegety jest również trochę irytujące stałe używanie spolszczonego terminu „ekklesia", które równie dobrze w wielu wypadkach można oddać za pomocą polskich terminów „kościół, zbór, wspólnota kościelna". Oczywiście w niektórych kontekstach konieczne jest odniesienie do terminologii greckiej, jednak dotyczy to przede wszystkim poziomu dyskusji filologicznej czy egzegetycznej. Ogólnie jednak publikacja zaskakuje wielką ilością informacji dotyczącą swoistego styku dyscyplin naukowych takich jak architektura starożytna, historia kultury antycznej, teologia biblijna czy patrologia. Stanowi cenny wkład do dyskusji na temat początków podstawowej struktury pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Jest to także niezwykle cenne studium, które może okazać się pomocne w poprawnym odczytaniu treści, które znalazły się kiedyś w biblijnych *Listach do Koryntian* w ich jakże bogatym kontekście kulturowo-religijnym.

Ks. Marek Karczewski

Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale, ed. D. Bechtel, L. Jurgenson, Petra, Paris 2013, ss. 313.

Założone w 2001 roku Wydawnictwo Petra nawiązuje w tytule do równie antycznego, co niepowtarzalnego w swym architektonicznym pięknie miasta znajdującego się w południowo-zachodniej Jordanii. Założone przez Nabatejczyków stało się przestrzenią krzyżowania się kultur: od rzymskiej i helleńskiej, po chrześcijańską i arabską. Położone w wąskim gardle wąwozu skupiało na mapie Bliskiego Wschodu handlowe i kulturowe drogi Południa i Północy, Wschodu i Zachodu. Uznawane od 2007 roku za jeden z siedmiu cudów świata zostało wpisane przez UNESCO na listę światowego dziedzictwa ludzkości. Nie dziwi zatem, że stało się inspiracją dla grupy francuskich naukowców i badaczy nie tylko dla określenia nazwy wydawnictwa, ale też (i przede wszystkim) dla sformułowania projektu intelektualnego. Chodzi w nim o podejmowanie zagadnień z pogranicza nauk humanistycznych oraz społecznych, zostawiając również sporo przestrzeni dla rozwijania refleksji filozoficznej o czym świadczą między innymi prace dotyczące twórczości Emmanuela Lévinasa, Gillesa Deleuze'a, Larroulle'a czy Williama Jamesa.

Kolejna pozycja, jaką firmuje Petra w serii *Usages de la mémoire* znakomicie wpisuje się w deklarowany program otwarcia badawczego. Tematycznie interdyscyplinarny tom zbiorowy zatytułowany: *Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale* jest książkowym zapisem wykładów, jakie zaprezentowano podczas Międzynarodowego Sympozjum zorganizowanego w dniach 4–5 czerwca 2010 przez paryską Sorbonę (Université Sorbonne IV). Temat przewodni, który skupił się na zjawisku oraz formach kultywowania pamięci w krajach Europy Centralnej i Wschodniej jest tyle ciekawy, co bolesny. Interesujący, gdyż pozostaje bliski także polskim doświadczeniom, natomiast trudny w podjęciu, gdyż konfrontuje czytelnika z wciąż „żywą i krwawiącą" tkanką ludzkich dramatów i tragedii. Wydaje się, że ten drugi aspekt nabiera złożoności ze względu na podwójne uwarunkowania. Przenosi bowiem pamięć historyczną do niezwykle tragicznych wydarzeń drugiej wojny światowej, ale też przedłuża poczucie kataklizmu poprzez bolesne i nierzadko głęboko niesprawiedliwe konsekwencje, jakie stały udziałem ludności zamieszkującej kraje tej części Europy (chociażby niedemokratyczny podział świata, jaki wprowadził tzw. porządek pojałtański). Na całe szczęście redaktorzy omawianego tomu zachowali świadomość tego podwójnego dramatu. Już we wstępie zwrócili punktową uwagę (*Introduction*, s. 12, 18) na element „spóźnienia" w kultywowaniu

pamięci, gdyż autentyczne i nieskrępowane początki „turystyki pamięci" związane są z przemianami politycznymi, jakie nastąpiły po 1989 roku a więc po upadku sowieckiej dominacji na obszarze tzw. bloku wschodniego. Podkreślenie historyczno-politycznego momentu, jaki umożliwił swobodę przemieszczenia oraz usunięcie ideologicznych ograniczeń nie należy oczywiście uważać za kres sporów wokół historii czy polityki pamięci a wręcz należy go traktować jako otwarcie nowego, bardziej złożonego etapu dyskusji. Zaprezentowany tom zdaje się łączyć obie perspektywy, gdyż uwzględniając „zaszłe" konteksty stara się patrzeć na przeszłość oczami pielgrzymujących kustoszów uwolnionych od starych, politycznych uwarunkowań.

Praca została podzielona na trzy uzupełniające się podrozdziały. Teksty zebrane w pierwszej części podjęły problematykę nostalgii pamięci w kontekście tworzenia świadomości wspólnotowej; drugi blok tematyczny skupił się na konkurowaniu i konfliktach w obszarze kultywowania pamięci; w końcu trzecia część podjęła zagadnienie powrotów do miejsc podległych destrukcji. Dość trudnym jest wykonanie zadania szczegółowego omówienia każdego z tekstów, gdyż dotyczą jednocześnie zbieżnych i jakże odrębnych doświadczeń państwowych, narodowych czy etnicznych. Odnajdujemy bowiem opisy wygnania oraz masowych, najczęściej wymuszonych przemieszczeń ludności na obszarze współczesnych Węgier, Rumunii, Polski, Ukrainy, Białorusi, Rosji czy krajów nadbałtyckich. Choć w pracy zdaje się dominować doświadczenie uchodźctwa niemieckiego (ze Śląska, Prus Wschodnich, Rumunii, Czech czy Węgier), to uwaga polskiego czytelnika w sposób naturalny będzie poszukiwać śladów swoiście „naszego" doświadczenia kultywowania pamięci. I w tym aspekcie można mówić o podwójnym tropie: węższym ściśle narodowym tam, gdzie imperatyw pamiętania wynika z polskiego uchodźctwa oraz szerszym geograficznym, za czym kryje się problem wygnania z terenów, które znalazły się w orbicie oddziaływania polskiej państwowości, zwłaszcza w kontekście jej przesuniętych granic. Powiedzmy od razu – w obu wymiarach napotykamy na polskie odniesienia, co nie oznacza, że są one reprezentatywne oraz proporcjonalnie oszacowane. Chociażby w porównaniu z dość obszernym uwzględnieniem doświadczenia niemieckiego. Ku sprawiedliwości trzeba przyznać, że także elementy żydowskiego pamiętania o Zagładzie zdają się skromniejsze niż można by było się tego spodziewać (s. 217–238).

Zacznijmy od doświadczenia narodowego. Na pewno tekst poświęcony pamięci mordu w Katyniu (s. 281–298), *nomen omen* zaprezentowany jako ostatni w książce, znakomicie obrazuje długą drogę uznania tego miejsca jako źródła pamięci oraz tożsamości wspólnotowej. Autorka artykułu Elisabeth Anstett nie tylko dość trafnie opisuje historyczne-polityczne meandry, jakie doprowadziły ostatecznie do uznania zbrodni katyńskiej, ale też akcentuje skutki tego faktu na osłabioną czy też opóźnioną pamięć, wyrażającą się w wizytach Rodzin ofiar oraz Polaków w tym miejscu. Jednocześnie niezmiernie celnie wskazuje na głęboko emocjonalny oraz osobisty, niemalże rodzinny i intymny rys pamiętania o ofiarach tej zbrodni, które nie posiadają zbyt dużego pokrewieństwa z odwiedzaniem innych miejsc destrukcji, co w literaturze angielskiej łączy się z pojęciami „czarnej turystki", turystki makabry czy *thana*-turystyki. Cieszy, jeśli można tak powiedzieć, wzbudzenie „zachodniego" zainteresowania badawczego sytuacją obywateli polskich z Kresów Wschodnich (s. 151–172). Nieco szkoda, że autorka tekstu Delphine Bechtel zatrzymała

się na wyakcentowaniu sporów polsko-ukraińskich a pobocznie także żydowskich z okresu powojennego (umownie będących konsekwencją „Akcji Wisła"). Nie znaczy to, iż poczynione uwagi dotyczące współczesnych (postmodernistycznych, jak je nazywa autorka) prób zachowania wspólnej pamięci nie są pozbawione celnych uwag (przykład parku etnograficznego w Nowym Sączu), ale rzeczywiście nie schodzą głębiej w celu zrozumienia złożoności relacji narodowościowych oraz religijnych z okresu przedwojennego oraz wojennego. Próżno też znaleźć odniesienia do wywózek ludności polskiej przez Sowiety a zwłaszcza masakry ludności polskiej na Wołyniu dokonaną przez stronę ukraińską, czego w żaden sposób nie da wyjaśnić nierównościami społecznymi z okresu międzywojennego.

Pozostaje omówienie drugiego z wymienionych przez nas: wymiar geograficznych powiązań z Polską. W tym względzie napotykamy na podwójną bliskość następujących po sobie tekstów. Pierwszy to elaborat pracownika Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie Krzysztofa Gładkowskiego, omawiający powroty śląskich protestantów z obszaru Górnego Śląska (s. 43–60) oraz drugi, autorstwa Ruth Leiserowitz-Kibelka poświęcony bliskiej Warmii i Mazurom problematyce podtrzymywania pamięci ze strony ludności zamieszkującej tereny byłych Prus Wschodnich (s. 61–79). Od strony metodologicznej w tekście Krzysztofa Gładkowskiego dość interesujące jest zastosowanie elementów teorii psychologicznej czy nawet psychoterapeutycznej dla zrozumienia przeżyć, jakich doświadczyła ludność niemiecka wyznania protestanckiego z miejscowości Rozumice. Autor nawiązuje do pojęcia traumy czy teorii dezintegracji pozytywnej (K. Dąbrowski) dla zrozumienia procesu zerwania więzi, godzenia się pamięci z utraconą „małą ojczyzną". Tym bardziej, że przez długi czas protestanci koegzystowali pokojowo z, pozostającymi w większości, wyznawcami katolicyzmu. Przyznajmy, że w historiografii francuskiej dzięki takim badaczom, jak m.in. Michel de Certeau aplikacja szeroko rozumianych idei psychoanalitycznych, choć dyskutowana jest znana już od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. De Certeau stosował ją z powodzeniem dla wyjaśnienia dynamiki doświadczenia religijnego, zwłaszcza mistycznego z przełomu XVI–XVII. Pojawiał się tam motyw podróży duchowej kojarzonej ze sferą wyobrażeniową (*Fable mystique*) czy symboliczną. Podobne motywy odnajdziemy w analizach Gładkowskiego w zupełnie odrębnym obszarze zajmującym się opisem przeżyć powojennych wygnańców. Można się tylko zastanawiać, czy rzeczywiście mechanizm wygnania ludności niemieckiej ze Śląska nie różni się znacząco od podobnych mu procesów zastosowanych wobec ludności niemieckiej ze wschodnich terenów Niemiec, które po wojnie znalazły się w granicach Polski (s. 43)? I choć pytanie pozostaje otwarte to jednak pewnych odmienności można by się dopatrywać w przymuszonych, choć etapowych emigracjach obywateli niemieckich takich chociażby, jak ludność śląska władająca językiem polskim, co zresztą przypomina w tym względzie sytuację mówiących polską gwarą Warmiaków i Mazurów.

Tym samym przechodzimy do tekstu poświeconego kultywowania pamięci ze strony byłych mieszkańców Prus Wschodnich. Ruth Leiserowitz-Kibelka znakomicie wyczuła złożoność sytuacji językowo-kulturowej oraz narodowościowej, jaka miała miejsce w tym specyficznym konglomeracie regionalnym określanym jako Prusy Wschodnie. Niemniej znaczące jest wyczucie sytuacji politycznej, jaka negatywnym cieniem położyła się na opóźnionym wybudzeniu kontaktu między byłymi

i aktualnymi mieszkańcami okręgu królewieckiego – kaliningradzkiego, bo na nim skupiła się niemiecka badaczka. Można się domyślać, że w zobiektywizowanym opisie pamięci o tym regionie pomogły autorce nie tylko badania archiwów i analiza wspomnień byłych mieszkańców, ale też jej stałe pobyty na Litwie czy w Polsce. Dzięki podobnej wymianie nie wzięła góry dość oczywista perspektywa niemieckiej dominacji w Prusach Wschodnich. Może zakres badawczy wyznaczony tytułem tekstu, obejmujący w swym zamyśle cały obszar Prus Wschodnich okazał się zbyt szeroki, by więcej miejsca poświęcić specyfice złożonej tożsamości Mazurów oraz Warmiaków, choć co trzeba przyznać, także ten element, zwłaszcza trop mazurski, został dostrzeżony oraz wyakcentowany. Natomiast może dziwić brak, choćby zdawkowego uwzględnienia działalności Stowarzyszenia „Borussia", które ustawia się w roli „kreatywnego" kustosza pamięci po kulturach Prus Wschodnich. Trzeba jednak dodać, że trudno jest określić, na ile „Borussianie" dyscyplinują się empirycznymi ograniczeniami tworzącymi mapę pamięci o Prusach Wschodnich (faktem jest, że są one trudne do ujęcia) a na ile tworzą jej nową symboliczną kartografię.

Praca zbiorowa *Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale* zasługuje nie tylko na uważną lekturę, ale wraz z tą lekturą na dalsze pochylnie pamięci nad tragicznymi konsekwencjami XX-wiecznych totalitaryzmów. Złamane życia przekładają się na zerwaną pamięć. Ale pamiętać trzeba. Bo zarówno niemiecko-hitlerowski nazizm, jak i rosyjsko-sowiecki komunizm nie tylko spowodowały trudny do ogarnięcia ogrom ludzkiego cierpienia, także w odniesieniu do swoich własnych społeczeństw, nawet wtedy gdy te poparły krwiożercze reżimy, ale też położyły długi cień nad próbami odtworzenia trudnej przeszłości. Dzięki podobnym publikacjom cień wydaje się krótszy, słabszy, ale też nie powinien być całkowicie zniwelowany, wybielony, tak by spotkanie pamięci z ogromem cierpienia nie zagubiło inicjatorów wyrządzonego zła i nie pomyliło ich z ofiarami.

Ks. Zdzisław Kunicki

Paul D e s a l m a n d, *L'athéisme expliqué aux croyants* („Ateizm wyjaśniony dla wierzących"), Wydawnictwo Le Navire en pleine ville, Saint-Hippolyte-du-Fort, 2007, ss. 307.

Od początku swego istnienia człowiek zadaje sobie pytania na temat Boga i Jego atrybutów. Względem poznania tożsamości Boga człowiek może przyjąć trzy postawy: teisty – osoby wierzącej w Jego istnienie, ateisty – osoby zaprzeczającej Jego istnieniu oraz agnostyka – niechętnie wypowiadającego się na temat Boga, ponieważ według niego nie istnieją dowody racjonalne, które pozwoliłby udowodnić Jego istnienie.

Paul Desalmand urodził się 24 sierpnia 1937 r. w małej miejscowości Haute-Savoie w Górnej Sabaudii, około 50 km na wschód od Genewy. Z zawodu jest nauczycielem. Opublikował ponad 50 różnych dzieł (artykuły naukowe, eseje, bajki, romanse, opowiadania itp.) Sam wyznaje, iż miano książek powinny mieć tylko trzy lub cztery tytuły: *Cher Stendhal: un pari sur la gloire* („Drogi Stendal: zakład o chwałę"), Écrire *est un miracle* („Pisanie jest cudem") opublikowane przez wydawnictwo Bérénice oraz *Picasso par Picasso: pensées et anecdotes* („Picasso opowiadany przez Picasso: myśli i anegdoty") – książka opracowana przez wydawnictwo Ramsay. Żadne z tych dzieł do tej pory nie zostało przetłumaczone na język polski.

Publikacja *L'athéisme expliqué aux croyants* („Ateizm wyjaśniony dla wierzących") została opracowana przez wydawnictwo Saint-Hippolyte-du-Fort: Le Navire en pleine ville w roku 2007. Do chwili obecnej została przetłumaczona na język włoski i wydana w 2008 r. przez wydawnictwo Piemme. Włoskie wydanie tej pozycji nosi inny tytuł; dosłownie tłumacząc – *Katechizm ateologii. W co wierzy niewierzący (Catechismo di ateologia. In cosa crede chi non crede)*. Francuski oryginał jest obszerną książką – posiada wraz z aneksami 307 stron.

Książka *L'athéisme expliqué aux croyants* składa się z trzech głównych części:

– *Définitions et histoire (Pojęcia i historia)*;
– *Problèmes et controverses (Problematyka i kontrowersje)*;
– *Dévoiements et perspectives (Wersje i perspektywy)*.

Autor we wprowadzeniu wskazuje na prześladowania ludzi, którzy zanegowali istnienie Boga w dwóch najważniejszych dziedzinach, mianowicie – w sposobie wyjaśniania świata, czyli nauki, oraz w systemie reguł, które nadają sens życiu człowieka. Ateista jest to człowiek, który wyklucza istnienie wszelkich elementów boskości w obrębie nauki, negując stworzenie świata oraz interwencję Boga lub bo-

gów w historię ludzkości. Natomiast na płaszczyźnie moralnej neguje boskie pochodzenie norm etycznych, twierdząc, iż są one wymysłem danej społeczności, która kieruje się zasadą przetrwania.

Relacje człowieka z transcendencją autor umieszcza w dwóch perspektywach; w perspektywie strachu, który rodzi wiarę, oraz odwagi, która motywuje do stawiania pytań prowadzących do ateizmu.

W starożytnym Egipcie obawiano się przywrócenia pierwotnego chaosu, dlatego w myśleniu ówczesnej społeczności faraon poprzez swoje ryty mógł temu zapobiec i zapewnić pokój. Galowie bali się upadku nieba na ziemię, który spowodowałby ich śmierć i przyniósłby zagładę świata. W innych społecznościach niepokój budziły zjawiska nietypowe jak komety lub brak powrotu wschodu słońca. Trudny do zracjonalizowania strach zrodził w człowieku ducha magiczności.

Autor twierdzi, iż postęp nie istnieje w dziedzinie sztuki. Można go jedynie wskazać w nauce, która jest źródłem ponadczasowych praw. Natomiast reguły magiczności i religijności są wytworem woli (s. 16). Człowiek współczesny odrzuca idee magiczności, natomiast daje priorytet naukowemu wyjaśnianiu rzeczywistości.

Paul Desalmand wyjaśnia fenomen religii jako odpowiedź człowieka na lęk przed śmiercią, a religijne zapowiedzi szczęścia po śmierci – jako metafizyczne pocieszenie, które jest obecne w większości religii (s. 22).

W pierwszej części książki czytelnik zapoznaje się z objaśnieniem podstawowych terminów naukowych dotyczących religijnej relacji człowieka z Bogiem oraz zarysem genezy ateizmu.

Autor – zgodnie z tradycją – definiuje ateistę jako tego, który zaprzecza istnieniu Boga. Można go określić tym, który radykalnie pomija Boga, aby w ten sposób wyjaśnić świat i określić swoje postępowanie. *L'athée peut être défini, selon la tradition, comme celui qui nie l'existence de Dieu. Il est préférable de l'envisager comme celui qui, avec radicalité, se passe de l'hypothèse Dieu pour expliquer le monde et pour déterminer sa conduite* (s. 40).

Wyjaśniając genezę ateizmu, autor nie daje wyczerpującej odpowiedzi. Zarówno wiara w Boga, jak i negacja Jego istnienia były odwieczne. Trudno też jest wypowiadać się na temat etapów historycznych i ewolucji form religijności od panteizmu, animizmu po teizm, kończąc na monoteizmie etycznym.

W kolejnym podrozdziale Paul Desalmand analizuje poglądy przedstawicieli ateizmu i nurty filozoficzne negujące istnienie Boga – od starożytności do XVII wieku. Rozdział poświęcony apostacie Jeanowi Meslierowi (1664–1729), pełniącemu funkcję proboszcza Etrépigny, ukazuje motywy odejścia od Kościoła katolickiego.

Przedstawiając historyczny wymiar ateizmu, autor podaje dwa przykłady radykalnego fanatyzmu obecnego w określonych społecznościach. Pierwszym jest proces i wyrok śmierci wykonany w roku 1766 na młodzieńcu Jeanie-François Lefebvre de La Barre, który prawdopodobnie zbezcześcił krzyż, drugim – ukrzyżowanie przez protestanckich radykałów katolika Henry'ego McCartana z Północnej Irlandii.

Podążając za systemem filozoficznym August Comte'a, Desalmand wyróżnia trzy etapy w historii ludzkości: etap metafizyczny, teologiczny i naukowy, który – według autora – jest najdoskonalszy i powinien być wdrażany w życie. W kolejnych rozdziałach swej książki przedstawia on poglądy Ludwiga Feuerbacha

(1804–1872), Karola Marksa (1818–1883), Arthura Schopenhauera (1788–1860), Friedricha Nietzschego (1844–1900) oraz ewolucjonizm Charlesa Roberta Darwina (1809–1882).

Kończąc część historyczną, autor przedstawia rozważania na temat pochodzenia religii, opierając się na poglądach Zygmunta Freuda. Dodaje, iż religia to forma iluzji, która jest chorobą cywilizacji (s. 137). Przedstawiając poglądy filozofów Jeana Paula Sartre'a i Alberta Camusa, autor ukazuje, iż formy religijności posiadają pewną absurdalność samą w sobie. Wiara w Boga jawi się jako metafizyczne pocieszenie nieistniejącej rzeczywistości.

W drugiej części „Problematyka i kontrowersje" Paul Desalmand przedstawia kilka argumentów przeciw istnieniu Boga:

- dotykające ludzkość tragedie. Przykład trzęsienia ziemi w Lizbonie i losy ludzi z Auschwitz wykluczają istnienie miłosiernego i wszechmocnego Boga;
- wynagrodzenie w życiu przyszłym. Zło obecne w świecie jest następstwem i karą za grzechy. Niesprawiedliwość doświadczaną przez ludzi na ziemi ateista tłumaczy jako konsekwencję ludzkiej woli, z którą Bóg nie ma nic wspólnego;
- harmonia, która jest przemijająca. Ludzie nie są odpowiedzialni za kataklizmy, a dobry Bóg nie może ich zsyłać jako formę kary;
- zło jako pokusa. Przykład Hioba nie będzie wytłumaczeniem dla rodziny, która straciła swe dziecko z powodu białaczki jako woli dobrego Boga chcącego wypróbować ich wiarę.

Po tej argumentacji autor prezentuje idee wierzącego: *credo quia absurdum* (*wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne*). W tej części książki Desalmand przedstawia dowody na nieistnienie Boga, ponieważ Ten, który jest wszechmogący, nie może stać milcząco wobec wielkiego zła.

Po przedstawieniu filozoficznej koncepcji nieistnienia Boga, autor wskazuje na możliwość wypracowania zasad etyki bez podłoża religijnego. Według autora moralność jest wytworem *Księgi* (tu: *Biblii* i *Koranu*), która jest owocem działalności człowieka, dlatego też wciąż pozostaje dziełem ludzkich przemyśleń (s. 180).

Moralność ateisty posiada zalety, ponieważ opiera się na zasadzie czynienia dobra. Autor daje podwaliny pod wszelkie zasady moralne, kierując się dewizą: „raduj się i sprawiaj radość innym bez czynienia zła ani sobie, ani nikomu innemu – oto, na czym polega moralność" (*Jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi ni à personne, voilà je crois toute la morale*) (s. 192).

Paul Desalmand przedstawia odpowiedzi ateisty na kilka argumentów teologicznych:

- niespójność systemów. Ateista nie może zostać zrozumiany przez wierzącego, ponieważ obaj są reprezentantami innych paradygmatów.
- droga w kierunku wiary. Autor nie dopuszcza idei nawrócenia dla ateisty, ponieważ istnieje więcej tych, co stracili wiarę, niż tych, którzy ją znaleźli, kwestionując rzeczywistość.
- cuda, które są przedstawiane jako argument uzasadniający istnienie Boga. Pisarz przedstawia cud jako zjawisko wytłumaczalne, naturalną możliwość „samonaprawy".

Końcową część książki stanowi zagadnienie możliwości istnienia duchowości i religii ateistycznych. Duchowość ateistyczna stanowi system filozoficzny, natomiast religie ateistyczne jako takie nie istnieją, lecz również stanowią pewne nurty filozofii, ponieważ w każdej religii nawet w buddyzmie istnieje definicja „sacrum", która stanowi integralną część boskości.

Napisana w języku francuskim pozycja *L'athéisme expliqué aux croyants* w sposób bardzo przejrzysty i przystępny pomaga zrozumieć czytelnikowi najważniejsze zagadnienia z dziedziny teologii. Przedstawienie etymologii pojęć, jak również zasad gramatycznych dotyczących kwestii religii podwyższa wartość dzieła.

Jednak należy zauważyć, że Paul Desalmand nie wgłębia się w istotę problematyki. Zarówno temat religii ateistycznej, jak i możliwość wypracowania moralności pozbawionej odniesienia do Boga nie posiadają logicznej argumentacji i wręcz są sprzeczne. Na początku książki autor odrzuca istnienie Boga i wszelkich elementów transcendencji rzeczywistości, która przewyższa możliwości poznania człowieka. W ten sposób wprowadza monizm materialistyczny oparty na relatywistycznej teorii poznania. Moralność ateistyczna oparta na fundamencie czynienia dobra prowadzi do pytania, czym jest dobro, prawda i piękno?

Przedstawione propozycje dla ludzkości, wypracowanie społeczeństwa ateistycznego oraz zwalczającego wszelkie wartości, takie jak brak tolerancji dla wierzących, negacja patriotyzmu, idealizacja nauki sprowadzą społeczeństwo do samozagłady.

Język książki jest bardzo przystępny, jednak momentami ironiczny i w dużej mierze oparty na zasadzie: dziękuję Ci Panie Boże, że jestem ateistą. Zarówno umieszczenie *credo*, jak i dekalogu ateisty wprowadza pewien nietakt i godzi w uczucia religijne. Autor mimo zapewnienia obiektywności kwestionuje istnienie Boga we wszystkich religiach. Ostatnie dwa rozdziały są atakiem wymierzonym w Kościół katolicki, czyniąc go winnym dyskryminacji, wojen religijnych i braku tolerancji wobec ateistów.

Obszerny aneks, gdzie umieszczono bibliografię, opisy organizacji ateistycznych, strony internetowe o tej samej tematyce nie podnoszą statusu naukowego pozycji.

Edward Sito SVD

Ks. Jarosław B a b i ń s k i, *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego*, Wydawnictwo Bernardinum, 2013, ss. 468.

Czynnik istnienia stanowi ważny wyznacznik charakterystyki świata stworzonego. Nieskończona wręcz perspektywa życia poszczególnych stworzeń przekłada się na niemalże nieograniczoną liczbę form życiowych. Ów stan rzeczy posiada znamienną konsekwencję. Trudno mianowicie sformułować definicję lub co najmniej listę podstawowych cech życia, znajdującą powszechne zastosowanie. Problemy terminologiczne związane z pojęciem życia piętrzą się jeszcze bardziej w aspekcie dynamiki bytowania. Wiadomo wszak, iż organizmy podlegają rozwojowi. Dodatkowo ma miejsce również progres form społecznych i ogólnoświatowych, cechujących się właściwą sobie żywotnością. Doskonalenie życia obejmuje jednak nie tylko zakres doczesny egzystencji, ale również jej wymiar nadprzyrodzony. Wkroczenie w sferę nieskończoności dokonuje się poprzez wiarę, określającą sposób łączności człowieka z Bogiem. Skutkiem owego zjednoczenia jest osiągnięcie nowej formy bytowania, który zapewnia kosztowanie owoców zbawienia w wieczności.

Wszelkie trudności, związane z określeniem lub zdefiniowaniem życia, nie mogą zniechęcić naukowców, a tym bardziej specjalistów z dziedziny teologii i filozofii, do wnikliwych analiz elementów rzeczywistości, wpisanych w sposób egzystencji każdego stworzenia. Walorem obu omawianych nauk jest fakt, iż owe dyscypliny zakładają poszukiwanie pierwszych przyczyn, a także podejmowanie prób wyróżnienia wartości i zasad, których realizacja gwarantuje godziwość czynów ludzkich oraz daje poczucie spełnienia w relacjach z innymi ludźmi, jak też w stosunku do Boga. Ks. Jarosław Babiński w publikacji *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego* wskazuje na możliwość refleksji nad fenomenem życia, dokonanej właśnie z perspektywy teologicznej i filozoficznej.

Recenzowana pozycja wydawnicza składa się z dziewięciu rozdziałów. Pierwsze dwie części służą przedstawieniu charakterystyki zagadnienia życia na przestrzeni dziejów. Autor dokonał wyboru najbardziej reprezentatywnych poglądów badawczych, dotyczących egzystowania. Nie pominął również „współczesnej dyskusji nad wartością życia" – problematyki człowieka, który stale dokonuje wyboru pomiędzy „cywilizacją śmierci" a „cywilizacją życia". Trzeci rozdział zawiera prezentację źródeł inspiracji filozoficznych i teologicznych w refleksji ks. Franciszka Sawickiego. Na uwagę zasługuje fakt, iż Pelpliński Filozof uwzględnia nie tylko dane po-

chodzące z nauk humanistycznych, ale również elementy problematyki z dziedziny nauk przyrodniczych. Tak szeroka perspektywa badawcza potwierdza komplementarny charakter dorobku ks. Sawickiego. Kolejne rozdziały ukazują zagadnienia, w kontekście których Pelpliński Naukowiec prezentuje problematykę życia. Pierwsza kwestia dotyczy celowości istnienia osoby ludzkiej. Człowiek został stworzony jako istota przyporządkowana do pewnego punktu odniesienia. Jest zatem w stanie egzystować dla Boga, ale również dla innych ludzi. Celem ludzkiego życia może być również wieczność. Kolejny problem, podejmowany w pismach ks. Sawickiego, stanowi kwestia związku czasu i życia. Znak temporalnego przemijania, jakim jest rozwój człowieka, wyznaczają takie stadia, jak: dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. Ponadto ludzie uczestniczą w procesach dziejowych, będących wypadkową ideologii, stopnia świadomości, a także poziomu rozwoju technicznego. Następne zagadnienie poruszane w publikacji dotyczy „życia jako służby Bogu". Oddanie Stwórcy samego siebie dokonuje się w akcie wiary. Człowiek odkrywa wówczas najwyższy Boski Autorytet, który napełnia ludzką egzystencję treściami odpowiadającymi uwarunkowaniom natury osobowej. Brak wiary oznacza pustkę, stagnację i obumieranie. W kolejnym rozdziale autor przedstawia „poznanie jako funkcję życia". Człowiek jest istotą intencjonalną, w czym mieści się ukierunkowanie na przedmioty poznania. Zdolności percepcyjne osoby ludzkiej wyznaczają obszar relacji ze światem. Rozum jako władza poznawcza umożliwia kontakt z Bogiem, podobnie jak odkrywanie Przyczyny Wszystkiego na drodze wiary, mieszczące się w ramach religijności. Epistemologia ludzka stanowi zatem podwaliny aktów będących formą uzewnętrznienia natury człowieczej. Owa naturalna otwartość człowieka w równym stopniu odnosi się do rzeczy stworzonych i nadprzyrodzonych. Osoba jest gotowa do poznawania świata, innych ludzi i Boga, gdyż owo zadanie wynika z jej natury. Kolejny rozdział omawianej publikacji, zatytułowany: *Życie jako budowanie miłości*, zawiera analizy dotyczące problematyki miłowania. Owa fundamentalna zdolność określa byt ludzki i nadaje zasadniczy charakter wszelkim relacjom, a więc znacznej części tego, co wyraża życie. Wzorcza miłość znajduje się w Bogu. Człowiek, realizując postulaty owej miłości, kształtuje porządek odpowiadający woli Bożej. Na podstawie analiz Autora można sformułować nawet wniosek, iż miłość jest zasadą łączącą doczesność z wiecznością. Człowiek kochający jest w stanie osiągnąć szczęście transcendujące rzeczywistość ziemską. Ostatni rozdział ukazuje życie jako czynnik kształtujący osobowość chrześcijańską. Życie jest życiem w pełni jedynie przy permanentnym odniesieniu do Chrystusa. Owa zależność najpełniej realizuje się we wspólnocie Kościoła, w ramach której naśladowanie Chrystusa wyznacza ścieżkę rozwoju osoby. W Jezusie ludzie odkrywają, kim są naprawdę, a także poznają najwłaściwszy cel doskonalenia. Można zatem stwierdzić, iż „bez Chrystusa człowiek jest istotą niezrozumiałą".

W swojej publikacji, poświęconej dorobkowi naukowemu Franciszka Sawickiego, ks. Jarosław Babiński powraca do idei chrześcijaństwa jako religii nadziei. Człowiek otrzymuje dar życia i jest zobowiązany go rozwijać. Dla filozofa oznacza to wskazywanie na niezmienne principia, tworzące strukturę rzeczywistości stworzonej. Dla teologa kształtowanie życia wyraża się w zbliżaniu do Boga jako Najwyższego Dobra, któremu winny być podporządkowane wszelkie działania. Proces

poznawczy, jak też doskonalące aktywności jednostki, obejmują zatem powołanie człowieka jako egzystującego pomiędzy światem doczesnym i nieskończonym. Publikacja ks. Babińskiego stanowi więc doniosłą formę przypomnienia o kondycji jednostki, która we współpracy z Bożą łaską zyskuje zdolność przemieniania świata ściśle według wskazań Opatrzności. Właśnie w owej zdolności kryje się największa nadzieja dla człowieka i wspólnot.

Ks. Janusz Szulist

RECENZJA PRACY HABILITACYJNEJ ORAZ DOROBKU NAUKOWEGO KS. MARKA ŻMUDZIŃSKIEGO

WSTĘP

Przedłożona przez ks. Marka Żmudzińskiego praca wpisuje się w szereg dzieł i opracowań apologetycznych, w których poszczególni autorzy – od okresu starożytnego dziejów Kościoła aż po dzień dzisiejszy – podejmowali się obrony najpierw osoby Jezusa oraz Kościoła, aby wyjaśniając i odpierając zarzuty jemu stawiane, „ułatwić człowiekowi drogę do wiary". Ten wysiłek stanowi wypełnienie polecenia apostolskiego: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest" (1 P 3,15). W ciągu wieków te akcenty przesuwały się z osoby Jezusa z Nazaretu w kierunku obrony Boskiego pochodzenia chrześcijaństwa i obronę autorytetu Kościoła. Prezentowana praca należy do tego nurtu, czyli naukowego badania „nad zagadnieniem obrony wiary w kontekście współczesnych zagrożeń" (*Wstęp*, s. 11), m.in. w Polsce powojennej. Wiadomo bowiem, „że dzieje Kościoła katolickiego w Polsce w drugiej połowie XX wieku były przestrzenią zmagania się chrześcijańskiej wizji świata z ideologią marksistowską i wyrosłym na jej fundamencie totalitarnym systemem politycznym" (*Wstęp*, s. 11). Do dnia dzisiejszego żyje wierzące pokolenie Polaków, które doznało krzywd z powodu praktykowania katolicyzmu na co dzień w okresie PRL-u: służbom mundurowym zakazywano uczęszczania na msze św. niedzielne i świąteczne, co najmniej dwukrotnie usuwano religię ze szkół (ostatecznie ok. 1962 r. czego sam doświadczyłem), parafiom uniemożliwiano prowadzenie normalnego duszpasterstwa młodzieżowego i specjalistycznego, każde stanowisko kościelne musiało być zatwierdzone przez władze cywilne (opór Kościoła spowodował internowanie Prymasa Polski S. Wyszyńskiego), a także usiłowano rozbić Kościół w Polsce od wewnątrz poprzez organizowanie w Caritas tzw. „księży patriotów" lub przynajmniej nakłanianie ich do podpisania „umowy" o nauczaniu religii w przyparafialnych salach katechetycznych, za co wypłacano „judaszowe srebrniki", uzależniając w ten sposób księży od tzw. finansowania ich. Wykorzystywano także sytuacje życiowe, w które nieszczęśliwie popadli niektórzy kapłani, jak: spowodowanie wypadku pod wpływem alkoholu, uderzenie dziecka na religii czy wreszcie uchybienia księży przeciwko moralności. Przy takich okazjach zmuszano księdza do wstąpienia do „patriotycznego" związku Caritas, za obietni-

cę utajnienia wydarzenia i podjęcia systematycznej współpracy z organami Służb Bezpieczeństwa. Władze partyjne i państwowe zarzucały Kościołowi w Polsce współpracę i wspieranie imperializmu zachodniego, zdradę państwa i dążenie do obalenia prawowitej władzy w PRL-u (proces biskupa kieleckiego Cz. Kaczmarka). To bardzo wyraźnie podkreślił Autor rozprawy: „Dla wspólnoty katolickiej lata te [po 1945 r. – J.W.] były najbardziej dramatycznym wyzwaniem, kreślonym administracyjnym prześladowaniem, restrykcjami wobec duchowieństwa i wiernych, z pokazowymi procesami i wieloletnimi wyrokami więzienia włącznie, rugowaniem Kościoła z przestrzeni publicznej, grabieniem majątku i bezprzykładnym dyskredytowaniem chrześcijańskiego światopoglądu" (*Wstęp*, s. 12).

PRZYGOTOWANIA DO PRACY NAUKOWEJ I DYDAKTYCZNEJ

Niejako początkiem drogi naukowej ks. Marka Żmudzińskiego były studia specjalistyczne teologii fundamentalnej na KUL w Lublinie, które ukończył licencjatem w 1995 r., a w 1999 r. obronił z wyróżnieniem doktorat na podstawie rozprawy: *Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II w świetle jego nauczania*, której promotorem był ks. prof. dr hab. Marian Rusecki.

W 1999 r., Biskup Elbląski zlecił mu wykłady z teologii fundamentalnej w WSD w Elblągu (tu pracuje do dziś) i Pomezańskim Instytucie Teologii (dla świeckich) w Elblągu. Również rektor Misyjnego Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie poprosił ks. M. Żmudzińskiego o prowadzenie wykładów z teologii fundamentalnej w tymże Seminarium (do 2002 r.). Rok później, został zatrudniony na pełnym etacie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie pracuje nadal. W tym czasie, w latach 1999–2001 był dyrektorem Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Diecezjalnej Elbląskiej, a od 2001 r. udziela się także w pracy duszpasterskiej, jako proboszcz parafii w Mikołajkach Pomorskich.

Należy podkreślić, że habilitant prowadził wykłady: z teologii fundamentalnej (także ćwiczenia), teologii duchowości, ekumenizmu, religiologii, a także wykłady monograficzne i seminarium naukowe z teologii fundamentalnej, promując dwie prace licencjackie i 41 prac magisterskich. Autor rozprawy jest członkiem: Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce oraz członkiem Komitetu Redakcyjnego „Studiów Elbląskich". Czynnie uczestniczył (z referatami) w 5 sympozjach naukowych (w Olsztynie – dwa, w Elblągu – raz, Pieniężnie – dwa) oraz w Międzynarodowym Kongresie Teologii Fundamentalnej („Chrześcijaństwo jutra") w Lublinie, który odbył w dniach 18–21 września 2001 r. Wygłosił sześć odczytów popularno-naukowych w trakcie Sympozjum Ekumenicznego w IKCh w Olsztynie (trzy), w WSD Olsztyn i WSD Elbląg (dwa), a także w czasie sesji Kleryckiego Koła Teologii Współczesnej w Olsztynie (jeden), koncentrując się na zagadnieniu Prymatu Biskupa Rzymu, Misterium Kościoła oraz Objawieniu Bożym w rozumieniu Kościoła katolickiego. W ten sposób prezentował trudne zagadnienia w sposób przystępny dla każdego studenta, przyczyniając się do spopularyzowania wiedzy. W ten nurt należy wpisać Jego trzy artykuły popularno-naukowe, które

opublikował w opracowaniach zbiorowych (*Elbląskie Wiadomości Diecezjalne* – na temat prymatu Biskupa Rzymu; „Kobieta w życiu Kościoła" – o ukazywaniu w doktrynie roli kobiet; „Nasz Dom. Mieszkańcy Mikołajek Pomorskich i okolic" – o ks. inf. Wojciechu/Adalbercie Zinku).

DOROBEK NAUKOWY

Ks. Marek Żmudziński opublikował swoją pracę doktorską (2003), a także przygotowaną rozprawę habilitacyjną (2013). Na jego dorobek naukowy składają się: 24 artykuły, 3 hasła encyklopedyczne, 2 recenzje i 3 artykuły popularno-naukowe. Zamieszczał je w punktowanych periodykach naukowych: *Studia Elbląskie* (8 artykułów + 2 recenzje), *Studia Warmińskie* (1), Zeszyty Teologiczne – *Folia Theologica* (3), Studia Redemptorystowskie (1), w opracowaniach zbiorowych (9), a hasła w: *Leksykonie Teologii Fundamentalnej* (1), *Leksykonie pedagogiki religii* (2) oraz 3 artykuły w opracowaniach o zasięgu diecezjalny. Dorobek naukowy koncentruje się wokół kilku fundamentalnych zagadnień, a mianowicie:

1) Prymat Piotra i jego następców oraz urzędu biskupa, które omówił w artykułach: „Ty jesteś Piotr. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II" (doktorat, 2003); „Wy jesteście naszym listem. Urząd i charyzmat biskup" (współautor, 2004); „Geneza posługi św. Piotra i jego następców" (art., 1999); „Dziedzictwo św. Piotra a posłannictwo papieży" (art., 2000); „Powszechna komunia Kościoła jako przestrzeń realizacji prymatu Biskupa Rzymu (art., 2002); „Biskup jako fundament jedności Kościoła" (art., 2003); „Nauczanie „ex cathedra" w pontyfikacie Jana Pawła II" (art., 2006); „Martyrologiczny charakter prymatu Biskupa Rzymu w świetle publikacji M. Ruseckiego" (art., 2007); „Prymacjalny tytuł Biskupa Rzymu" (art., 2009); „Urząd i charyzmat w Kościele rzymsko-katolickim" (art., 2011/2012); „Jan Paweł II – *Pontifex Maximus* dialogu religijnego" (2012); hasła: „Prymat"; „Prymat w dialogu ekumenicznym".
2) Objawienie było przedmiotem kolejnych opracowań: „Od neotycznej do personalistycznej koncepcji objawienia" (art., 2001); „Objawienie Boże w rozumieniu Kościoła katolickiego" (art., 2007); „Wyjątkowy charakter objawienia chrześcijańskiego w kontekście pluralizmu religijnego" (art., 2010); „Objawienie w chrześcijaństwie" (art., 2010);
3) Kościoła: „Misterium Kościoła w rozumieniu Kościoła katolickiego. Czy można kochać Chrystusa nie kochając Kościoła?" (art., 2003); „*Collegialis affectus i collegialis effectus* jako faktory wspólnoty hierarchicznej Kościoła" (art., 2004);
4) Apologii (teologii fundamentalnej) poświęcił następujące publikacje: „Apologia Kościoła katolickiego w listach Episkopatu Polski 1945–1970" (habilitacja, 2013); „Paradygmat apologii jako świadectwa wiary" (art., 2007);
5) Wiary i doświadczenia religijnego była przedmiotem rozważań w artykułach: „Ewangelizacyjny nakaz Chrystusa a wolność religijna" (art., 2008); „Kryzys wiary w kontekście świeckiego samorozumienia człowieka" (art., 2012);

„Możliwość religijnego doświadczenia w świeckim samorozumieniu człowieka" (2012);
6) Małżeństwu, rodzinie i małżeństwu poświęcił artykuły: „Przyjmijcie ją w Panu (Rz 16,2). Kobieta w życiu Kościoła" (współautor, 2004); „Troska Kościoła o sakralny charakter małżeństwa w Orędziu Episkopatu Polski z 7 grudnia 1945 roku" (art., 2009); „Autonomia rodziny w kontekście przemian społecznych w Polsce po 1989 roku" (art., 2011);
7) Tzw. innym kwestiom poświęcił opracowania: „Wolność w nauce i jej konsekwencje etyczne" (art., 2007); „Pojęcie „śmierci Boga i jego oświeceniowa geneza" (art., 2008); „St. Joseph's faith in the awereness of the contemporary Church" (art., 2012).

Przyglądając się chronologii publikowania powyższych artykułów wypada podkreślić, że Autor uaktywniał się na polu naukowym w miarę upływu lat, w miarę zbliżania się do zaprezentowania rozprawy habilitacyjnej, która jest efektem Jego systematycznego dojrzewania do samodzielności naukowej (5 w 2012 r.) To świadczy o zdobywaniu doświadczenia naukowego i rozwoju intelektualnym Autora, który jawi się aktualnie jako w pełni ukształtowany, samodzielny pracownik naukowy, zdolny do podejmowania kwestii, zauważonych problemów, a także ich rzetelnego rozwiazywania i prezentowania.

PRACA HABILITACYJNA: *APOLOGIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W LISTACH EPISKOPATU POLSKI 1945–1970*, OLSZTYN 2013, s. 265

Struktura – Treść rozprawy habilitacyjnej, oprócz *Wstępu*, *Zakończenia* i *Bibliografii*, została zawarta w pięciu rozdziałach: w I – omówino „Kościół jako instytucję", w II rozdziale Autor skupił się na „Kościele jako podmiocie debaty publicznej", a w rozdziałach III–V ukazał zakresy działalności Kościoła w Polsce w latach 1945–1970: w kręgu zainteresowania Autora znalazła się „Misja charytatywno-opiekuńcza" (rozdz. III), a także „Działalność oświatowo-naukowa" polskiego Kościoła (rozdz. IV), w rozdziale V ukazał „Pastoralny dynamizm Kościoła". Zaprezentował w tym opracowaniu pracę księży i biskupów w kontekście „sprzeciwu", czyli utrącania tychże działań duchowieństwa i osób wierzących zaangażowanych przez władze Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej, które dążyły do spacyfikowania, a przynajmniej skrępowania (w miarę możliwości) w najszerszym zakresie tej pracy duchowej i organizacyjnej. Jak wiadomo, w Polsce ten „wysiłek" władz partyjnych i centralnych PRL nie powiódł się, a nawet można powiedzieć został ostatecznie unicestwiony. Jednakże przyniósł pożądany skutek w innych państwach bloku socjalistycznego, zwanych „Demoludami". Skutki tych działań przeciwko Kościołowi w Polsce i „Demoludach" są aż nader widoczne po dzień dzisiejszy w społeczeństwie, aczkolwiek nie wszystko co złe w tym zakresie to „zasługa" PZPR i władz PRL-u, ponieważ swoją „rękę" do tej sytuacji przyłożyli członkowie Kościoła, np. działalność księży „patriotów".

Ocena merytoryczna – Podstawę źródłową (178 pozycji) omawianej monografii stanowią listy, komunikaty, „słowo", deklaracje itp. (pod różnymi nazwami)

opublikowane przez biskupów w latach 1945–1967 (142). Bazę tę Autor poszerzył o dokumenty *Magisterium Ecclesiae* (13 pozycji) oraz dokumenty administracyjne PRL (23: deklaracje, dekrety, komunikaty, oświadczenia, listy). Natomiast literaturę przedmiotu, dotyczącą omawianego zagadnienia tworzy zestaw 232 opracowań książkowy i artykułów naukowych. Taka mnogość źródeł i opracowań pozwoliła Autorowi na dobre, w logicznym układzie rozdziałów, zaprezentowanie podjętego problemu o charakterze apologetycznym, czyli wszechstronnego omówienia „walki" Kościoła w Polsce o możliwość realizowania misji duszpasterskiej na różnych płaszczyznach, a także podstawowej kwestii, jaką wówczas była sprawa istnienia Kościoła w PRL-u. Apologia Kościoła, jako instytucji bosko-ludzkiej koniecznej do zbawienia człowieka, nie jest nowym problemem w historii, ponieważ na przestrzeni dziejów musiał nieustannie odpierać ataki, w których był oskarżany, że jego misja zagraża człowiekowi, ponieważ „bałamuci" go mrzonkami, prowadzącymi ludzkość na manowce. W okresie PRL-u Episkopat musiał także podjąć obronę Kościoła wobec komunistycznych władz, aby mógł nadal trwać, prowadząc w możliwie najbardziej optymalnych warunkach pracę duszpasterską.

Prezentowaną tu problematykę, Autor słusznie ukazał na tle szerokiej płaszczyźnie historycznej, społecznej i politycznej, bez której byłaby ona niezrozumiała do końca, ponieważ te uwarunkowania powodowały konieczność obrony najważniejszych obszarów pracy pasterskiej wśród wierzących, a mianowicie: funkcjonowania instytucji, która była podmiotem publicznej debaty, a także możliwości prowadzenia działalności charytatywno-opiekuńczej, oświatowo-naukowej. Postawa Episkopatu wobec prowadzonej polityki kościelnej władz PRL-u, dążącej do jak największego ograniczenia, zawężenia pola działalności instytucji aż do jego ubezwłasnowolnienia, powodowała represje ze strony rządów komunistycznych (pokazowe procesy, więzienia, aresztowania, zwłaszcza księży i biskupów, nie wykluczając świeckich katolików). Po ogłoszeniu przez władze PRL dekretu o obsadzie stanowisk kościelnych, Prymas S. Wyszyński ostro zaprotestował słynnymi słowami „non possumus", ponieważ nie godził się na to, aby jurysdykcja kościelna stała się narzędziem w rękach władzy świeckiej, przepłacając tym utratą wolności, czyli trzyletnim internowaniem (Rywałd, Stoczek Warmiński, Komańcza). Poza walką o należyty status prawny Kościoła w PRL, biskupi walczyli z usuwaniem wszelkich przejawów obecności Kościoła w życiu publicznym, zabierając głos w istotnych sprawach Narodu, m.in. wystosowali „Orędzie do biskupów niemieckich", w którym przebaczyli i prosili o przebaczenie. Warto podkreślić, że to Orędzie utorowało po wielu latach drogę do normalizacji stosunków polsko-niemieckich, ze słynnymi gestami pojednawczymi. Kolejnymi obszarami pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce, które omówił Autor, to: praca charytatywna, opiekuńcza (likwidacja Caritas), rugowanie religii z nauczania szkolnego (np. bp S. Adamski) – tu jawi się cały problem utrącenia pracy Kościoła z dziećmi i młodzieżą, aby nie dopuścić duchownych do procesu jej wychowywania, a także uniemożliwianie organizowanie obchodów Wielkiej Nowenny czy peregrynacji Cudownego Obrazu Pani Jasnogórskiej (aresztowanie Obrazu na terenie parafii Miłomłyn). Biskupi polscy, oprócz działań na płaszczyźnie prawa (żądając jego respektowania i właściwego, czyli sprawiedliwego egzekwowania), w swojej obronie Kościoła i jego misji odwoływali się do opinii społeczeństwa w zdecydowanej większości wierzących, którzy byli

pełnoprawnymi obywatelami, mogącymi również wtedy „decydować" o kierunku rozwoju Ojczyzny. „Kościół katolicki w czasie II wojny światowej poniósł ogromne straty w wymiarze personalnym i materialnym. Jednak w aspekcie moralnym wyszedł z wojennego doświadczenia bardzo umocniony… Niebawem okazało się, jak istotna była to wartość, gdy polityczne rozstrzygnięcia zwycięskich mocarstw wpisały Polskę w obszar wpływów imperium sowieckiego… Dla Kościoła rozpoczął się czas walki o przetrwanie, instytucjonalną autonomię i możliwość kontynuacji swego dzieła. Wtedy też wiarygodność i zaufanie w szerokich masach społeczeństwa okazały się bezcenne" (s. 239). To bezspornie dowodzi, że „tak pojmowana apologia staje się autentycznym świadectwem Ewangelii" (s. 242).

Ukazanie tego świadectwa w ferworze przemian społeczno-politycznych w powojennej Polsce podjął się Autor, dobrze wywiązując się z tego zadania. Podał czytelnikowi kompendium wiedzy na temat funkcjonowania Kościoła, instytucji oraz wiernych, w okresie otwartej walki z wartościami chrześcijańskimi, czyli w okresie kiedy jawne manifestowanie przynależności do Kościoła i Chrystusa było bardzo często bohaterstwem, a niekiedy łączyło się z długoletnim prześladowaniem i odsuwaniem wierzących z przestrzeni życia publicznego. Zaprezentowanie tej ważnej problematyki w najważniejszych obszarach pracy duszpasterskiej w tak bardzo „skomplikowanych" realiach politycznych i społecznych w ujęciu chronologicznym niezmiernie podnosi wartość tej monografii, ale wymagało od Autora wejście w obszar kontekstu historycznego, czyli wymagało od niego znacznego poszerzenia swoich zainteresowań naukowych. Połączenie tych dwóch aspektów w jednym opracowaniu sytuuje tę monografie na bardzo dobrym poziomie poznawczym, ponieważ Autor realizując postawione przed sobą zdanie nie pozostawił widocznych „szwów" pomiędzy tymi aspektami rozprawy, ani „niezasypanych rowów, czy uskoków", które utrudniałyby jego percepcję.

Należy też podkreślić, że prezentowana monografia została napisana dobrze stylistyczne, co sprawia, że czyta się ją bez znużenia, a nawet lekko. Autor bardzo dobrze opanował tzw. „język specjalistyczny", którym potwierdził znakomite przygotowanie merytoryczne. Wykazał się także dojrzałym pracownikiem naukowym w zakresie doboru źródeł i literatury przedmiotu, ale także w kwestii analizowania i wnioskowania, co stawia go w szeregu badaczy dobrze przygotowanych do podejmowania samodzielnych badań i rozwiązywania jeszcze bardziej zawiłych problemów naukowych.

UWAGI KRYTYCZNE.

Wcześniej pisałem o stylu, który sprawia wrażenie lekkości, jest przejrzysty, czym niejako pomaga czytelnikowi łatwą percepcję treści. Mimo to, z obowiązku recenzenta muszę zwrócić uwagę na kilka (nieistotny z merytorycznego punktu widzenia) potknięć w tekście:

– według mnie (może jestem słabym stylistą!) niedopuszczalne jest rozpoczynanie zdania od „aby" (s. 29, 70), „dlatego" (s. 13, 31, 45, 55, 61), „ale" (s. 20, 30), zdarzające się rzadko;

– innym, też wprawdzie rzadko pojawiającym się mankamentem, to potknięcia w sporządzaniu aparatu krytycznego: 1) już dawno zrezygnowano z tzw. kropek w przypadku skrótu tytułu; 2) a także powtarzania w całości zapisu tego samego źródła, występującego w następujących po sobie przypisach (przypis 75 i 76, rozdz. IV); 3) według mnie (w Niemczech taki zapis stosuje się powszechnie – uważam go za niewłaściwy) opis źródła archiwalnego nie można rozpoczynać „od tyłu dokumentu", co uczynił Autor (w przypisie nr 49, rozdz. II oraz przypis 127, rozdz. II, także przypis 71, rozdz. III). Uważam, że należy stosować następujący schemat, podając: archiwum, zespół akt, sygnatura, tytuł, a nie odwrotnie;
– w wykazie literatury przedmiotu nieprawidłowo umieszczono źródła: 1) Jan Paweł II, *List do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej* (s. 257); 2) *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (s. 261); 3) Pismo prowincjała bonifratrów… z sygnaturą AAN, MAP, nr 968 [sic!, taki zapis] (s. 261); 4) Tajne dokumenty Państwo – Kościół, Londyn 1996 (s. 263).

Występujące tutaj śladowo potknięcia, mankamenty, nie niweczą w jakikolwiek sposób walorów naukowego opracowania, ponieważ wynikają z niedopatrzenia, które występują w każdej niemal publikacji.

Trzeba zatem stwierdzić, że prezentowana rozprawa nie mogłaby przybrać przedstawionego tu kształtu, gdyby nie badawcze doświadczenie i dociekliwość Autora. W mojej ocenie, oddając do rąk czytelnika tę monografię, ks. M. Żmudziński występuje jako osoba w pełni przygotowana i kompetentna do prowadzenia samodzielnych studiów interdyscyplinarnych, tak w zakresie teologii fundamentalnej, ale także funkcjonowania Kościoła w różnych uwarunkowaniach polityczno-społecznych. Jako taki nabył umiejętność selekcjonowania dotychczasowej wiedzy, z której wydobywa to co istotne dla jego zainteresowań po to, aby uzupełnić zastany stan wiedzy oraz sformułować nowe ustalenia, dlatego sytuuje Go w szeregu dobrze przygotowanych badaczy do samodzielnej pracy naukowej.

Ks. Jan Wiśniewski

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ: „GRANICE PSYCHOPATOLOGII, GRANICE PSYCHOTERAPII"

ORGANIZATORZY: SEKCJA PSYCHOTERAPII POLSKIEGO TOWARZYSTWA PSYCHOLOGICZNEGO, SEKCJA NAUKOWA PSYCHOTERAPII POLSKIEGO TOWARZYSTWA PSYCHIATRYCZNEGO ORAZ SEKCJA NAUKOWA TERAPII RODZIN POLSKIEGO TOWARZYSTWA PSYCHIATRYCZNEGO, WARSZAWA 18–20.10.2013 R.

Konferencje naukowe organizowane przez trzy sekcje: Sekcję Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Sekcję Naukową Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcję Naukową Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego są od lat spotkaniami, mającymi na celu pogłębienie wiedzy w wymiarze teoretycznym, jak i praktyki środowiska terapeutów różnych kierunków. Przedmiotem konferencji były zagadnienia dotyczące obszarów nowych oraz spornych nie do końca określonych i zdefiniowanych zarówno w psychopatologii, jak i w psychoterapii. Refleksja dotyczyła takich zagadnień jak: pojęcie normy psychicznej i jej granic, zarówno w ujęciu diachronicznym oraz synchronicznym; proces powstawania nowych „chorób" psychicznych; zjawisko psychopatologii jako stylu życia; trudności diagnostyczne w obliczu płynności kryteriów czy kwestia naukowości psychoterapii.

Toczone dyskusje obejmowały spojrzenie na zastosowanie psychoterapii poza leczeniem osób z zaburzeniami psychicznymi, podejść nie potwierdzonych naukowo ani klinicznie, relacji miedzy psychoterapią a działaniami zbliżonymi np. wspieranie rozwoju osobowości, poradnictwo, duszpasterstwo, terapia uzależnień. Treść wystąpień dotyczyła również poszukiwania odpowiedzi na pytania m.in. czy psychoterapia może odbywać się zdalnie (np. przez skype'a) i czy pozostaje wtedy psychoterapią, czy zawsze należy stosować się do zaleceń EBP (*evidence based practice*), czy istnieje wspólna wiedza i umiejętności psychoterapeuty ponad poszczególnymi podejściami?

Konferencja zgromadziła znamienitych specjalistów z dziedziny psychiatrii, psychoterapii, psychologii, medycyny, socjologii, teologii, świata medialnego. Przedstawiciele różnych szkół, kierunków, podejść w psychoterapii przez trzy dni, przy udziale około 600 uczestników, przedstawiali swoje poglądy i prezentowali sposoby pracy. Na konferencję składały się: wykłady, dyskusje, sympozja, warsztaty, prezentacje. Trudno mówić o wszystkich wystąpieniach ponieważ bogactwo ma-

teriału jak również wachlarz wystąpień był bardzo szeroki. Skupimy się na krótkim przedstawieniu tematów sesji plenarnych.

W pierwszym dniu, po południu odbyły się dwie sesje. W ramach pierwszej, której moderatorem była Anna Bersz wykłady wygłosili prof. Bogusław Pawłowski (Katedra Biologii Człowieka Uniwersytetu Wrocławskiego) i prof. Cierpiałkowska (Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie). Pierwszy prelegent podjął temat „Adaptacja czy niedostosowanie? «Zaburzenie psychiczne» w ujęciu medycyny ewolucyjnej". Jak stwierdził, uznając doniosłość spotkania, następne konferencje odbywać się będą na stadionie z racji tak dużej liczby zainteresowanych dyscypliną psychoterapii. Określił zasady działania ewolucji zwracając uwagę na czynnik temporalny, niecelowość działań, pasywność tych procesów, zjawisko powstawania nowych cech na bazie już istniejących. Ukazał, na wybranych i bardzo plastycznych przykładach (lęk przed pająkami był adaptacyjny kiedyś, ale dziś – powinniśmy bać się bardziej zabójcy, jakim jest samochód), że z powodu zasadniczej zmiany warunków środowiskowych (w tym społecznych), w stosunku do warunków w których przebiegała zasadnicza część ewolucji człowieka, niektóre zachowania ludzkie przestały być adaptatywne. W kontekście niektórych mentalnych czy psychicznych „zaburzeń" istotne jest również zrozumienie różnych mechanizmów obronnych organizmu. Wypowiedzi jego dotyczyły depresji, autyzmu czy innych zaburzeń oraz ich związków z ewolucją. Wnioski o zależności między CUN a systemem immunologicznym mogą pomóc zrozumieć ukształtowane ewolucyjne mechanizmy obronne. Uwzględnienie ewolucji ma pomóc zrozumieniu etiologii dysfunkcyjnych deregulacji ludzkiej psychiki.

Drugie wystąpienie prof. Lidii Cierpiałkowskiej dotyczyło tematu: „Trudności w diagnozie klinicznej osób z zaburzeniami osobowości". Jakie konsekwencje wynikają z wprowadzenia nowych systemów klasyfikacji zaburzeń psychicznych – DSM-V (już funkcjonuje od 2013) i ICD-11 (wprowadzenie prawdopodobnie 2015)? Proponowane jest w nich bowiem inne niż dotąd podejście do diagnozy specyficznych i niespecyficznych zaburzeń osobowości. Autorka porównała istniejące i nowe modele w podejściu do diagnozy oraz opisywaniu zaburzeń osobowości. Istnieje znaczna różnica według ICD-11 w podejściu do diagnozy zaburzeń osobowości. Podstawą do wprowadzonych w tych klasyfikacjach zmian są prowadzone w ostatnich latach dyskusje i badania empiryczne wokół podstawowych problemów dotyczących struktury, właściwości, cech osobowości. Przedstawiła wyniki badań podłużnych dotyczących zaburzeń osobowości. Podkreśliła niską wartość dyskryminacyjną poprzednich klasyfikacji i duże niezadowolenie klinicystów. Zwróciła uwagę że dokonano podziału na specyficzne (wyłoniono 6) i niespecyficzne zaburzenia osobowości. Po raz pierwszy zaproponowany został opis normalnej osobowości. W ICD-11 oceniana będzie głębokość zburzeń osobowości. Omówiła trzy różne strategie postępowania diagnostycznego dopuszczone w DSM V. Ukazała podobieństwa w opisach zaburzeń, co powodować będzie duże trudności przy diagnozie. W diagnozowaniu konieczna będzie większa wiedza o osobowości i odpowiednie przygotowanie klinicystów.

W drugiej sesji plenarnej miała miejsce dyskusja panelowa na temat „Granice między zdrowiem psychicznym a chorobą" prowadzona przez moderatorów Zofię Milską-Wrzosińską i prof. Janusza Reykowskiego. Psychiatrzy: profesorowie Irena

Namysłowska, Jerzy Aleksandrowicz, Bogdan de Barbaro, Jacek Bomba rozmawiali z kulturoznawczynią Agnieszką Graff, filozofem i pedagogiem Krystyną Starczewską, pisarką Magdaleną Tulli, filozofem Adamem Aduszkiewiczem, prawnikami mecenasem Czesławem Jaworskim i sędzią Sądu Najwyższego Lechem Paprzyckim, egzorcystą księdzem Andrzejem Grefkowiczem oraz antropologiem Bogusławem Pawłowskim. Dyskusja stanowiła wymianę poglądów i stanowisk z różnych dziedzin kultury i nauki. Refleksje ukazały zalety i trudności w określeniu granic zdrowia i choroby.

Kolejne dwa dni konferencji podzielone były na sześć pasm (A, B, C, D, E, F), z których każde zawierało od czterech do siedmiu spotkań w mniejszych grupach tematycznych. W sumie przygotowano 30 wystąpień, warsztatów, grup dyskusyjnych prezentowanych przez różnych specjalistów i przedstawicieli szkół terapeutycznych. Każdy uczestnik mógł wziąć udział w sześciu spotkaniach. Miał również możliwość uczestniczenia w sześciu sesjach plenarnych. Z racji bardzo obszernej i bogatej tematyki ograniczę się do omówienia głównych spotkań sesji plenarnych oraz wybranych spotkań w ramach pasm tematycznych.

Moderatorem sesji składającej się z dwóch wystąpień była dr Barbara Smolińska. Prof. Bogdan de Barbaro (Zakład Terapii Rodzin Katedra Psychiatrii Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego) wygłosił wykład „Psychiatryzacja – nowe choroby". Medykalizacja kultury znajduje swój najsilniejszy wyraz w psychiatryzacji, procesie polegającym na traktowaniu problemów życia codziennego w kategoriach psychiatrycznych i psychopatologicznych. Z jednej strony może to nieść ulgę w cierpieniach i usuwać dyskomfort, z drugiej strony grozi uprzedmiotowieniem losu jednostki ludzkiej. Przy pomocy diagnozy psychiatrycznej można się zwolnić od odpowiedzialności czy sprawczości. Ale może być również punktem do dobrej zmiany i poczucia sprawczości (przykład osoby z syndromem DDA). Istnieją więc zalety i negatywne skutki psychiatryzacji. Refleksja nad tym problemem odwołuje się do przykładów opisywanych przez socjologów medycyny i postpsychiatrów, jako imperializm psychiatryczny i farmakracja. Na konkretnym przykładzie profesor ukazał wszechmoc firmy farmaceutycznej, która wprowadziła lek na rynek mimo braku dowodów jego skuteczności. Zwrócił również uwagę na diagnozę, którą należy traktować jako konstrukt społeczny. Podkreślił także rolę języka odwołując się do stwierdzenia Foucaulta „nadać nazwę = przejąć władzę". Język jest tworzeniem zjawisk. Dwie pokusy dla psychoterapeutów: – na wszystko można pomóc; – większość problemów uznawać za medyczne i mamy prawo leczyć. Skonkludował wystąpienie, że warto stawiać zawsze pytania nawet jeżeli nie znajdujemy odpowiedzi.

Dr Maciej Pilecki (Klinika Psychiatrii Dzieci i Młodzieży Katedra Psychiatrii *Collegium Medicum* Uniwersytetu Jagiellońskiego) wygłosił wykład na temat „Psychopatologia jako styl życia". Zaznaczył swoje podejście na zasadzie antytezy do prof. de Barbaro. Celem wystąpienia była analiza klasyfikacyjnych niekonsekwencji. Krytyka klasyfikacji psychiatrycznych często kończy się antypsychiatrycznymi postulatami usuwania poszczególnych jednostek klinicznych czy wnioskami o potrzebie dystansowania się od całych klasyfikacji. Groźne może być podważanie klasyfikacji psychiatrycznych z racji ich niedoskonałości. Wskazał na zagrożenia jakie mogą powstawać w wyniku takich działań. Zanalizował paradygmaty badania w DSM wcześniejszych wersji. Refleksja nad diagnozą prowadzi do poszuki-

wania nowych rozwiązań które nie byłyby nasiąknięte ideologią. Zwrócił uwagę na uproszczenia w diagnozowaniu. Nowe diagnozy to wynik dialogu i negocjacji psychiatrów. Zwrócił uwagę na granicę błędu, którą określają kryteria obiektywne (upośledzenia funkcjonowania, źródła subiektywnego poczucia cierpienia lub dla bliskich pacjenta) i kryteria wyłączenia (kultura, trudności interpersonalne, zjawiska opętania). Odwołał się do relacji między działaniem egzorcysty i psychiatry. Postawił hipotetyczny postulat – zgłoszenie się obu stron do prawodawcy (państwo polskie) i domagania się uznania własnych obszarów działań.

Czwarta sesja plenarna – moderator Maciej Wilk – zawierała dwa wystąpienia. Dr Andrzej Wiśniewski (Laboratorium Psychoedukacji) przedstawił zagadnienie: „Zło a psychoterapia". Zwrócił uwagę, że trudno jednak wyobrazić sobie pracę psychoterapeuty bez refleksji etycznej. Praktyka tego zawodu pokazuje, że jest ona konieczna. Powołując się na znawców przedmiotu (Kołakowski, Bauman i inni) stwierdził, że kodeksy etyczne nie mogą dostatecznie chronić ludzi przed przemocą, czy różnego rodzaju manipulacjami służącymi uprzedmiotowianiu ludzi. Ważne jest, aby profesjonalni terapeuci mieli świadomość, że także w relacjach tworzonych z pacjentami może pojawić się zło. Ono pojawia się przede wszystkim w życiu tzw. „normalnych ludzi", gdy spełnione zostaną społeczne i psychologiczne warunki jego zaistnienia. Wystąpienie było próbą określenia okoliczności, które przyczyniają się do powstania zła w relacjach interpersonalnych, ze szczególnym uwzględnieniem relacji pomagania. Refleksja dotyczyła odpowiedzi na pytanie: Na czym można opierać wrażliwość etyczną?

Anna Król-Kuczkowska (Pracownia Psychoterapii i Rozwoju Osobistego HUMANI) wystąpiła z wykładem na temat „Czy psychoterapii potrzebna jest weryfikacja naukowa?". Wskazała, że w obszarze weryfikacji naukowej w psychoterapii przebiega wiele granic. Dzielą one metody przebadane klinicznie od tych nie zaliczających się do psychoterapii, środowisko praktyków od środowiska akademickich badaczy, przeszłością a przyszłością badań nad psychoterapią. Zwróciła uwagę na możliwość budowania mostów pomiędzy niektórymi, rozdzielnymi dotychczas obszarami. Dotychczasowe badania potwierdzają, że psychoterapia jest skuteczną metodą leczenia, oraz że poszczególne jej nurty różnią się pomiędzy sobą efektywnością, to ogólna skuteczność psychoterapii jest wyższa od farmakoterapii.

W piątej sesji, którą prowadziła Iwona Kozłowska-Piwowarczyk, Wojciech Drath (Instytut Psychoedukacji i Rozwoju Integralnego) podjął temat „Psychoterapia w erze Internetu". Opisał możliwości i zagrożeń z jakimi spotykają się lub spotkają wkrótce psychoterapeuci w związku z rozwojem Internetu i postępującymi za nim zmianami społeczno-kulturowymi. Nowe możliwości techniczne tworzą nowe szanse i nowe zagrożenia dla ludzi. W pewnym sensie pojawiają się nowi pacjenci – nowe zaburzenia, nowe typy problemów rodzinnych i nowe oczekiwania wobec terapii. Była to próba odpowiedzi na pytania: na ile spotkanie przez Internet może być nazywane psychoterapią? W jakim stopniu psychoterapia jest ponadczasowa? W jakim zaś stopniu jest ona nowoczesna czy ponowoczesna? Czy zmiana sposobu komunikacji może zadomowić się w świecie terapii? Należy widzieć zmiany i integrować dziedzictwo terapeutycznych doświadczeń wcześniejszych pokoleń z wyzwaniami jakie niesie nowe.

Ostatnim spotkaniem sympozjum była dyskusja panelowa i plenarna, której moderatorem był Rafał Styła, z udziałem: dr hab. Barbary Józefik, mgr Anny Król-Kuczkowskiej, prof. Czesława Czabały, dra Macieja Pileckiego, dra Andrzeja Wiśniewskiego na temat „Granice psychoterapii". Stanowiło ono dyskusję podsumowującą oraz wymianę refleksji dotyczących atmosfery konferencji. Podano także termin kolejnej konferencji organizowanej przez trzy sekcje: 24–26 października roku 2015. Na marginesie sesji warto zauważyć, że warsztaty ukazały bogactwo możliwości psychoterapeutycznych, dały możliwość nabycia nowych umiejętności oraz stały sie okazją wymiany doświadczeń.

Konferencja otworzyła nowe perspektywy poszukiwań w aspekcie linii łączących poszczególne kierunki oraz szkoły terapeutyczne. Zwraca uwagę postępująca transdyscyplinarność badań. Podobnie jak w innych naukach tak psychoterapii osłabiają sie wyraźne granice demarkacyjne. Nowym wyzwaniem może się okazać postępująca wewnętrzna specjalizacja szczegółowych poziomów wiedzy terapeutycznej. Może cieszyć natomiast narastająca świadomość jaką odgrywa moralność w niesieniu pomocy osobom cierpiącym. Wzrastają wymagania wobec psychoterapeutów, coraz bardziej rośnie świadomość odpowiedzialności za pracę. Konferencja potwierdziła również od strony liczebności uczestników potrzebę kontynuowania podobnych spotkań.

Zbigniew Kulesz

WYKAZ SKRÓTÓW

AAWO AB	– Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Archiwum Biskupie Olsztyn.
AAS	– *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
AB	– *Anchor Bible,* New York 1997.
ABMO	– Archiwum Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku.
ACr	– *Analecta Cracoviensa,* Kraków 1969–.
ADEg	– Archiwum Diecezji Elbląskiej, Elbląg.
AK	– *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
AKN AWO	– Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.
AP Dzierzgoń	– Archiwum Parafialne, Dzierzgoń.
AWNK	– Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.
ComP	– „Communio". Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–.
CP	– P. S c h a f f, *The Longer Catechism of the Ortodox, Catholic, Eastern Church examined and approved by the Most Holy Governing Synod, and published for the Use of Schools and of all Orthodox Christians, by order of His Imperial Majesty*, w: P. S c h a f, *Creeds of Christendom*, vol. 2, tłum. R.W. Blackmore, Aberdeen 1845.
CTh	– „Collectanea Theologica", Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–.
DDD	– C. B r e y t e n b a c h, P.L. D a y, *Dictionary of Deites and Demons in the Bible*, red. K. van Toor, B. Becking, P.W. van Horst, Leiden – Boston – Köln – Grand Rapids – Cambride ^{2}1999.
DF	– Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius"*.
DV	– J a n P a w e ł II, *Encyklika „Dominum et Vivicantem",* 1986.
EG	– Papież Franciszek, Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium", 2013.
EiE	– J a n P a w e ł II, *Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy „Ecclesia in Europa"*, 2003.
EK	– *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–.
EN	– P a w e ł VI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi"*, 1975.
EZ	– *Ermlandische Zeitung.*
GO	– *Gazeta Olsztyńska*, Olsztyn.

GZWD – *Główne zasady współczesnego duszpasterstwa*.
HD – *Homo Dei. Przegląd ascetyczno-duszpasterski*, Tuchów 1932–1939, Wrocław 1956, Warszawa 1957–.
JBL – *Journak Biblical Literature*, Atlanta 1986–.
KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”,* 1965.
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
KL – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 1963.
KMW – *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950; 1957–
KO – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbun”*, 1965.
L – H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart ^{3}1990; wyd. polskie: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*; przeł., oprac. i wstępem poprzedził Albert Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd I–X, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1957–.
LXX – grecki tekst *Septuaginty*, w: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretaes*, wyd. A. Ralphs, Stuttgart ^{2}1979.
NKB.NT – *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, Częstochowa–.
NMI – J a n P a w e ł II, *List apostolski „Novo millenio ineute” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Kraków 2001.
OBN – Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn.
o. Й.С. – *Головні правила сучасного бутнастмирства* [ks. J.S. = Josyf Slipyj, *Główne Zasady Współczesnego duszpasterstwa*], s. 48, [b.m.w.] 1941.
OSBM – Congregatio Sororum Benedictinarum-Missionarum/Benedyktynki Misjonarki/Benedyktyni Misjonarze
OsRomPol – „L’Osservatore Romano”. Edycja polska, Watykan 1980–.
PDE – *Pastoralblatt für die Diözese Ermland.*
PF – B e n e d y k t XVI, *List apostolski motu proprio „Porta fidei” ogłaszający Rok Wiary,* Cittá del Vaticano, 2012.
PL – *Patrologie cursus completus. Series Latina* I–CCXVII, *Indices* I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890.
PP – P a w e ł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów „Popolorum progressio”*, 1967.
PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–.
PW – *Posłaniec Warmiński*, Olsztyn.
RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–.
RBS – *Retorica biblica a semitica*, I. Bologna 2008.
RE – *Rocznik Elbląski.*
RGd – *Rocznik Gdański*, Gdańsk.
RH – *Roczniki Humanistyczne.*
RMis – J a n P a w e ł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, 1990.

RT ChAT – *Roczniki Teologiczne Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.*
RT – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991–.
RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–1990.
RTNT – *Rocznik Towarzystwa Naukowego w Toruniu*.
SBB – *Stuttgarter Bibel Beiträge*, Stuttgart 1996.
SDPZ – *Światowa Deklaracja Praw Zwierząt*, UNESCO, Paryż 1978.
SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
STB – *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (red.), Poznań – Warszawa 1982.
StPelp – *Studia Pelplińskie.*
STh – Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, przekład za: P. Bełch, Londyn 1975.
StThVars – *Studia Theologica Varssaviensia*, Warszawa 1993–.
SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
TestDana – Testament Dana.
TestLew – Testament Lew.
TM – hebrajski tekst masorecki zawarty w *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. R. Ellinger, W. Rudolph, Stuttgart ^{4}1990.
TMA – J a n P a w e ł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, 1994.
TWNT – *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, I–X, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart – Berlin – Köln 1933–1979.
UKGK – Ukraiński Kościół Grekokatolicki.
VD – B e n e d y k t XVII, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”,* Rzym 2010.
VT – *Vetus Testamentum*, Leiden 1951.
WWA – *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*, Olsztyn 1992–.
WTN KUL – Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
ZAW – *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* (od 1937: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*), Giessen 1881–1942/42, Berlin 1944–70, New York 1971.
ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–.
ZH – *Zapiski Historyczne.*

CONTENTS

HISTORY

Waldemar ROZYNKOWSKI: *Saints as patrons of the sacral objects in the cities in the state of the teutonic order* 9

Jan WIŚNIEWSKI: *Establishment and Development of the Diocesan Seminary in Warmia* 21

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Unpublished correspondence of Father Antoni Jagłowski with Missionary Benedictine Sisters in years 1945–1974. Based on the archival collections in ABMO* 33

Ewelina SOKOŁOWSKA: *Catholic Journeyman Organizations* 43

Janusz HOCHLEITNER: *Incorporation of folk spirituality in Warmia into earlier lenten and eastern tradition* 61

Marek JODKOWSKI: *The times of Carl Stalinski in Prabuty* 75

Stanisław KUPRJANIUK: *Written sources in the researchon the small sacral architecture in Warmia – a profile* 89

THEOLOGY

Roman KRAWCZYK: *Moses in the history of salvation* 105

Ryszard HAJDUK CSsR: *Narrativity and Evangelization* 117

Marek ŻMUDZIŃSKI: *Ecclesial sense of the Year of Faith in the light of the teaching of Pope Paul VI and Benedict XVI* 129

Marek KARCZEWSKI: *Originality of satanology of Apocalypse on the background of biblical literature* 141

Marta KOWALCZYK: *The Eucharist in the centre of spiritual life Bl. Dorothy of Montau based on historical sources „Liber de festis" of Master Johannes of Marienwerder* 155

Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA: *„Amoris sagittae et spicula". The carnal aspects of the mysticism of Dorothy of Montau – a reinterpretation approach* . . 165

Alicja GRABOWSKA-LYSENKO: *Decoration of the sacrament house door in Mątowy Wielkie as a contribution to the research on the Eucharistic piety in the medieval prussian countryside* 189

Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA: *Women Saints and Their Cult in the Life of the Blessed Dorothy of Montau* 207

Piotr TOWAREK: *Christian symbolism of musical instruments* 221

Aleksandra NALEWAJ: *The Article of Faith „He Descended into Hell" as Presented by the Bible* 233

Olaf SZCZYPIŃSKI: *Rationality as an element of faith in selected Christian denominational families* 245

Tomasz BOGDANOWICZ: *Vision of Pope Francis presented in Exhortation „Evangelii Gaudium"against the religious reforms of Josiah in 2 Kings 22–23* 263

Andriy OLIYNYK CSsR: *The importance of the guidelines for modern pastoral work in the live and work of the Ukrainian Greek Catholic Church* 279

Łukasz GARBACKI: *The use of the verb πλανάω on the background of the Theology of the book of revelation of St. John*. 291

Zbigniew GROCHOWSKI: *Rhetorical question figures of speech in the first part of the Passion Narrative in the gospel according to St. John (18,1–27)* 301

PHILOSOPHY

Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK: *Politics as prudent implementation of the common good* 315

Anna ZELLMA: *Activities of the religious education teacher against electronic aggression among young people* 333

Stefan EWERTOWSKI: *Ideological and philosophical refenrence to living beings* . . 345

Zbigniew KULESZ: *exual deviation as a therapeutic-pastoral challenge. Study of case* 365

Monika CZAPSKA: *The origin of the figure of Christ on the Mount of Olives in the light of the latest technological research* 381

Józef KOŻUCHOWSKI: *Determinism or freedom by Robert Spaemann* 393

Adam BIELINOWICZ: *Correlation of religious education with health education in school based on the example of Warmia archdiocese* 405

Katarzyna SOBCZYK: *Notes on the concept of time and space in the poetry of Jan Paweł Woronicz* 415

STUFFS AND REVIEWS

Barbara ROZEN: *Fiftieth anniversary of „Studia Warmińskie”* 435

Mieczysław J ó z e f c z y k: *From the history of religious Pomezania in the seventeenth century, tom I, Synthesis of history,* Malbork 2012, ss. 404; tom II, *Sources for the history of seventeenth-century Pomezania*, Malbork 2013, ss. 501; review by Wojciech ZAWADZKI 439

Józef Ż y c i ń s k i: *Transcendence and naturalism*, Kraków 2014, ss. 141; review by Karol JASIŃSKI 443

Wojciech G a j e w s k i: *Ekklesia and the oikos in the era of the New Testament. Church in the light of ancient dwellings based on 1 and 2 Corinthians, and parables Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32, Gdańsk 2013, s. 527; review by Marek KARCZEWSKI* 447

Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale, ed. D. Bechtel, L. Jurgenson, Paris 2013, ss. 313; review by Zdzisław KUNICKI 449

Paul D e s a l e m a n d: *L'athéisme expliqué aux croyants („Atheism explained to believers”), Saint-Hippolyte-du-Fort, 2007, ss. 307; review by Edward SITO SVD* 453

Jarosław B a b i ń s k i: *Theology of life. An attempt at a reinterpretation of the output of Fr Franciszek Sawicki*; review by Janusz SZULIST 457

Jan WIŚNIEWSKI: *Reviev of the postdoctoral degree thesis and the academic output Marek Żmudziński* 461

Zbigniew KULESZ: *Report on the conference: “Limits of psychopathology, limits of psychotherapy”* 469

List of abbreviations 475

Contents 479

Inhaltsverzeichnis 483

Spis treści 487

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Waldemar ROZYNKOWSKI: *Heilige als Schutzpatronen der Sakralen Objekte im Deutschordensland in Preußen – am Beispiel der Städte* 9

Jan WIŚNIEWSKI: *Die Entstehung und Entwicklung des PRriesterseminars in der Diözese Ermland* 21

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Die Ungedruckte Korrespondenz des Priesters Antoni Jagłowski mit den Benediktinischen Missionsschwestern aus den Jahren 1945–1974 (Auf der Grundlage der Archivsammlungen des ABMO)* 33

Ewelina SOKOŁOWSKA: *Katholische Gesellenvereine* 43

Janusz HOCHLEITNER: *Ermländisch volkstümliche Frömmigkeit in alten Fasten- und Osterbräuchen* 61

Marek JODKOWSKI: *Zeiten von Pfarrer Carl Stalinski in Prabuty/Riesenburg* 75

Stanisław KUPRJANIUK: *Charakteristik geschriebener Quellen zu Untersuchungen über Ermlands sakrale Kleinarchitektur* 89

THEOLOGIE

Roman KRAWCZYK: *Moses in der Geschichte der Erlösung* 105

Ryszard HAJDUK CSsR: *Narrativität und Evangelisation* 117

Marek ŻMUDZIŃSKI: *Kirchlichen Sinne des Jahr des Glaubens im Lichte der Lehre von Papst Paul VI und Benedikt XVI* 129

Marek KARCZEWSKI: *Die Originalität der Satanalogie der Apokalypse auf dem Hintergrund der sonstigen biblischen Literatur* 141

Marta KOWALCZYK: *Eucharistie im Zentrum des geistigen Lebens von Seliger Dorothea von Montau nach der Ueberlieferung „Liber de festis" Magistri Johannis von Marienwerder* 155

Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA: *„Amoris sagittae et spicula". Körperliche Aspekte der Mystik Dorotheas von Montau – Versuch einer Neuinterpretation* . . 165

Alicja GRABOWSKA-LYSENKO: *Die Gestaltung der Wandtabernakeltür in Groß Montau. Überlegungen zu eucharistischer Praxis und Frömmigkeit der Dorfbevölkerung im mittelalterlichen Preußen* 189

Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA: *Heilige im Leben der Seliggesprochenen. Gestalten heiliger Frauen und ihr Kultus in den ältesten biografischen Quellen der Dorothea aus Montau* 207

Piotr TOWAREK: *Christlische Symbolik der Musikinstrumente* 221

Aleksandra NALEWAJ: *Glaubensartikel „Auf die Hölle zurückgekehrt" in der Bibelfassung* 233

Olaf SZCZYPIŃSKI: *Rationalität als Element des Glaubens in ausgewählten christlichen Konfessionen* 245

Tomasz BOGDANOWICZ: *Die im Apostolischen schreiben „Evangelii Gaudium" dargestellte Vision des Papstes Franziskus vor dem Hintergrund der religiösen Reformen Joschijas in 2 Kön 22–23* 263

Andriy OLIYNYK CSsR: *Die Bedeutung des Dokuments die Leitprinzipien der Gegenwärtigen Seelsorge für die tätigkeit der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche* 279

Łukasz GARBACKI: *Die Bedeutung von plana,,w in der Theologie der Offenbarung des Johannes* 291

Zbigniew GROCHOWSKI: *Rhetorische Fragen in der Passionsgeschichte nach Johannes (Erster Theil: Joh 18,1–27)* 301

PHILOSOPHIE

Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK: *Politik als eine Besonnene realisierung des Gemeinwohls* 315

Anna ZELLMA: *Die Aktivität des Religionslehrers beim Entgegenwirken der elektronischen Aggression unter Jugendlichen* 333

Stefan EWERTOWSKI: *Ideologischer und philosophischer Bezug auf lebendige Wesen* 345

Zbigniew KULESZ: *Sexuelle Deviation als therapeutische und pastorale Herausforderung. Fallstudie* 365

Monika CZAPSKA: *Die Provenienz der Figur des Christus im Olivengarten im Lichte der neusten technologischen Untersuchungen* 381

Józef KOŻUCHOWSKI: *Der Determinismus oder die Freiheit in der Affassung von Robert Spaemann* 393

Adam BIELINOWICZ: *Der schulische Religionsunterricht in Korrelation mit der Gesundheitserziehung am Beispiel der Erzdiözese Ermland* 405

Katarzyna SOBCZYK: *Bemerkungen zur Zeit – und Raumkonzeption in der Poesie von Jan Paweł Woronicz* 415

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Barbara ROZEN: *Das fünfzigjährige Jubiläum von „Studia Warmińskie"* 435

Mieczysław J ó z e f c z y k: *Aus der religiösen Geschichte Pomesaniens im 17. Jahrhundert, Band 1, Synthese der Geschichte*, Marienburg 2012 S. 404; Band 2, *Quellen für die Geschichte Pomesaniens aus dem 17. Jahrhundert*, Marienburg 2013, ss. 501; Rezension Wojciech ZAWADZKI 439

Józef Ż y c i ń s k i: *Transzendenz und Naturalismus*, Kraków 2014, ss. 141; Rezension Karol JASIŃSKI 443

Wojciech G a j e w s k i: *Ekklesia a oikos in der Ära des Neuen Testaments. Die Kirche im Lichte der antiken Behausung , aufgrund von 1. und 2. Kor, und Parabeln in Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Lk 15,11–32*, Gdańsk 2013, s. 527; Rezension Marek KARCZEWSKI 447

Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale, ed. D. Bechtel, L. Jurgenson, Paris 2013, ss. 313; Rezension Zdzisław KUNICKI 449

Paul D e s a l m a n d: *L'athéisme expliqué aux croyants (Der für die Gläubigen erklärte Atheismus)*, Saint-Hippolyte-du-Fort, 2007, ss. 307; Rezension Edward SITO SVD 453

Jarosław B a b i ń s k i: *Die Theologie des Lebens. Ein Versuch, das Gesamtwerk von Franciszek Sawicki neu zu interpretieren*; Rezension Janusz SZULIST 457

Jan WIŚNIEWSKI: *Die Rezension der Habilitation und des wissenschaftlichen Werkes Marek Żmudziński* 461

Zbigniew KULESZ: *Der Tagungsbericht: „Die Grenzen der Psychopathologie, die Grenzen der Psychotherapie"* 469

Abkürurzungsverzeichnis 475

Contents 479

Inhaltsverzeichnis 483

Spis treści 487

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Waldemar ROZYNKOWSKI: *Święci jako patronowie obiektów sakralnych w państwie zakonnym w Prusach – na przykładzie miast* 9

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: *Powołanie do istnienia i rozwój Seminarium Duchownego w Diecezji Warmińskiej* 21

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Niedrukowana korespondencja ks. Antoniego Jagłowskiego z Siostrami Benedyktynkami Misjonarkami w latach 1945––1974 (na podstawie zbiorów archiwalnych w ABMO)* 33

Ewelina SOKOŁOWSKA: *Stowarzyszenia czeladnicze* 43

Janusz HOCHLEITNER: *Warmińska pobożność ludowa wpisana w dawne zwyczaje wielkopostne i wielkanocne* 61

Marek JODKOWSKI: *Prabuckie czasy księdza Carla Stalinskiego* 75

Stanisław KUPRJANIUK: *Charakterystyka pisanych źródeł do badań nad małą architekturą sakralną Warmii* 89

TEOLOGIA

Ks. Roman KRAWCZYK: *Mojżesz w historii zbawienia* 105

Ks. Ryszard HAJDUK CSsR: *Narrativity and Evangelization (narracyjność i ewangelizacja)* 117

Ks. Marek ŻMUDZIŃSKI: *Eklezjalny sens Roku Wiary w świetle nauczania Papieża Jana Pawła VI i Benedykta XVI* 129

Ks. Marek KARCZEWSKI: *Oryginalność satanologii Apokalipsy św. Jana na tle literatury biblijnej* 141

Marta KOWALCZYK: *Eucharystia w centrum życia duchowego bł. Doroty z Mątów według historycznego przekazu „Liber de festis" mistrza Jana z Kwidzyna* 155

Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA: *„Amoris sagittae et spicula". Cielesne aspekty mistyki bł. Doroty z Mątów – próba reinterpretacji* 165

Alicja GRABOWSKA-LYSENKO: *Dekoracja drzwiczek sakramentarium w Mątowach Wielkich jako przyczynek do rozważań nad pobożnością eucharystyczną ludu wiejskiego w średniowiecznych Prusach* 189

Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA: *Święte w życiu błogosławionej. Postacie świętych kobiet i ich kult w najstarszych źródłach biograficznycn Doroty z Mątów* 207

Ks. Piotr TOWAREK: *Chrześcijańska symbolika instrumentów muzycznych* 221

Aleksandra NALEWAJ: *Artykuł wiary „Zstąpił do piekieł" w ujęciu biblijnym* 233

Olaf SZCZYPIŃSKI: *Racjonalność, jako element wiary w wybranych wyznaniach chrześcijańskich* 245

Tomasz BOGDANOWICZ: חָזוֹן *h[a]zon. Wizja papieża Franciszka przedstawiona w adhortacji Evangelii Gaudium na tle reform religijnych Jozjasza w 2 Krl 22–23* 263

Andriy OLIYNYK CSsR: *Znaczenie dokumentu „Główne zasady współczesnego duszpasterstwa" dla działalności Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego* . . 279

Ks. Łukasz GARBACKI: *Aktualność terminu πλανάω na tle teologii Apokalipsy św. Jana* 291

Ks. Zbigniew GROCHOWSKI: *Figury retoryczne pytań w pierwszej części Męki Pańskiej w Ewangelii św. Jana (J 18,1–27)* 301

FILOZOFIA

Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK: *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego. Ujcie Mieczysława Alberta Krąpca* 315

Anna ZELLMA: *Aktywność nauczyciela religii w przeciwdziałaniu agresji elektronicznej wśród młodzieży* 333

Ks. Stefan EWERTOWSKI: *Ideologiczne a filozoficzne odniesienie do istot żywych* 345

Ks. Zbigniew KULESZ: *Dewiacja seksualna jako wyzwanie terapeutyczno-duszpasterskie. Studium przypadku* 365

Monika CZAPSKA: *Proweniencja figury Chrystusa w Ogrójcu w świetle najnowszych badań technologicznych* 381

Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: *Determinizm czy wolność w ujęciu Roberta Spaemanna* 393

Ks. Adam BIELINOWICZ: *Korelacja szkolnego nauczania religii z edukacją zdrowotną na przykładzie archidiecezji warmińskiej* 405

Katarzyna SOBCZYK: *Uwagi o koncepcji czasu i przestrzeni w poezji Jana Pawła Woronicza* 415

MATERIAŁY I RECENZJE

Barbara ROZEN: *Pięćdziesięciolecie „Studiów Warmińskich”* 435

Mieczysław J ó z e f c z y k: *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, tom I, *Synteza dziejów*, Malbork 2012, ss. 404; tom II, *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013, ss. 501; recenzja*:* ks. Wojciech ZAWADZKI . . . 439

Józef Ż y c i ń s k i: *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014, ss. 141; recenzja: ks. Karol JASIŃSKI 443

Wojciech G a j e w s k i: *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32, Gdańsk 2013, s. 527; recenzja:* ks. Marek KARCZEWSKI 447

Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale, ed. D. Bechtel, L. Jurgenson, Paris 2013, ss. 313; recenzja: ks. Zdzisław KUNICKI 449

Paul D e s a l m a n d: *L’athéisme expliqué aux croyants („Ateizm wyjaśniony dla wierzących”)*, Saint-Hippolyte-du-Fort, 2007, ss. 307; recenzja Edward SITO SVD 453

Ks. Jarosław B a b i ń s k i: *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego; recenzja ks. Janusz SZULIST* 457

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: *Recenzja pracy habilitacyjnej oraz dorobku naukowego ks. Marka Żmudzińskiego* 461

Zbigniew KULESZ: *Sprawozdanie z konferencji naukowej: „Granice psychopatologii, granice psychoterapii”* 449

Wykaz skrótów 475

Contents 479

Inhaltsverzeichnis 483

Spis treści 487

Fotoskład i druk:
Nakład 250 egz/
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24
tel./fax +48/89 542 03 39, 542 87 66
e-mail: studio@sql.com.pl; www.ksiegarnia.sql.com.pl